



Ignazio E. Buttitta

Il fuoco

Simbolismo e pratiche rituali

Sellerio editore Palermo

Nuovo Prisma

Collana diretta da Antonino Buttitta

32

Ignazio E. Buttitta

Il fuoco
Simbolismo e pratiche rituali

Sellerio editore
Palermo

2002 © Sellerio editore via Siracusa 50 Palermo
e-mail: sellerioeditore@iol.it

Buttitta, Ignazio E. <1965>

Il fuoco: simbolismo e pratiche rituali / Ignazio E. Buttitta. - Palermo : Sellerio, 2002.
(Nuovo Prisma / collana diretta da Antonino Buttitta ; 32)
ISBN 88-389-1621-7.

1. Fuoco - Aspetti antropici.
398.364 CDD-20

SBN Pal0129295

CIP - *Biblioteca centrale della Regione siciliana*

Indice

Il fuoco

Premessa	11
I. Breve storia del fuoco	13
1. Il fuoco umano	15
2. L'invenzione del fuoco	19
3. Il fuoco e l'origine della civiltà	26
4. Il fuoco nell'universo magico-religioso primitivo	27
5. La tecnica e il sacro	
II. Il simbolismo del fuoco	
1. Aspetti generali	31
2. Gli astri e il fuoco	42
3. Il fuoco rigeneratore	45
4. Il fuoco purificatore	53
5. Il fuoco nuovo	61
6. Il fuoco mediatore	64
7. Il fuoco fecondatore	67
8. Il fuoco etnico	71
9. Divinità del fuoco	77
10. Il fuoco in ambito giudeo-cristiano	83
11. Lucerne e dèi	93
12. Aureole e re	100
III. I fuochi cerimoniali	
1. Le interpretazioni classiche	106
2. Da Van Gennep a Propp	115
3. Le letture psicoanalitiche	124
4. La riproposizione delle teorie "solare" e "purificatoria"	131
5. Conclusioni	139

Il fuoco
Simbolismo e pratiche rituali

In tutta Italia, in occasione di varie festività religiose, si accendono grandi e piccoli falò negli spiazzi e nei crocicchi degli abitati, nei campi e sulle colline, lungo i litorali.¹ Molteplici sono i comportamenti rituali connessi a questi fuochi. Di volta in volta i partecipanti alle cerimonie recano in processione torce di varia foggia, saltano sulle fiamme o vi ballano intorno, fanno passare le greggi sulle braci ancora calde, raccolgono i carboni per custodirli in casa a scopo protettivo e terapeutico. Questa realtà cerimoniale non è solo italiana. In altre regioni d'Europa e del Mediterraneo, per limitarci a queste, sono attestati falò rituali, sia pure non comparabili a quelli di un passato ancora recente.²

Pratiche non dissimili ritroviamo anche nel mondo antico. Il loro esame può aiutarci a comprendere il significato degli attuali usi cerimoniali del fuoco? Esiste alla base della loro diversificata fenomenologia un fondo di credenze comuni? È lecito formulare una interpretazione univoca di tutte le celebrazioni caratterizzate dall'accensione di falò al di là dei limiti di tempo e di aree geografiche?

Non è facile rispondere a questi interrogativi. Per certo intorno ai falò ancor oggi accesi in onore di santi e madonne, ruota un insieme di comportamenti e credenze che per taluni tratti appaiono radicati in una visione del mondo e della vita intimamente connessa ai ritmi della natura e a sistemi produttivi arcaici.

Nel tentativo di individuare elementi utili a chiarire le questioni appena enunciate, questo volume si distende in più direzioni. In primo luogo è sinteticamente delineata la vicenda dell'incontro tra uomo e fuoco attraverso un esame dei processi che hanno condotto all'acquisizione di tecniche e strumenti idonei alla sua produzione e conservazione. Particolare attenzione è rivolta alle trasformazioni prodotte dal fuoco non solo a livello tecnologico ma anche ideologico. Successivamente è analizzato il suo ruolo nell'universo magico-religioso di diverse culture, in particolare nel mondo greco-romano e per prossimità storico-geografica in quello indo-iranico e vicino orientale antico. In questo quadro sono discussi alcuni temi forti: il fuoco

come agente di rigenerazione e di purificazione, come mezzo di comunicazione tra sfera terrestre e celeste, come manifestazione del divino e così via. Infine sono ripercorse le principali letture che studiosi di vari ambiti scientifici (antropologia, storia delle religioni, psicoanalisi, etc.), hanno fornito del simbolismo igneo e degli usi rituali del fuoco.

Questo volume vuole in sostanza essere un sintetico bilancio critico delle ricerche condotte da prospettive diverse sul significato culturale del fuoco. Nello stesso tempo una riflessione sulle ragioni della sua ancora estesa presenza rituale nella società contemporanea fondata su personali indagini sul terreno.³ Se la conoscenza delle interpretazioni preesistenti deve essere operazione preliminare a ogni ricerca, in ambito antropologico ne è ineludibile la verifica diretta, quando, come nel nostro caso, i fenomeni presi in esame sono ancora attivi. Parlare a proposito dei cerimoniali del fuoco e della loro persistenza, di pratiche purificatorie, apotropaiche, di rituali connessi con i cicli stagionali, etc., senza fare preciso riferimento ai loro osservabili contesti d'uso, infatti, vuol dire rinunciare a uno strumento essenziale per la loro comprensione.

Sono in gran parte venute meno le motivazioni originarie per le quali certi riti venivano eseguiti e non ne resta memoria alcuna negli attori. Eppure se i fuochi rituali, così come altre cerimonie connesse a una percezione arcaica del mondo, continuano a essere praticati, debbono pur assolvere una qualche funzione.⁴ È vero che le principali ragioni del perdurare di certi riti tradizionali sembrano oggi essere sia la assillante ricerca della propria identità da parte di comunità sempre più minacciate di estinzione, sia l'incombere di nuove forme di precarietà esistenziale cui ci si oppone con comportamenti ritenuti, se non altro per la loro antichità, di comprovata efficacia.⁵ Ma perché proprio il fuoco? Se il libro sarà riuscito a sottolineare, quanto meno, il valore di questo interrogativo, sarà già un risultato di cui mi riterrò soddisfatto.

Desidero ringraziare tutti coloro che mi hanno assistito in questa ricerca, aiutandomi nella raccolta dei documenti e nella revisione dei materiali, fornendomi suggerimenti e indicazioni, facendo osservazioni critiche. L'elenco è tanto lungo da non permettermi di riportarne i nomi. L'assenza non è segno di attenuata gratitudine nei loro confronti.

Dedico questo libro a miei figli Emanuele e Antonino Gabriele e alla loro madre Monica. Arda per essi inestinguibile la fiamma della vita.

I Breve storia del fuoco

1. *Il fuoco umano*

L'uomo si riconosce come tale per il suo essere creatura unica e speciale, diversa e altra da tutto ciò che la circonda. L'unicità si fonda dunque sulla differenza; ma se essa è percepita e percepibile chiaramente rispetto al mondo minerale e vegetale, così non accade nei confronti del mondo animale. Inquietanti sono le analogie morfologiche e comportamentali con numerose specie. Poste in evidenza da etologi quali Konrad Lorenz e Irenaus Eibl-Eibesfeldt, queste analogie minano alle basi la mitizzata diversità dell'uomo rispetto agli altri esseri viventi.⁶ Gli animali, e tra questi in primo luogo le "scimmie", comunicano, pensano, possiedono sentimenti. Costruiscono inoltre utensili, seppur rudimentali, e innovano i loro stili di vita sperimentando nuove soluzioni.⁷ Permangono tuttavia fatti che consentono di continuare a ritenerci creature diverse. Uno di questi è l'uso del fuoco. «Gli animali – ha scritto Arthur Maurice Hocart – possono modificare la composizione delle cose chimicamente, ma soltanto al loro interno, per secrezione. L'Uomo sembra essere il solo a potersi servire di un elemento (nel senso tradizionale del termine) esterno per potere ottenere delle trasformazioni chimiche a piacere. Questo elemento è il fuoco».⁸ Solo gli uomini sanno come produrlo e gestirlo piegandolo alle proprie esigenze. Una comunità umana senza fuoco è impensabile.

L'idea che l'uomo senza fuoco non possa dirsi ancora "uomo", si accompagna a una lunga tradizione di studi che associa al possesso e alla gestione del fuoco le iniziali conquiste del primo ominide, sia nella sfera delle tecniche sia in quella intellettuale. André Lefèvre in una lezione tenuta agli studenti dell'École d'Anthropologie di Parigi alla fine dell'Ottocento sottolineava come «La conservazione e l'impiego del fuoco devono essere considerati come degli attributi caratteristici dell'umanità, più antichi certamente, più specifici e tanto preziosi quanto il linguaggio articolato».⁹ Carl Jung sosteneva: «Il

linguaggio e la produzione del fuoco significarono un giorno il trionfo dell'uomo sull'incoscienza animale, e a partire da quel momento costituirono i rimedi magici più potenti per domare le potenze "demoniche" sempre minacciose dell'inconscio». ¹⁰

Non è necessario fare ricorso all'inconscio per intendere che il possesso del fuoco è «uno dei criteri massimi di umanità». ¹¹ «La 'domesticazione' del fuoco, - come ha scritto Mircea Eliade - cioè la possibilità di produrlo, conservarlo e trasportarlo, segna per così dire la separazione definitiva tra i Paleantropi e i loro predecessori zoologici». ¹² In maniera più incisiva Catherine Perlès afferma: «l'Uomo si differenzia realmente dall'animale solo a partire dal giorno in cui diviene padrone del Fuoco». ¹³ Sulla base di analoghi presupposti Johan Goudsblom, cui si deve la più recente sintesi sulla storia culturale del fuoco, può concludere che il padroneggiamento del fuoco, più del linguaggio e dell'uso di strumenti, è una competenza «esclusivamente umana: forme rudimentali di linguaggio e di uso di strumenti si ritrovano anche tra i primati non-umani e altri animali; ma solo gli umani hanno imparato, come parte della loro cultura, a maneggiare il fuoco». ¹⁴

La scoperta e il possesso del fuoco, oltre a costituire il discrimine tra umanità e ferinità, tra cultura e natura, sono stati da sempre considerati fondamentali elementi propulsori del processo di civilizzazione. Già Vitruvio (*De architectura*, II, I, 2) asseriva che la scoperta del fuoco era stata la causa della nascita dell'umana convivenza, origine dello sviluppo delle tecniche. ¹⁵ Charles Darwin pensava che la scoperta del fuoco era «la più importante» che fosse «mai stata fatta dall'uomo dopo il linguaggio». ¹⁶ Per Vidal de la Blache «La diffusione quasi universale dell'umanità già nelle età più antiche si spiega grazie al possesso di questa arma. Il fuoco non era solamente un mezzo di difesa e di attacco contro la fauna rivale [...]; gli dava la possibilità di illuminare e di cuocere gli alimenti. L'uomo poté così adattarsi a quasi tutti i climi e disporre di un gran numero di derrate alimentari». ¹⁷ Will Durant ha scritto che «se l'uomo non ha cominciato veramente ad essere uomo che con il linguaggio, se la civiltà non è iniziata che con l'agricoltura, l'industria non ha potuto avere inizio che con il fuoco». ¹⁸ Per il fisico John Bernal quella del fuoco è una scoperta fondamentale che apre all'uomo una nuova dimensione dell'esistere e del fare. ¹⁹ Di fatto la padronanza del fuoco mediante la produzione di manufatti altrimenti irrealizzabili ha determinato la trasformazione radicale dell'ambiente naturale e umano. Può dirsi allora che l'addomesticamento del fuoco, riducendo sensibilmente la dipendenza dell'uomo dall'ambiente naturale, ha costituito la prima

grande rivoluzione ecologica attuata dalla specie. ²⁰ Giustamente Kaj Birket-Smith ha scritto che «se si deve indicare l'invenzione che ebbe le ripercussioni più lontane e che determinò la rivoluzione più profonda nella esistenza umana, diremo che è quella che mise l'uomo nella condizione di produrre il fuoco». ²¹

Johan Goudsblom enfatizza il ruolo del fuoco come essenziale fattore di sviluppo sociale. Per lo studioso olandese: «in quanto gli umani hanno domato il fuoco e l'hanno inglobato nelle loro società, le società sono diventate più complesse e gli umani più civilizzati». ²² Se infatti da un lato il passaggio da una vita senza fuoco a una vita col fuoco ha permesso l'affermarsi di un regime esistenziale meno precario, dall'altro la presenza del fuoco ha anche dato origine a nuove esigenze, accrescendo in ogni caso il livello di complessità vitale. ²³ La custodia e la conservazione del focolare, per esempio, dovettero progressivamente divenire un compito demandato solo ad alcuni membri del gruppo dotati di specifiche competenze. Da qui riorganizzazione dei rapporti sociali preesistenti, specializzazione dei compiti, accresciuta necessità di cooperazione. ²⁴ È in questo senso - conclude Goudsblom - che «l'addomesticamento del fuoco ebbe come conseguenza anche l'"auto-addomesticamento" o "civilizzazione"». ²⁵

Gli esiti della scoperta del fuoco e del suo addomesticamento in sostanza non solo influirono sulla percezione del mondo da parte dell'uomo ma ne modificarono anche comportamenti e assetti sociali. L'uso consapevole del fuoco comportò dei cambiamenti nel rapporto tra gli uomini e gli altri esseri viventi e determinò la ristrutturazione dell'organizzazione interna dei singoli gruppi influenzando sulle loro stesse relazioni. Tale è il rilievo del fuoco nel processo di ominazione da avere convinto alcuni paleoetnologi che la scoperta del fuoco abbia preceduto persino quella della lavorazione della pietra. Allo stato attuale delle nostre conoscenze è tuttavia certa l'esistenza di ominidi precedenti l'*Homo erectus* (considerato il più immediato «progenitore» dell'*Homo sapiens* e primo utilizzatore del fuoco), già in grado di produrre utensili di pietra, mentre nessuna prova archeologica induce a supporre che essi abbiano utilizzato il fuoco. ²⁶

2. L'invenzione del fuoco

Problemi ancora irrisolti sono quando e soprattutto come i nostri progenitori cominciarono a usare il fuoco. La storia della sua acquisizione nell'universo dell'uomo presenta non poche difficoltà e incertezze. Ciò che per un autore costituisce prova inconfutabile, per

un altro, anche alla luce di analisi di laboratorio, si mostra un reperto dubbio o non probante. Esempio un episodio relativo all'Australopiteco. Alla fine degli anni '40 del nostro secolo fu avanzata l'ipotesi che questo utilizzasse il fuoco. L'ipotesi, sostenuta principalmente da Raimond Dart, si fondava su alcuni frammenti di ossa provenienti dalla valle di Makapansgat nel Transvaal. Sulla base di apparenti bruciature presenti su alcuni dei frammenti, lo studioso concluse che l'Australopiteco padroneggiava e usava il fuoco, tanto da giungere a chiamarlo *Australopithecus Prometheus*.²⁷ Successive analisi di laboratorio sui materiali osservati da Dart non confermarono tuttavia la presenza di carbonio libero in misura tale da legittimare un'azione di combustione.²⁸ Kenneth Oakley ha potuto così concludere che non esistono prove sufficienti ad avvalorare l'esistenza di reperti ossei carbonizzati riferibili all'Australopiteco.²⁹

Se non può darsi credito alle ipotesi che suggeriscono l'uso del fuoco da parte di gruppi di Australopiteci o di *Homo habilis*, poiché le prove a favore sono costituite solo da frammenti di terra cotta e di ossa annerite, peraltro rari e incerti, pare invece sicuro che alcuni gruppi di *Homo erectus* abbiano padroneggiato l'uso del fuoco in un'epoca che può essere collocata nel Pleistocene medio.³⁰ Anche in proposito tuttavia le opinioni sono contrastanti. Le prime tracce inequivocabili di uso del fuoco riferibili all'*Homo erectus* provengono da Zhoukoudian (Cina) e sono datate tra gli 800.000 e i 500.000 anni.³¹ Alcuni autori tendono tuttavia a ricondurre a un'epoca assai più lontana l'uso del fuoco da parte di questo ominide, i cui più antichi reperti ossei, databili a circa 1.600.000 anni fa, sono stati rinvenuti presso Koobi Fora, località a est del lago Turkana (Kenia). Per Emmanuel Anati a questo giacimento è riferibile la più antica evidenza di uso del fuoco in un insediamento antropico, pur restando incerto se le tracce di combustione siano dovute a un fuoco intenzionale oppure a un incendio.³² Anche Richard G. Klein ha sottolineato l'ambiguità dei reperti provenienti dal giacimento di Koobi Fora. I segni di combustione che essi presentano, come in altri casi, potrebbero infatti essere stati prodotti «da braci naturali dopo un incendio spontaneo dell'arbusteto». ³³ John Desmond Clark e Jack W. K. Harris sono invece convinti che tanto i reperti di Koobi Fora quanto quelli provenienti da altri siti africani del Pleistocene inferiore (Chesowanja, Kenia, 1.600.000 e Gadeb, Etiopia, 1.400.000) attestino inequivocabilmente l'utilizzo del fuoco da parte dei primi gruppi di *Homo erectus*.³⁴

Incendi naturali possono spiegare le tracce di combustione in numerosi altri siti del Paleolitico inferiore: per esempio le ossa combuste

di Swartkrans.³⁵ In questo sito la comparsa sporadica di ossa bruciate potrebbe attestare «che il controllo del fuoco fu una conquista post-oldowana e più esattamente acheuliana, risalente a meno di un milione di anni fa». ³⁶ Klein ribadisce che al momento, le prime dimostrazioni ragionevolmente sicure di uso umano del fuoco provengono da siti eurasiatici di media latitudine, relativamente recenti, tra cui la caverna di Zhoukoudian da lui datato putativamente a circa 500.000 anni. Se infatti, conclude Klein, «Alcuni degli strati più spessi possono derivare da combustione naturale di detriti organici, così come possono essere state prese per bruciature certe pigmentazioni minerali, alcune delle lenti cineree più sottili costituiscono quasi certamente autentici «focolari»». ³⁷

Il problema della esatta identificazione e datazione dei reperti attribuibili all'azione del fuoco per quanto riguarda l'Africa orientale è stato riproposto da Steven R. James in occasione del XIII Congresso di scienze preistoriche (Forlì 8-14 settembre 1996). Lo studioso ha così riassunto in apertura del suo intervento i risultati sino a quel momento acquisiti: «Si è avanzata l'ipotesi che le prime tracce di fuochi, rinvenute in numerosi siti del Pleistocene inferiore dell'Africa orientale (per esempio, Chesowanja, Koobi Fora, Gadeb, Awash Centrale) e in alcuni siti del Pleistocene centrale (per esempio, Swartkrans), risalgono all'incirca a 1.000.000-1.500.000 anni fa. Tuttavia, a un esame più attento di questi siti, e di oltre altri trenta siti Paleolitici, [...] risulta che le tracce più evidenti di fuochi gestiti dagli uomini si situano molto dopo, all'incirca 300.000 anni fa, ed erano associate al più recente *Homo erectus* o all'arcaico *Homo sapiens*». ³⁸ Dopo avere ripercorso le principali linee dell'attuale sperimentazione sui reperti relativi ai siti più antichi, James osserva sulle tracce di combustione provenienti da Swartkrans: «Sebbene esista la possibilità che i primi ominidi abbiano fatto uso del fuoco (pur senza averne il controllo) a Swartkrans, è possibile pure che i mucchi di letame, prodotti dai roditori e dai carnivori, incendiati accidentalmente dai fuochi naturali provenienti dall'esterno della caverna, siano stati la causa delle ossa bruciate. Inoltre, se gli ominidi avessero fatto uso del fuoco in quel periodo, i dati di Swartkrans risulterebbero anomali in quanto nelle vicine caverne del Transvaal e in altri siti Acheuliani in Africa non sono state trovate, finora, tracce anteriori a 200.000 anni fa di fuochi prodotti dagli ominidi». ³⁹

Le più antiche attestazioni di uso del fuoco da parte di gruppi di ominidi oltre ad essere in sostanza assai incerte, non sono né geograficamente né cronologicamente omogenee. Sulla scorta delle attuali evidenze archeologiche può dirsi che l'uso del fuoco non si affermò

contemporaneamente in tutte le aree occupate dall'uomo.⁴⁰ Inoltre tra i diversi reperti certi si osservano significativamente scarti dell'ordine di centinaia di migliaia di anni. Il fuoco comunque era senza alcun dubbio in uso presso comunità vissute durante l'ultimo periodo interglaciale. Focolari veri e propri sono presenti numerosi e costanti nei giacimenti paleolitici già a partire dalla glaciazione di Riss.⁴¹ Tracce di focolari si rinvennero in grotta negli strati di occupazione degli uomini di Neanderthal durante gli stadi iniziali dell'ultima glaciazione.⁴² Differenti sono poi le tipologie dei focolari (pavimentati, a fossa) osservabili nei diversi siti.⁴³ È proprio in base a tali differenziazioni, nonché alla complessità delle loro strutture, che può ritenersi raggiunta dall'uomo a partire da quest'epoca «una perfetta padronanza nell'utilizzazione del fuoco».⁴⁴ Padronanza non significa capacità di produzione ed è possibile che gli uomini del Paleolitico inferiore in grado di servirsi del fuoco, sapessero ancora solo «raccolgerlo». Al contrario la costante presenza di focolari in siti del Paleolitico medio e superiore prova in maniera definitiva «che gran parte dei Neanderthaliani, dei Cro-Magnon e delle popolazioni affini erano produttori di fuoco, e che utensili atti a produrlo facessero regolarmente parte del loro armamentario».⁴⁵

Rimane incerto se i primi ominidi ad avere utilizzato il fuoco in maniera sistematica fossero in grado di produrlo o si limitassero a gestirlo. Per Oakley «i primissimi *utilizzatori*» non erano «*produttori di fuoco*», ma lo conservavano a seguito di incendi provocati da eventi naturali.⁴⁶ Analoga l'opinione di Müller Karpe, secondo il quale solo a partire dal Paleolitico medio il fuoco cominciò ad essere prodotto.⁴⁷ Considerata la presenza di una industria litica si potrebbe pensare che alla scoperta del processo di produzione del fuoco si sia arrivati rapidamente e senza difficoltà osservando gli effetti della percussione di frammenti di selce contro noduli di pirite. Si tratta naturalmente di una ipotesi non verificabile né in base a documentazione archeologica né comparativa. Per Oakley fu la percussione di pirite mediante selce o quarzo il primo regolare metodo di produzione del fuoco, scoperto in seguito al casuale uso di un nodulo di pirite ferrosa come percussore per scheggiare la selce. È improbabile invece, secondo questo studioso, «che i metodi di produrre il fuoco mediante frizione potessero essere impiegati prima che la tecnologia avesse raggiunto lo stadio dell'intaglio e sagomatura mediante molatura di ossa, corna, avorio e legno, e della perforazione di tali materiali mediante la rapida rotazione di un trapano».⁴⁸

Alcuni miti sull'origine del fuoco ne attribuiscono la scoperta al-

l'osservazione di particolari fenomeni ambientali.⁴⁹ Tra questi quello dello sfregamento l'uno contro l'altro di rami che agitati dal vento finivano con il surriscaldarsi e prendere fuoco.⁵⁰ Dalla osservazione di questo fenomeno si sarebbero originati diversi sistemi che utilizzano due pezzi di legno, in genere di differenti qualità e forma, per percussione obliqua-appoggiata o circolare.⁵¹ Si ritiene comunemente, in ogni caso, che gli ominidi abbiano conosciuto un lungo stadio di semplice utilizzazione del fuoco, non essendo noti i metodi di produzione, e che per un lungo periodo essi abbiano dovuto fare affidamento su incendi spontanei o su eruzioni vulcaniche per procurarsi le prime braci per il focolare.⁵²

Allo stato attuale delle conoscenze non si è in grado in sostanza di fornire risposte definitive in ordine ai modi della conquista del fuoco e alle tecniche originarie della sua produzione. Si può solo ipotizzare che sfregamento di pezzi di legno e percussione selce contro selce o selce contro pirite figurassero fra i procedimenti inizialmente impiegati; non diversamente da quanto è dato riscontrare ancora presso alcune popolazioni di interesse etnologico.⁵³

3. Il fuoco e l'origine della civiltà

Il fuoco costituì per l'uomo un mezzo per liberare energia da sostanze organiche ottenendo risultati decisivi per la sua sopravvivenza e il suo sviluppo culturale: riscaldarsi, farsi luce, proteggersi dai predatori, cuocere i cibi. Tra i molteplici usi del fuoco si debbono ancora annoverare le sue applicazioni venatorie, la lavorazione di pietre, ossa e legnami, e più tardi, a partire dal Neolitico, il disboscamento, la cottura delle argille, la lavorazione dei metalli, del vetro, etc.⁵⁴

L'acquisizione, l'affinamento e la diffusione delle tecniche si dovettero affermare progressivamente. Nel Paleolitico inferiore o medio il fuoco venne probabilmente utilizzato per la fratturazione delle materie dure (pietra, corno di cervo) e per l'indurimento al fuoco delle armi in legno. Reperti di Torralba, di Lehringen come di altri siti dimostrano chiaramente che il fuoco era utilizzato per temperare punte di lancia di legno.⁵⁵ Nel Paleolitico superiore si moltiplicarono le utilizzazioni del fuoco: ossidazione dei coloranti, cottura di statuette di creta, riscaldamento della selce per facilitarne la scheggiatura, raddrizzamento a caldo di elementi in corno, ecc.⁵⁶ È a partire da questa progressiva padronanza delle proprietà del fuoco che si aprirà la strada alle «arti del fuoco» definitivamente affermatesi nel Neolitico e nell'Età del Bronzo.⁵⁷

È difficile valutare gli effetti della scoperta del fuoco nelle sue diverse applicazioni. Alcuni studiosi hanno avanzato l'ipotesi che soltanto nel momento in cui l'uomo giunse a possederlo regolarmente, si sia deciso a occupare stabilmente le grotte nelle ore notturne, poiché solo tale possesso gli consentiva di tenere lontani pericolosi carnivori.⁵⁸ In quanto fonte di energia luminosa, con lampade di pietra⁵⁹ e torce, il fuoco fu «la condizione necessaria all'occupazione delle grotte profonde, con gli aspetti religiosi che questo comporta fin dal Paleolitico superiore».⁶⁰ Va inoltre considerato che prima di disporre del fuoco come fonte di luce le attività dei gruppi umani si concludevano, di regola, al tramonto del sole, e che anche «il semplice fatto di aumentare la durata quotidiana di attività, la sera e il mattino, ha potuto avere ripercussioni fisiologiche importanti».⁶¹ È ragionevole pertanto pensare che la funzione del fuoco per illuminare non fosse meno importante del suo uso per produrre calore, sia ai fini dell'ampliamento e della gestione dello spazio, sia relativamente al diverso rapporto che si veniva a istituire con il corso naturale del tempo.⁶² La possibilità di convertire una realtà inagibile a causa dell'oscurità, in una condizione di piena agibilità, costituiva di fatto una ulteriore forma di dominio sulla natura, con esiti a livello ideologico non meno importanti di quelli a livello pratico.

Se le conseguenze dovute all'impiego del fuoco come fonte di luce restano comunque incerte, gli effetti della sua utilizzazione come fonte di energia calorica appaiono al contrario più sicuri. A questi ultimi gli studiosi di preistoria attribuiscono un'importanza rilevante relativamente alla «colonizzazione» delle regioni fredde.⁶³ È probabile in effetti che il fuoco abbia favorito la conquista di nuovi territori. Solo l'uso del fuoco poteva permettere «la sopravvivenza dell'uomo in zone poste oltre il limite del gelo invernale».⁶⁴ Per Phillip Tobias è la capacità di usare e controllare il fuoco ad avere consentito all'*Homo erectus* di popolare «le regioni, spesso coperte dai ghiacci, dell'emisfero settentrionale».⁶⁵ Non diversamente Coon, Arambourou e Jude, ritengono che al fuoco si deve la possibilità effettiva per l'uomo di superare l'ostacolo costituito dai climi freddi.⁶⁶ Anche secondo Oakley la diffusione dell'uomo di Neanderthal, avvenuta all'acme della glaciazione di Würm, può essere messa in relazione con la creazione di ambienti artificiali conseguente all'uso del fuoco.⁶⁷

Se certamente rilevante dovette essere l'importanza del controllo del fuoco per la sopravvivenza dell'uomo, soprattutto nell'ambiente ostile delle ere glaciali, numerose evidenze archeologiche della presenza dell'uomo in siti caratterizzati da climi rigidi, privi di tracce di uso del fuoco, inducono tuttavia a pensare che il suo pos-

sesso non fosse una condizione indispensabile per la loro occupazione. Non è possibile pertanto stabilire una connessione diretta tra la colonizzazione delle regioni fredde e il possesso del fuoco.⁶⁸ Perplexità sussistono anche in ordine al ruolo che il fuoco ebbe ai fini dell'occupazione duratura delle grotte da parte dell'uomo. Secondo alcuni autori il timore che gli animali selvaggi provavano di fronte al fuoco consentì agli uomini, oltre che a tenerli lontani, di stanarli dalle grotte. Attraverso il fuoco l'uomo non solo poteva eliminare i grandi mammiferi carnivori, ma anche tutta la flora (rovi, sterpi, etc.) e la fauna (serpenti, rane, rospi, insetti, pipistrelli, etc.) presenti nelle caverne.⁶⁹ Oakley pensa che il passaggio dall'occupazione precaria delle caverne a un insediamento stabile «può darsi rifletta l'acquisizione di conoscenze sul modo di produrre ripetutamente il fuoco».⁷⁰ Müller-Karpe, dopo aver notato che le prime testimonianze dell'uso del fuoco si trovano in genere in ripari sotto roccia o grotte, ritiene di poter asserire che «l'utilizzazione delle grotte sarebbe diventata possibile solo nel momento in cui si rese disponibile il fuoco come arma e mezzo di sicurezza contro i carnivori».⁷¹ Tuttavia in numerose grotte paleolitiche non si è scoperta alcuna traccia di fuoco. Si può pertanto supporre che inizialmente siano esistiti insediamenti in grotta da parte di gruppi che non ne conoscevano l'utilizzazione.⁷²

È sicuro che in qualità di arma offensiva il fuoco consentì un miglioramento delle tecniche di caccia ai grandi mammiferi.⁷³ Attraverso incendi di praterie o agitando torce in prossimità dei branchi, gli animali potevano essere sospinti verso trappole e recinti, o comunque luoghi ove ne sarebbe stata più facile la cattura, oppure essere stanati dai loro rifugi col fumo. Dalla osservazione degli effetti dei fuochi venatori potrebbe essere derivato l'impiego del fuoco a fini agricoli. Naturale o provocato che fosse, l'incendio offriva ai cacciatori-raccoglitori tutta una serie di vantaggi. Se la ragione primaria degli incendi intenzionali era quella di allontanare animali pericolosi, di spingerli fuori dalle tane permettendone la cattura, etc., quando il fuoco si estingueva, «le noci e i frutti che erano rimasti nascosti nel sottobosco potevano essere cercati e raccolti con maggiore facilità». Inoltre il disboscamento mediante il fuoco «creava condizioni favorevoli per alcune piante, specialmente le graminacee e i legumi che hanno bisogno della luce diretta del sole». All'esposizione al fuoco di una determinata area seguiva «un'intera sequenza di eventi. Avendo imparato a riconoscere tale concatenazione, gli umani potevano quindi compiere un passo ulteriore e provocarla intenzionalmente, creando condizioni ecologiche utili».⁷⁴

È opinione diffusa in ambito paleostorico, che l'ingresso del fuoco nelle comunità di ominidi abbia influito più o meno direttamente sulla loro evoluzione fisica e psichica. È probabile – osserva Desmond Clark – «che i cambiamenti fisiologici incredibilmente rapidi nella transizione tra il piccolo *Homo habilis* e il grande, robusto *Homo erectus*, circa un milione e seicentomila anni fa, siano connessi con fondamentali cambiamenti comportamentali, alcuni dei quali possono essere stati resi possibili dal costante uso del fuoco». ⁷⁵ Uno di questi cambiamenti è certamente la cottura degli alimenti. Essa, secondo Perlès, è l'attività umana che «ha avuto più ripercussioni sulla vita quotidiana, la patologia e lo sviluppo psichico». ⁷⁶ Al consumo di cibi cotti sono riferite tutta una serie di conseguenze sul piano anatomico che vanno dal mutamento del metabolismo alla trasformazione dell'apparato maxillo-facciale e al parallelo aumento del volume della scatola cranica. Secondo Tobias la cottura del cibo, per il minor sforzo richiesto alla masticazione, ridusse notevolmente nell'*Homo erectus* la necessità di possedere grossi denti. ⁷⁷ Per Coon il consumo di cibi cotti comporta non solo modificazioni nell'economia della masticazione ma anche della digestione e della nutrizione. La cottura infatti ammorbidendo le fibre della carne e dei vegetali e liberando succhi e aminoacidi, determina «un aumento del valore nutritivo degli alimenti nonché una diminuzione del tempo e dell'energia necessaria per nutrirsi». ⁷⁸ Di analogo parere è Oakley. ⁷⁹

Mentre non si può affermare con assoluta certezza che la cottura dei cibi abbia avuto dirette conseguenze sulla evoluzione fisica dell'uomo, è scontato che essa abbia influito in maniera decisiva sullo sviluppo culturale dell'umanità. D'altronde tutto un filone di studi tende a connettere in termini di dipendenze l'introduzione di nuove tecniche e strumenti con lo sviluppo fisico e intellettuale dell'uomo. Bock in proposito sostiene che i cambiamenti del corpo umano dalle origini ad oggi, per quanto irrilevanti, sono da correlare «a un ristretto numero di invenzioni fondamentali [...] lo sviluppo di armi e utensili da taglio, il controllo del fuoco, l'uso di ripari naturali e artificiali (compreso quel tipo di riparo portatile che si chiama vestito), e l'invenzione di modi progrediti di procurarsi il cibo quali la caccia, la pesca e, molto più tardi, la coltivazione. [...] Dunque, esiste uno stretto rapporto tra ciò che l'uomo fa e ciò che l'uomo è». ⁸⁰

Goudsblom ha inoltre osservato che la cottura del cibo oltre a offrire importanti effetti nutrizionali «influenzò anche l'organizzazione sociale e la mentalità. [...] essa divenne esclusivamente *nonché* universalmente una competenza umana che richiedeva non solo certe essenziali condizioni biogenetiche, ma anche organizzazione sociale

e trasmissione culturale». ⁸¹ Il cuocere si trasformò progressivamente in un complesso di attività molto sviluppate, lontano dalla semplice catena riflessa fame-ricerca del cibo-consumo. Il consumo di cibo cotto si affermò quale spartiacque ideologico tra mondo umano e mondo animale. ⁸² Non è casuale che Claude Lévi-Strauss abbia sottolineato la presenza implicita nei miti della doppia opposizione crudo *vs* cotto, natura *vs* cultura: «L'asse che unisce il crudo e il cotto è caratteristico della cultura, quello che unisce il crudo e il putrido è della natura, giacché la cottura compie la trasformazione culturale del crudo, come la putrefazione ne è la trasformazione naturale». ⁸³ È altrettanto significativo che nelle società con differenziazione interna più accentuata e gerarchia più complessa, le abitudini culinarie e le modalità di consumo del cibo siano diventati progressivamente tratti identificanti e distintivi di stratificazioni sociali e culturali. ⁸⁴

Bachelard, in una diversa prospettiva, ha sostenuto il valore non meramente alimentare del cibo. Rispetto ad esso il suo valore gastronomico appare infatti obliterante. ⁸⁵ Negli utilizzi del fuoco – egli pensa – *il piacevole supera l'utile*. Ha torto pertanto Frazer quando sostiene che la nutrizione con cibi cotti ha favorito il dominio dei gruppi che ne godevano, in quanto più forti, su coloro che non lo conoscevano. «Prima di questa forza reale, materializzata, che proviene da una assimilazione digestiva più facile, bisogna porre – scrive Bachelard – la forza immaginata, prodotta dalla coscienza del benessere, della festa intima dell'essere, mediante il consapevole gradimento. La carne cotta rappresenta anzitutto la putrefazione vinta. Essa è, con la bevanda fermentata, il principio del banchetto, cioè il principio della società primitiva». ⁸⁶ Il dissenso tra i due autori è giustificato dal loro diverso punto di vista. Bachelard privilegia la sfera psicologica, Frazer quella sociale. La contrapposizione tra le due è comunque denunciata nella sua arbitrarietà dall'indissolubile *continuum* in cui esse vivono e si esprimono *in obiecto*. In ogni caso il "banchetto", o ciò che con questo termine metaforicamente si intende indicare, non è il principio della società ma uno dei momenti in cui la società, primitiva e non, rappresenta e celebra se stessa. Le implicazioni antropologiche dell'uso di cibi richiedenti una preparazione culinaria e un consumo socialmente organizzato sono pertanto più complesse rispetto a quanto suggerito dai due studiosi. Esse vanno riferite per essere correttamente intese, prima che a fatti appartenenti alla sfera della manifestazione, alle strutture profonde dello *schema*, costitutive del nodo indissolubile società-cultura reso attivo dalla comunicazione.

Il fuoco, come focolare, è centro di aggregazione e socializzazione. Aldilà dei suoi usi strumentali è «un elemento di suggestione e coe-

sione per la famiglia e il gruppo umano». ⁸⁷ Intensifica la comunicazione e la solidarietà. ⁸⁸ Nello stesso tempo in quanto referente primario della vita sociale ne è anche centro assiologico. Una colonna di fumo che sale dall'apertura del tetto di un tempio, di una casa, di una tenda simboleggia l'*axis mundi*. In quanto tale il focolare, dove il fuoco si eleva in fiamme e fumo verso l'alto, aggiunge alla bidimensionalità del piano la dimensione verticale, la linea che si protende verso le regioni uraniche sede delle divinità. È presso il fuoco che si recita la preghiera, si celebra il rito, si offre un sacrificio. È attraverso il fuoco, dunque, che l'uomo comunica con gli dèi. ⁸⁹

L'ingresso del fuoco nella sfera umana determina dunque un cambiamento radicale della visione del mondo. È una «grande scoperta» che come tutte le grandi scoperte, metallurgia, agricoltura, calendario, ha influito in maniera determinante sulla evoluzione mentale dell'uomo. ⁹⁰ La luce del fuoco serve a illuminare e dunque a combattere il tempo naturale. Consente di strutturare un tempo umano, sconvolgendo il susseguirsi delle attività domestiche e tecniche, connesse all'avvicinarsi del giorno e della notte, della stagione calda e di quella fredda. Diviene regolatrice e nello stesso tempo riformulatrice del rapporto dell'uomo con il mondo. La portata degli esiti derivati dall'impiego del fuoco è messa bene in evidenza da Eliade a proposito della metallurgia: «In realtà, con ogni nuova scoperta fondamentale, l'uomo non si limita ad ampliare la sfera delle sue conoscenze empiriche e a rinnovare i suoi mezzi di sostentamento; egli scopre altresì un nuovo livello cosmico, *sperimenta* un altro ordine di realtà. [...] In altri termini, la metallurgia – al pari dell'agricoltura, ecc. – induce sintesi mentali che trasformano radicalmente la condizione umana modificando l'immagine che l'uomo si costruisce del Cosmo». ⁹¹

Le osservazioni di Eliade riguardo alle profonde modificazioni ideologiche conseguenti ad alcune scoperte, pongono un problema che ha richiamato l'attenzione di alcuni studiosi. È una coscienza evoluta che già riflette sui fenomeni a percepire il valore di un elemento o è il casuale entrare in possesso di questo che determina un successivo sviluppo intellettuale? Secondo Müller-Karpe la «capacità di riflessione che contraddistingue la natura umana è, nella sua genesi iniziale sotto l'aspetto di un primordiale risvegliarsi dell'Io, qualcosa di indipendente e di primario rispetto a mutamenti nella costituzione fisica e nelle capacità tecniche». ⁹² L'incendio conseguente alla caduta di un fulmine non è di per sé sufficiente a determinare l'utilizzazione del fuoco da parte dell'uomo. Questa possibilità è offerta da una predisposizione esclusiva della natura umana. Se compariamo tra loro le

manifestazioni culturali del Paleolitico inferiore a noi note «possiamo affermare che, nella prima fabbricazione di utensili, la via che collega lo scopo proposto al manufatto finito attraverso la materia prima fornita dalla natura appare relativamente breve; mentre l'impresa di Prometeo presuppone non solo una maggior misura di volontà razionale con una intelligenza differenziata, ma soprattutto una più caratterizzata forma di coscienza». ⁹³

Il problema è mal posto. È evidente che l'esperienza anche casuale di un fenomeno fa assumere a esso significato solo se viene percepito da una coscienza in grado di coglierne le connessioni con altri fatti e quindi di intenderne i probabili sviluppi e impieghi. Altrettanto evidente è che questi fatti esistono solo in quanto già sperimentati. Si tratta di un processo unico, articolabile in un prima e un poi legittimi in termini logici, ma inesistenti a livello ontologico. La dicotomia: coscienza *vs* esperienza, quando utilizzata per rispondere a interrogativi come quello in discussione, è pertanto scientificamente inadeguata, se non altro perché nella realtà non esistono l'una indipendentemente dall'altra. ⁹⁴

Per perimetrare la specificità dell'uomo rispetto al mondo animale e ai suoi progenitori, l'utilizzazione del fuoco risulta in sostanza decisiva. I primi attrezzi di pietra scheggiata, i ciottoli incavati, per quanto primitivi siano, rappresentano certamente un progresso tecnico innegabile rispetto alle produzioni animali. La fabbricazione di un attrezzo di pietra scheggiata impone l'impiego di un altro attrezzo, il percussore, mentre gli strumenti animali sono sempre ottenuti senza attrezzi intermedi. Si chiede pertanto Facchini: «le pietre scheggiate di 2,5-3 milioni d'anni fa esprimono realmente progettualità, come si riconosce al livello di *Homo habilis* o possono collocarsi ancora su un piano pre-culturale? Quando una possibile lavorazione litica diventa di per sé sufficiente per essere interpretata come attività umana?». ⁹⁵ Per Perlès distinguere l'uomo dalle altre specie animali sulla base dei suoi primi manufatti non è conducente. In realtà l'evoluzione delle tecniche registra una rottura radicale, solo quando «si produrranno delle vere innovazioni tecniche» in diretta connessione con l'uso del fuoco, «che faranno del dominio tecnico un dominio esclusivamente umano». ⁹⁶ L'utilizzazione del fuoco non è da intendere infatti come una «progressione», rispetto al mondo animale, ma come una «rottura radicale»: il punto di partenza di un processo evolutivo delle tecniche indissociabile dallo stessa evoluzione umana. ⁹⁷ Se l'attitudine che contraddistingue la cultura può riconoscersi nelle capacità di astrazione, «in atteggiamenti nuovi, coscienti e creativi di fronte alla natura e all'ambiente», ⁹⁸ la scoperta del fuoco è non so-

lo volano di un'evoluzione tecnica altrimenti inattuabile, ma anche un'alba che segna la percezione esclusivamente umana del mondo e conseguentemente la sua riproposizione simbolica.

4. Il fuoco nell'universo magico-religioso primitivo

Quanto noi conosciamo della religione è desumibile per il passato essenzialmente dalle testimonianze scritte (testi mitologici, libri di preghiera e prescrizioni rituali, raccolte di precetti religiosi e formule magiche, etc.). Solo attraverso questi documenti, oggetti, edifici, immagini comunicano funzioni e messaggi che trascendono la loro mera esistenza fisica. In assenza di questi, è il caso della preistoria, pare impossibile fare un discorso sulla forma e sulla sostanza dei comportamenti religiosi. Nonostante un lavoro di decenni e le più sofisticate tecniche di indagine non sembra che si possa andare per le fasi arcaiche oltre il riconoscimento di un generico senso del sacro, di una religiosità non enucleabile e definibile. Selci scheggiate, resti ossei, tratti segnati sulle pareti delle caverne, sepolture intenzionali, sono queste le uniche chiavi che lo storico e l'antropologo possiedono per accedere alla percezione di una qualche pratica religiosa relativamente ai primi uomini.⁹⁹

Sono solo congetturabili l'esistenza e la natura di credenze religiose e magiche, così come di qualsiasi altro fatto che trascenda l'ordine materiale. Se è complessa l'interpretazione dei comportamenti non immediatamente utilitari dell'uomo preistorico, ancor di più è «penetrarne il suo universo simbolico». Esistono tuttavia reperti, seppure frammentari e disomogenei, che sembrano escludere esigenze direttamente legate alla sopravvivenza, alla difesa, al sostentamento, insomma alla sfera materiale. È il caso della presenza dell'ocra rossa in sepolture riferibili all'uomo di Neanderthal.¹⁰¹ Dati di questo tipo devono comunque essere valutati con cautela poiché non ogni atto non utilitario e non riferibile a esigenze del quotidiano può collocarsi entro la categoria delle credenze e delle pratiche religiose o magiche.¹⁰² Fra l'evidenza della sepoltura formalizzata e una qualche forma di culto dei morti non v'è una connessione inoppugnabile. Altre motivazioni possono aver suggerito comportamenti che noi tendiamo a collocare con troppa facilità nella sfera religiosa. Peraltro, come osserva Leroi-Gourhan, la distinzione «tra "naturale" e "sovranaturale" si è imposta alle nostre menti solo al termine di una dicotomia plurisecolare. Fisica e metafisica non sono separate in quanto tali nel pensiero primitivo, il mondo è vissuto come una realtà continua». ¹⁰³

Se difficile è valutare nella sua completezza l'importanza del fuoco

ai fini dell'evoluzione dell'uomo, ancor più difficile è in sostanza enucleare il ruolo nella genesi delle prime forme di religiosità.¹⁰⁴ Dando comunque al termine religione un senso assai ampio, la comparsa di comportamenti religiosi in seno a gruppi umani può ritenersi attestata ancor prima del Paleolitico superiore. In tale cornice l'ipotesi che il fuoco abbia assunto sin dalle origini un valore simbolico, secondo Perlès, non può essere esclusa.¹⁰⁵ Il fuoco trasforma, muta la materia irreversibilmente. Dalla materia grezza si genera, attraverso il lavoro dell'uomo, materia ordinata. Il fuoco, come l'eroe del mito, converte il *continuum* della natura nel *discretum* della cultura, il *caos* nel *cosmos*. L'attribuzione di un valore simbolico al fuoco fin dalle prime fasi della civiltà è pertanto da ritenere non possibile, come pensa Perlès, ma ragionevolmente sicura.

Testimonianze plausibili di un uso del fuoco a fini rituali sono l'associazione di un focolare con depositi non bruciati e la combustione di oggetti e materiali non utilizzati di consueto per alimentare le fiamme.¹⁰⁶ In alcuni giacimenti è sembrato inoltre possibile mettere in relazione il fuoco con le sepolture.¹⁰⁷ Breuil e Lantier, ad esempio, segnalano diverse sepolture paleolitiche in associazione con i focolari.¹⁰⁸ Tra queste la sepoltura di un adolescente nella grotta di Hoteaux (Ain), il cui corpo giaceva sul focolare disteso sul dorso e disposto «in un letto di ocra rossa, particolarmente spesso sulla testa e la fronte». ¹⁰⁹ Focolari dunque erano prossimi ai luoghi d'inumazione, ovvero gli scheletri erano distesi su letti di cenere o da essa coperti. In altri casi si può parlare di vera e propria cremazione. Questi ritrovamenti consentono di ipotizzare che i defunti fossero stati intenzionalmente posti a contatto con il fuoco.¹¹⁰ La maggior parte delle attestazioni di tali pratiche è riferibile a insediamenti relativi all'*homo sapiens* evoluto. Sono tuttavia documentate pratiche analoghe presso gruppi umani più arcaici. Gordon Childe ricorda in proposito come alcune sepolture neandertaliane «talvolta sono poste vicino ai focolari come nella speranza che il calore del fuoco restituisca al freddo cadavere il calore della vita». ¹¹¹ Anche secondo Wernert lo scopo era quello di «procacciare al defunto il conforto del calore domestico». ¹¹² I reperti presi in esame non consentono tuttavia di definire con sicurezza il ruolo assolto dal fuoco.¹¹³ Al di là delle incertezze funzionali, destinate a rimanere tali, sono state le sue stesse proprietà – distruzione, calore, luce – ad averne comunque favorito l'integrazione in una percezione simbolica della realtà.

5. La tecnica e il sacro

Nel I secolo d. C. Plinio il Vecchio scriveva che quasi nessun risultato poteva essere ottenuto senza l'ausilio del fuoco.¹¹⁴ Al fuoco si

accompagnano nuove e numerose possibilità di lavorazione della materia, oltre che l'ottenimento stesso di nuovi materiali (la terracotta, il metallo, il vetro). La cottura del vasellame e la metallurgia sono conosciute e largamente praticate già dalle prime grandi civiltà come la mesopotamica e l'egiziana. Accanto allo sviluppo di queste tecniche si osserva il fiorire di divinità loro preposte e/o dotate di specifiche competenze a esse connesse. D'altro canto la metallurgia e la cottura delle argille come la più parte delle antiche tecniche che richiedono trasformazioni della materia mediante il fuoco, si prestano molto meglio a una lettura magica rispetto a quelle in cui il lavoro semplicemente manuale ne comporta solo la utilizzazione.¹¹⁵

Nell'antichità, non diversamente dalle attuali società etnologiche, le tecniche non erano saperi pratici neutri. Venivano ricondotte sempre a una percezione sacrale della realtà e accompagnate da riti che le riferivano all'ordine dell'universo. Questi si fondavano su procedure i cui principi, sostanzialmente analogici, si integravano in una rappresentazione della realtà all'interno della quale agivano divinità, spiriti e demoni.¹¹⁶ La più antica concezione che gli uomini avevano della metallurgia è quella di una pratica magica, sentita come aspetto di un complesso sistema mitico. Eloquentemente in questo senso il testo di una tavoletta del VII sec. a. C., proveniente dalla biblioteca di Assurbanipal. Il procedimento da seguire per produrre del metallo viene così indicato: «*Se tu vuoi porre le fondamenta di un forno di pietra [da minerale], scegli un giorno appropriato in un mese favorevole e posa le fondamenta del forno. Non appena si è orientato il forno e tu ti sei messo all'opera, metti gli embrioni divini [ingredienti della fusione] nella camera del forno, - nessun crogiuolo deve entrarvi, nessuna cosa impura deve essere posta davanti ad essi, - cospargi davanti ad essi il sacrificio consueto. Se tu vuoi mettere la pietra nel forno, offri un sacrificio davanti agli embrioni divini, metti un bruciaprofumi con del cipresso, cospargi la bevanda fermentata (kurunnu), accendi il fuoco sotto il forno, e poi introduci la pietra nel forno. Le persone che ammetterai vicino al forno devono prima purificarsi, e solo dopo potrai lasciare che si avvicinino al forno. Il legno che tu brucerai nel forno sarà un grosso sarbatu [gelso?], un tronco quru scorticato, che non abbia fatto parte di una zattera [fascio di tronchi trattenuti da una cinghia], e che sia stato tagliato nel mese di ab; è questo legno che va impiegato nel tuo forno.*»¹¹⁷ Si tratta in sostanza di una metallurgia nella quale gli aspetti pratici si accompagnano e si confondono con procedure magico-religiose ritenute altrettanto necessarie per la buona riuscita del procedimento tecnico.¹¹⁸

Il fabbro e, prima di questi, il vasaio, per mezzo del fuoco creavano qualcosa di diverso rispetto a quanto esisteva già in natura. Es-

si apparivano pertanto possessori di una forza misteriosa in grado di trasformare la realtà. «È questa la ragione per cui già le culture più arcaiche immaginavano lo specialista del sacro - lo sciamano, l'uomo di medicina, il mago - come un "signore del fuoco"». ¹¹⁹ Coloro che dominano il fuoco, lo manipolano e attraverso esso trasformano la materia, sono in sostanza avvertiti diversi dagli altri, detentori di uno statuto speciale. Essi possiedono saperi e poteri dai quali i più sono esclusi; una scienza esoterica, iniziatica, magica la quale è connessa al controllo di forze trascendenti. Diffuso il binomio operatori del fuoco-operatori magici, dotati di poteri, comunque pericolosi, sia che trattino fuochi visibili come quello della forgia, sia che operino attraverso fuochi nascosti che cuociono la materia, che la fanno «maturare» come quello del ceramista, sia che, come il carbonaio, traggano dal fuoco la stessa «quintessenza d'una natura vegetale vivente trasformata in sostanza incorruttibile e ignifera». ¹²⁰ Ecco perché fabbri e vasai in seno alle diverse culture, in ogni luogo e in ogni tempo, hanno rivestito statuti sociali e simbolici particolari, spesso marginali, apparentemente assai diversificati ma sempre circondati da un'aura di sacralità.

L'intima relazione con il fuoco, con i metalli e con la loro misteriosa lavorazione rende i fabbri «esseri iniziatici per eccellenza, depositari di segreti, conoscitori di un'arte fonte di saggezza (com'anche di distruzione), custodi di beni sconosciuti (come i tesori nascosti). In alcuni tratti il fabbro richiama la mitica figura dell'uomo selvatico, genio del bosco che, come il fabbro, svolge un incarico prevalentemente pedagogico ed è depositario di verità, di segreti utili, un eroe culturale». ¹²¹ In diverse culture il fabbro è un demiurgo che forgia l'universo o costruisce opere uniche. Efesto è autore di opere mirabili quali il carro del sole, la corazza di Diomede, lo scudo di Achille, lo scettro e il trono di Zeus, il suo stesso fulmine. ¹²² Nell'antica Grecia i metallurghi erano considerati detentori di segreti che mettevano in opera grazie alla collaborazione con potenze misteriose. ¹²³ «I fabbri, che estraggono il metallo dalle viscere della terra, sono esseri che regnano su ciò che sta sotto la crosta della terra». ¹²⁴ I Cabiri, figli di Efesto e di Cabiro, che erano considerati dai Greci geni dei vulcani, «in certi casi avevano aspetto di nani, lavoravano i metalli con molta maestria, erano considerati esseri ctoni, in contatto con l'Ade, che appunto ha la sua sede in luoghi vicini ai metalli nascosti nelle profondità della terra. [...] Ancora in Grecia, erano nani i Cureti, lavoratori di metalli e padroni del fulmine». ¹²⁵ Nel mondo germanico si dice che gli dèi al principio dei tempi lavorarono come fabbri. Se l'operatore del fuoco, in primo luogo il fabbro, è in contatto con il mondo divino, lo è anche con i suoi rappresentanti più ambi-

gui, pericolosi, con le potenze inferi, gli oscuri demoni che abitano le profondità della terra. È merito dei nani, abitanti delle dimore sotterranee, l'aver forgiato il martello del dio Thór, l'anello e la lancia di Odino, i monili di Freysa, le spade degli eroi.¹²⁶

È significativo che gli Zigani, tra le cui attività tradizionalmente rientra quella metallurgica, siano stati ritenuti da un lato causa di numerosi incendi, dall'altro dotati del potere di arrestare la devastante avanzata del fuoco.¹²⁷ Di fatto «Come gli sciamani, anche i fabbri sono ritenuti "signori del fuoco". Anche il fabbro è considerato, in certe zone culturali, come eguale se non addirittura superiore allo sciamano».¹²⁸ La prossimità dei fabbri a sfere extraumane, tanto divine quanto demoniache, è denunciata anche da numerosi miti e leggende. Nella versione toscana di un testo assai noto, la *Navigatio Sancti Brendani*, questo rapporto è reso esplicito: «Essendo andati co 'l vento nelle parti d'Acquilonone eglino viddono una isola la quale era tutta piena di pietre grandi ed era molto una sozza isola e non v'è né albori né foglie né erbe né fiori né frutti, ma tutta era piena di fucine e di ferrari; e ogni fucina aveva el suo ferraro, aveva tutti e' suoi ferri che al ferraro s'appartiene, le sue fucine ardevano a modo d'ardentissime fornaci e ciascuno martellava per sè gran forza e con tanto romore che se non fosse altro Inferno quel sarebbe paruto troppo».¹²⁹

Il simbolismo del fuoco

1. Aspetti generali

La scoperta del fuoco inaugura una nuova dimensione dell'esistere, determinando una nuova percezione e un diverso uso del tempo e dello spazio, aprendo la strada a nuove tecniche, imponendo la riorganizzazione dei rapporti sociali.¹³⁰ Dal momento in cui il fuoco diviene compagno irrinunciabile dell'uomo cominciano a sorgere interrogativi sulla sua provenienza e sulla sua natura. Si dà inizio a un processo mitopoietico che esita in un'enorme massa, solo apparentemente confusa se non contraddittoria, di storie mitiche e di pratiche rituali. In questo mondo multiforme e polisemico è dato riscontrare tuttavia taluni tratti comuni, sia relativamente alle modalità del rapportarsi all'elemento, sia alle astrazioni intellettuali attraverso cui queste si sono espresse.

Fin dal primo schiudersi del pensiero all'umana rappresentazione del mondo l'uomo ha prodotto simboli. Attraverso essi ha discretizzato l'omogeneità indefinita del vivente organizzandola in sistemi di segni e dotando così di senso l'universo e se stesso come parte inscindibile di esso. L'uso di sistemi di classificazione simbolica basati essenzialmente sull'opposizione di simboli qualitativamente connotati si riscontra presso tutte le culture. Questo sistema di opposizioni, generalmente binario e in ultimo riconducibile alla contrarietà: vita vs morte, compenetra tanto le concezioni cosmologiche di numerose società arcaiche e civiltà antiche, quanto la loro organizzazione.¹³¹ Di fatto «l'umanità - scrive Zwi Werblowsky - ha sempre percepito e strutturato il mondo (cosmo, società, sistemi di valori) in opposizioni dualistiche, cioè "binarie": maschio-femmina, destra-sinistra, cielo-terra, giorno-notte, sacro-profano, esogamia-endogamia, ecc.».¹³² Questa evidente attuazione di una delle procedure del pensiero, a livello metafisico e etico è venuta a concretarsi in dicotomie quali spirito-materia, anima-corpo, puro-impuro, su cui si è definito lo statuto assiologico di talune grandi civiltà. A proposito

della visione del mondo greca, Lloyd ha ricordato che opposizioni naturali come destra e sinistra, maschio e femmina, luce ed oscurità, sopra e sotto, venivano associate a categorie religiose come puro e impuro, benedetto e maledetto assumendo così una forte valenza simbolica.¹³³

Il fatto è assai complesso. Il simbolo, partendo da un oggetto o fenomeno concreto, lo supera e trascende, attraverso richiami che oltrepassano la sua fisicità e ne amplificano enormemente il significato, tessendo una trama, interna (tra i diversi significati) e esterna (con altri simboli), talora inestricabile. Nessun simbolo è frutto di scelte arbitrarie. Sempre e comunque è intimamente connesso a ciò che intende manifestare, a un incrocio di esperienze concrete e percorsi mentali spesso difficilmente ricostruibili. Daltronde mai i simboli sono riducibili a un valore definito e unico. L'ambiguità è di fatto un loro connotato. Il valore simbolico del fuoco è in ogni caso certamente polisemico. Individuato positivamente come simbolo di vita, è associato su diverse isotopie a una serie di opposizioni: sole *vs* luna, giorno *vs* notte, luce *vs* oscurità, calore *vs* gelo, cotto *vs* crudo, cultura *vs* natura. È foriero però anche di dolore, distruzione e morte. In una suggestiva pagina Gaston Bachelard ha scritto che il fuoco: «Tra tutti i fenomeni è veramente il solo che possa ricevere in modo così chiaro i due valori contrari: il bene ed il male. Splende in paradiso. Brucia all'inferno. È dolcezza e tortura. È cucina e apocalisse[...] È un dio tutelare e terribile, buono e cattivo. Può contraddirsi: è dunque uno dei principi di spiegazione universale».¹³⁴

Perlès ha osservato che miti, racconti e discorsi sull'origine del fuoco tracciano quasi tutti una storia in tre tempi. Vi fu un'età in cui «l'antenato dell'uomo ignorava l'uso del fuoco, seguita dall'età in cui l'uomo, avendo addomesticato il fuoco selvaggio, lo conserva a partire dalle braci raccolte in incendi naturali».¹³⁵ A tale fase segue quella in cui l'uomo si impadronisce dei metodi di produzione del fuoco e può finalmente disporre a suo piacimento. Questo succedersi di fasi ben distinte, che peraltro è ricalcato da alcune teorie sulla "scoperta" del fuoco, resta pur sempre inscritto in una visione mitica di un fatto storico il cui svolgimento è destinato a sfuggirci. Piuttosto i miti sull'origine del fuoco lasciano intuire i processi mentali stimolati nell'uomo dal suo rapporto con questo elemento. Se il confronto tra questi miti ne evidenzia la grande varietà, allo stesso tempo infatti testimonia l'unità di pensiero ad essi sottesa. Tanto numerosi quanto vari, i miti sull'origine del fuoco presentano alcune caratteristiche comuni assai significative. Da numerosi miti, per esempio, risulta la stretta connessione tra fuoco e cibo cotto. A questi sembra sottostare

CRUDA/COTTO SEMOCUP/DOMESTICO
UOMO/BESTIA

l'idea che è solo attraverso il possesso del fuoco, per le sue virtù culinarie, gli uomini sono divenuti veramente umani.¹³⁶ Altro tratto ricorrente è quello di presentare il fuoco come realtà estranea alla sfera umana. La sua appropriazione non è allora pensata come una scoperta, ma considerata una conquista raggiunta a danno di potenze superiori, non-umane (animali, spiriti, divinità), il più delle volte ricorrendo al furto, o a qualche stratagemma.¹³⁷ Comportamenti questi che, tuttavia, non restano impuniti. L'acquisizione del fuoco domestico ha come contropartita, per esempio, la perdita dell'immortalità per tutto il gruppo sociale.

Nella sua raccolta di miti sull'origine del fuoco Frazer¹³⁸ riporta numerosi esempi, provenienti da diverse aree culturali, che mostrano chiaramente come il fuoco venga considerato un elemento prezioso per la specie umana, ottenuto per cause fortuite o attraverso un inganno perpetrato ai danni dell'originario detentore. Esistono anche diversi miti che presentano la conquista del fuoco come opera di un semidio, o comunque di un essere soprannaturale, oppure di un animale.¹³⁹ Per esempio presso numerose culture il fuoco è isomorfo ad alcune specie di uccelli, esseri che si muovono liberamente tra mondo terrestre e mondo celeste, considerati igniferi o pirogeni.¹⁴⁰

A fondamento dei diversi e opposti significati simbolici assunti dal fuoco anche all'interno di una stessa cultura, stanno certamente l'osservazione dei differenti effetti della fiamma, insieme alle esperienze derivate dalla sua produzione e gestione. Come Carl-Martin Edsman ha fatto giustamente osservare, il simbolismo del fuoco e i suoi riti «sono radicati in esperienze pratiche degli esseri umani e da esse traggono origine».¹⁴¹ Già sul piano culturale-ergologico l'esperienza del fuoco è ambivalente. Il fuoco è una presenza che modifica profondamente la vita individuale e sociale in senso utilitario, ma trascina con sé anche distruzione, rovina, morte.¹⁴² Il principio informatore della cultura del fuoco sta pertanto nella capacità di controllarne costantemente l'energia. Se sfugge all'uomo, rompendo il sottile equilibrio su cui si regge il patto tra l'uomo e la fiamma, patto che è anche tra l'uomo e gli dèi, il fuoco acquista un potere incontrollabile.

In tutte le produzioni dell'immaginario umano e in particolare nelle rappresentazioni magico-religiose, il fuoco di fatto assume in modo esplicito diverse e, almeno apparentemente, contraddittorie significazioni. A leggere le pagine dedicate al simbolismo del fuoco dalle principali enciclopedie e dai diversi dizionari dei simboli e delle religioni, si rimane colpiti dall'abbondanza di materiali mitico-rituali,

delle più diverse epoche e culture, attestanti la molteplicità dei significati riferibili al fuoco.¹⁴³

Realtà estranea al gruppo umano, soprannaturale, sottratta agli dèi, il fuoco è vissuto come un elemento carico di ambigua potenza. Da un lato distrugge dall'altro purifica, dona la morte e rappresenta una forza vitale; monda i corpi, animati e inanimati, dei loro peccati e delle loro lordure, caccia e tiene lontani tutti gli esseri nefasti: spiriti, streghe, demoni.¹⁴⁴ Distruttivo è il suo effetto immediato. Disintegra la struttura altamente organizzata delle sostanze organiche e le riduce irreversibilmente in cenere e fumo. A parere di Giacomo Devoto prima ancora dei pregi tecnici che ne poteva trarre, l'uomo ha visto nel fuoco una forza viva «che sublima l'essenza più vera delle cose, taglia la strada a esseri malvagi, distrugge sostanze pericolose», e i fuochi che ancora oggi vengono ritualmente accesi sono esito di questa antica credenza nel fuoco come essere vivente che tiene lontani i demoni e fertilizza la terra.¹⁴⁵ Nell'antico Egitto la fiamma simboleggiava la forza pura che dissipa il potere di Seth e distrugge il male.¹⁴⁶ La forza del fuoco proteggeva dunque contro il rischio del negativo. Recita un inno vedico: «i cattivi sono scacciati da Agni. Agni che fiammeggia con sì vivo splendore, Agni l'immortale, il luminoso, il purificante, l'adorabile».¹⁴⁷ Il fuoco è un potente agente terapeutico. Oltre a bruciare e annientare il male nelle sue diverse forme, combatte le malattie, sovente concepite come opera di spiriti malvagi. In area indo-iranica Agni è detto il liberatore, colui che, al pari del sole, uccide i demoni delle tenebre con la sua luce e fuga le malattie,¹⁴⁸ mentre il dio del fuoco Atar, figlio di Ahura Mazda, è considerato il nemico per eccellenza della malattia e della morte. In tutto il mondo arabo, in Medio Oriente e in Nord Africa, si accendono ritualmente falò, su cui bruciano anche erbe aromatiche, allo scopo di tenere lontani i demoni.¹⁴⁹

Wittgenstein ha osservato: «Che il fuoco sia stato usato a scopo di purificazione è chiaro. [...] Il fatto che il fuoco distrugge totalmente, a differenza della distruzione che viene portata lacerando, colpendo, ecc.: questo deve avere colpito gli uomini».¹⁵⁰ Si racconta che i primi coloni d'Islanda avessero trovato l'isola abitata da una moltitudine di spiriti malvagi e che poterono finalmente sbarazzarsene solo dopo aver recato delle torce accese intorno ai loro insediamenti.¹⁵¹ D'altro canto un chiaro valore purificatorio hanno numerosi riti che prevedono il passaggio o il salto di fiamme. Il fuoco è insieme all'acqua, tra i principali mezzi per i riti di purificazione.¹⁵² In Festo si rende esplicito che fuoco e acqua sono le forze cooperanti d'ogni creazione e, allo stesso tempo, gli elementi cardine d'ogni purificazione:

«*aqua et igni tam interdici solet damnatis, quam accipiunt nuptae, videlicet quia hae duae res humanam vitam maxime continet. Itaque funus prosecuti redeuntis ignem supergradiebantur aqua aspersi, quod purgationis genus vocabant suffitionem*».¹⁵³ (cfr. *infra*, II. 4).

Se il fuoco purifica, niente di impuro pertanto deve entrare in contatto con esso.¹⁵⁴ L'esigenza di mantenere puro il fuoco sacro si legge in tutta evidenza nelle prescrizioni culturali dell'*Avesta*. Nessuna mano umana può toccare e, nessun respiro contaminare il fuoco sacro custodito nella parte più sacra del tempio la stanza del fuoco. E per questo che il sacerdote nel corso dei servizi sacri porta i guanti e una fascia sulla bocca. Egli tocca le braci e alimenta la fiamma con legna odorosa tramite pinze e cucchiaio ritualmente purificati.¹⁵⁵ Per i Romani il fuoco degli altari deve essere mantenuto puro: «*Scortea non illi fas est inferre sacello, / Ne violent puros exanimata focos*».¹⁵⁶ Non a caso le Vestali, custodi del sacro focolare cittadino, dovevano conservarsi caste.¹⁵⁷ Esiodo raccomanda che si presti rispetto al focolare domestico: «*Non mostrare, in casa, vicino al focolare i genitali inzozzati di seme, ma guardatene!*».¹⁵⁸ Nel mondo iranico, dove il fuoco è mezzo di comunicazione con Ahura Mazda e va mantenuto sempre puro, esso non può essere impiegato, come avviene in India, per la cremazione perché resterebbe inquinato dall'impurità del cadavere. Significativamente proprio in India non si possono cremare i morti di vaiolo e le donne decedute durante il periodo mestruale.¹⁵⁹

All'aspetto purificatore sono legate le rappresentazioni del fuoco come verità e conoscenza in quanto la fiamma pura e luminosa annienta l'ignoranza e la menzogna, fuga ogni illusione.¹⁶⁰ Negli *Oracoli caldaici*, sopravvissuti soltanto per frammenti e oggetto di esegesi fin dall'epoca di Porfirio, la conoscenza suprema che si nutre della speranza del ricongiungimento con l'igneo principio creatore è un processo di illuminazione: «*speranza ti nutra colma di fuoco*» (fr. 47), «*il mortale che si accosterà al fuoco avrà luce*» (fr. 121).¹⁶¹ È significativo che la concezione della conoscenza come sorgente di luce e calore si ritrova anche in Africa, per esempio presso le popolazioni Bantu.¹⁶²

La fiamma può dunque simboleggiare potere e forze spirituali, trascendenza e illuminazione.¹⁶³ Raggiungere la conoscenza significa uscire dall'oscurità e dal gelo delle tenebre dell'ignoranza. Questo concetto è riassunto nella vicenda del Buddha. Egli è infatti l'Illuminato. Il suo fuoco è la saggezza che brucia l'errore. «*Le Mahāvākya Upanishad, l'Upanishad della Grande Parola, [...] non insegnano forse analogamente che l'origine della nonscienza risiede nelle tenebre e che il sapere dell'anima universale è il sole e Vishnu?*».¹⁶⁴ Il Buddha è l'illuminato anche perché «prima di raggiungere la *Bodhi*, il Risve-

glio/l'Illuminazione, egli aveva ricevuti l'insegnamento di due *guru* che professavano appunto la dottrina delle *Upanishad* e che i suoi primi discepoli – quelli che avrebbero fondato la sua religione – avevano loro stessi seguito lo stesso insegnamento. Perché stupirsi allora che tutti i discepoli e fedeli di Buddha gli abbiano attribuito ben presto senza dubbio, oltre ai caratteri di Grande Uomo cosmico, quello di avere una natura ignea, luminosa e solare?». ¹⁶⁵ L'Illuminato non a caso è rappresentato spesso circondato da fiamme e raggi di luce e analogamente la colonna di fuoco è tra i suoi simboli aniconici. D'altra parte nella sua iconografia si innestano motivi relativi a divinità del sole e del fuoco di preesistenti sistemi religiosi.

Il fuoco terrestre, concepito come emanazione del fuoco celeste, è spesso associato al sole e ne detiene il potere generativo e vivificante, la forza e l'energia. È simbolo di rinascita e di rinnovamento della vita. È intimamente legato alla fecondità della terra, degli animali, degli uomini. Molti rituali che prevedono il contatto con la fiamma, oltre a essere sostenuti dalla credenza nelle sue virtù purificatrici, fanno riferimento alla sua capacità di accrescere o stimolare la potenza sessuale. Il fuoco, in quanto calore vitale, è dunque anche seme, sperma. ¹⁶⁶ L'accensione di un fuoco è equiparata alla copula, alla generazione di un figlio. Sovente nella mitologia che concerne l'origine del fuoco si racconta della sua conservazione all'interno del sesso femminile. ¹⁶⁷ Il calore del fuoco è metafora letteraria della passione. ¹⁶⁸ È dunque simbolo dell'amore e del desiderio che infiammano e consumano: fuoco e fiamma possono allora rappresentare il cuore ¹⁶⁹ (cfr. *infra*, II. 7).

Nel mondo indoeuropeo la presenza della divinità nella casa è sentita anzitutto attraverso il fuoco domestico. In esso risiedono i Lari demoni della famiglia, avi eroizzati della comunità. ¹⁷⁰ Il fuoco del focolare domestico, quale centro della casa, simboleggia la vita e la salute della famiglia e dei suoi membri, la continuità della stirpe. Edsmann ricorda che «il fuoco era così intimamente legato alla vita che un costume quasi ovunque diffuso imponeva di spegnere il focolare domestico quando un membro della famiglia moriva». ¹⁷¹ Il focolare, il fuoco, sono segnali di vita umana. ¹⁷² Poiché infatti solo l'uomo è in grado di gestire il fuoco, esso segnala la presenza di un nucleo familiare, di una comunità. ¹⁷³ L'assenza di focolari equivale a morte e distruzione. «A loro, che dovevano essere i signori di tutta la terra, non resta né una sola zolla, né un focolare» scrive Celso sui Romani convertitisi al cristianesimo. ¹⁷⁴ In India in particolare, il fuoco trasmesso, sempre acceso, di padre in figlio e di generazione in generazione, rappresentava la persistenza del passato. ¹⁷⁵ Nel ricordare che fino a

molti anni dopo il Medioevo i contribuenti venivano censiti non per "teste" ma per "fuochi", Zumthor osserva: «La realtà umana e l'unicità di luogo hanno per segno l'unicità del focolare». ¹⁷⁶ Van der Leeuw scrive che l'estinzione del fuoco è temuta perché quando il fuoco muore la vita muore con lui: «la casa dove si è spento il fuoco rimane priva della potenza vitale. La comunità, lo Stato, sono nelle stesse condizioni: soltanto il regolare rinnovamento del fuoco garantisce loro la prosperità. È evidente che le forme della potenza sono state trasferite dalla famiglia alla collettività più ampia» ¹⁷⁷ (cfr. *infra*, II. 8).

Il fuoco è il mezzo attraverso il quale l'uomo trasmette messaggi o offerte al cielo, entrando in comunione con il divino (cfr. *infra*, II. 6). Numerosi sono i simboli associati al fuoco specialmente inteso come fuoco solare: il triangolo col vertice rivolto verso l'alto, le armi acuminate, la svastica, la criniera del leone, la saetta, la ruota ¹⁷⁸ (cfr. *infra*, II. 2). Il fuoco nelle speculazioni religiose e filosofiche è spesso considerato una manifestazione della divinità o tra i principi dell'universo. ¹⁷⁹ «Nella cosmologia mazdea, il mondo appariva fin da principio, a partire dalle Luci Infinite, sotto una forma che certi testi pahlevi designano con l'espressione [di derivazione avestica] "forma di fuoco"». ¹⁸⁰ Questa concezione di un'origine ignea del mondo si ritrova presso i pre-socratici, ¹⁸¹ e non è escluso che al formarsi di queste dottrine in ambiente ellenico abbiano contribuito le speculazioni d'origine iranica. ¹⁸²

Fuoco e acqua insieme sono i due grandi principi, l'attivo e il passivo, dell'universo, origine di tutti gli opposti del mondo primordiale. Principi conflittuali ma necessari a ogni forma di vita. La forza di questo simbolismo ritorna anche in autori cristiani. Basilio di Cesarea insiste sull'importanza di un corretto equilibrio tra acqua e fuoco per la vita cosmica e terrestre: «Era dunque necessaria la creazione del calore per la formazione e la conservazione degli esseri; ed era necessaria l'abbondanza dell'acqua perché incessante e inesorabile è l'azione divoratrice del fuoco». ¹⁸³

Già Eraclito innalzava il fuoco, in quanto *logos*, a principio dell'universo: «Questo cosmo né alcuno degli dèi lo fece né alcuno degli uomini, ma fu sempre ed è e sarà, fuoco di eterna vita, che si accende con misura si spegne con misura». ¹⁸⁴ Per Parmenide il fuoco/luce/calore e la notte/tenebra/freddo erano i due principi opposti della realtà. ¹⁸⁵ Per Empedocle il fuoco era uno dei quattro elementi dalla cui diversa unione hanno origine tutte le cose. Egli cantava nel suo poema «degli elementi non generati, / il fuoco e l'acqua e la terra e l'immenso culmine dell'aria, / che mai non hanno inizio né hanno termine alcuno»,

elementi da cui hanno origine «*tutte le cose che furono e saranno, e le cose che sono*». ¹⁸⁶ Il pitagorico Filolao di Crotona riteneva che al centro dell'universo si trovasse un fuoco «che egli chiama *bestia* dell'universo, e anche *oïkos* di Zeus, 'madre degli dei', 'altare', 'vincolo', e 'misura della natura'». ¹⁸⁷ Gli stoici attribuivano al *pneuma* una «*forma di fuoco*». Il fuoco permea l'universo come sua anima (*Stoicorum veterum fragmenta*, fr. 1009, 1051). Questo fuoco benefico è «*quello contenuto negli esseri viventi [...] apportatore di vita e salute, che alberga nei corpi inanimati, conserva, nutre e accresce*». ¹⁸⁸ In Ermete Trismegisto il fuoco è, insieme allo *pneuma* divino, incorruttibile principio della creazione. ¹⁸⁹ Filone d'Alessandria parla del Logos divino «*caldo e ardente*», «*in forma di spada fiammeggiante*» ¹⁹⁰ e, riprendendo la distinzione di matrice stoica, osserva l'esistenza di «*un fuoco salvifico, il quale è destinato alla costituzione del cielo*» in opposizione a quello «*di uso comune che è vorace e distruttore*». ¹⁹¹ Simon Mago afferma che «*il fuoco è principio di tutte le cose*», nella sua duplice natura di fuoco nascosto e manifesto è «*Potenza infinita*», «*radice del tutto*», «*principio della generazione delle creature*». ¹⁹² Esso in sostanza nella cultura greca è l'essenza invisibile dell'esistenza, il *pneuma*, il soffio vitale, concezione che si ritrova tra l'altro in ambiente orfico. ¹⁹³

La fiamma, energia procreativa, era nel mondo romano la «manifestazione del *genius* attivo», l'anima vitale dell'uomo e veniva generalmente associata alla testa. ¹⁹⁴ Tale concezione ricorre anche presso Greci, Germani, Celti. Fiamme poste simbolicamente sulla testa o intorno a essa, in forma di aureole, corone raggiate, etc., segnalano l'investitura divina ¹⁹⁵ (cfr. *infra*, II. 12).

Il fuoco può anche rappresentare la trasformazione, il trascorrimento da uno stato all'altro. È presente quindi nei riti di passaggio e nelle cerimonie che accompagnano la nascita e la morte, reali e simboliche. Non a caso il fuoco ricorre in molte rappresentazioni escatologiche, nei miti di rigenerazione cosmica, in quelli relativi al destino ultramondano. ¹⁹⁶ Eraclito scriveva: «*il fuoco verrà e giudicherà tutte le cose*». ¹⁹⁷ Si pensi al mito germanico dell'incendio universale che brucerà il mondo al momento del *Ragnarök*, ¹⁹⁸ alla corrente di fuoco che, secondo l'*Avesta*, al momento del giudizio finale (la *frashkart*) scorrerà sulla terra, tormento per i malvagi e bagno ristoratore per i buoni, ¹⁹⁹ all'apocalisse cristiana, ²⁰⁰ al fuoco della fine dei tempi di ambito islamico. ²⁰¹

Ulteriori chiavi di lettura del complesso simbolismo del fuoco si evincono dalle sue implicazioni cromatiche. Dall'organizzazione dei

ROSSO di POMPAS

colori in codici operata dalle diverse culture si possono, del resto, trarre interessanti indicazioni riguardo alle varie maniere di percepire e organizzare l'universo circostante. Il colore rosso è associato, in vari contesti culturali, al fuoco. È il colore del sangue, dunque della vita. ²⁰³ Basti pensare all'ocra rossa con cui venivano cosparsi i corpi e le sepolture e i morti presso numerose società preistoriche o alla pasta di solfuro di mercurio o cinabro, con la quale i Fenici dipingevano il volto dei defunti. ²⁰⁴ Ricorda Blanc che «presso vari popoli selvaggi, ed in particolare quelli appartenenti alle culture agricole e matriarcali, vige il costume di dipingere con colore rosso la salma o alcune parti di essa, o le ossa scarnite, prima di procedere alla seconda fase della sepoltura in due tempi. Questo nesso tra il colore rosso e le pratiche funerarie si è mantenuto anche in Europa in piena epoca storica: numerose bare e sarcofagi, portanti nell'interno tracce di pittura rossa, sono noti nell'antichità greca e romana; in Omero e in altri autori classici si legge che i defunti venivano avvolti in panneggi rossi: così veniva praticato a Firenze nel '400, ed avviene ancor oggi nei funerali dei Papi». ²⁰⁵

La vita, sin dalle origini, è anzitutto percepita come calore, come fuoco che arde all'interno del corpo, dunque il sangue sta in immediata relazione col fuoco: «senza alcun dubbio, dal momento in cui ha imparato a produrre il fuoco e a conservarlo, l'uomo preistorico ha assimilato il calore che il suo corpo emanava, e che l'abbandonava alla morte, a quello del fuoco. Così fu portato a credere che il suo calore vitale fosse dovuto a un fuoco interiore». ²⁰⁶ Il sangue è come un liquido magmatico che scorrendo nelle vene anima i tessuti e dona la vita. ²⁰⁷ Da qui l'opposizione calore/vita vs gelo/morte. Nella liturgia cristiana il sangue viene associato al vino che, in quanto alcolico, rinvia al fuoco, a un fuoco che ridona appunto il calore, la vita. ²⁰⁸ Bayard vede una stretta correlazione tra colore rosso, fuoco, sangue e vino: «il fuoco è simboleggiato dal sangue o dal vino»; ²⁰⁹ «il rosso è il colore del sangue, ma anche della fiamma, è dunque la Vita». ²¹⁰ In particolare è il vino rosso che rinvia al sangue anche nel colore. Scrive Jung: «Agni è la fiamma del sacrificio, sacrificatore e vittima. Così come Cristo lasciò in eredità nel vino il suo sangue redentore come "farmaco d'immortalità", così Agni è il *soma*, la sacra bevanda inebriante, l'idromele d'immortalità. *Soma* e fuoco sono considerati identici nella letteratura vedica. [...] La definizione vedica di *soma* come liquido seminale conferma questa opinione». ²¹¹

In tutte le bevande alcoliche si realizza una sorta di unione degli opposti: «Una delle contraddizioni fenomenologiche più manifeste è stata introdotta dalla scoperta dell'alcool, trionfo dell'attività tau-

maturgica del pensiero umano. L'acquavite è l'acqua di fuoco. È acqua che brucia la lingua e che si infiamma alla più piccola scintilla». ²¹² Nel corso dei Bacchanali si immergeva nell'acqua una torcia che, fuoriuscendone ancora ardente, dichiarava all'iniziato la compatibilità di due elementi inconciliabili nella prassi, ma intimamente uniti nell'atto creativo della vita. Tito Livio ricorda: «*matronas Baccharum habitu crinibus sparsis cum ardentibus facibus decurrere ad Tiberim demissaque aquam faces, quia vivum sulfur cum calce insit, integra flamma effere*». ²¹³ E Ovidio si chiede: «*An, quia cunctarum contraria semina rerum / sunt duo discordes, ignis et unda, dei, / iunxerunt elementa patres, aptumque putarunt / ignibus et sparsa tangere corpus aqua?*». ²¹⁴ D'altronde, come rilevava Bachofen, «Dioniso è essenzialmente un dio materiale fecondatore, e tale è restato anche come forza solare. Il fuoco che compenetra il vino esprime la sua natura nel modo più significativo. Con la forza materiale del fuoco, sulla riva dell'Acheloo, egli trasforma l'acqua della vite in vino scintillante». ²¹⁵ Dioniso è detto nato dal fuoco, allevato dal fuoco. ²¹⁶ È figlio della folgore e la folgore sta alla luce, «come il vino alle altre forze della terra». ²¹⁷ Dioniso è dunque il fuoco, nel suo duplice aspetto di fuoco tellurico e fuoco solare, fuoco purificatore-distruttore e fuoco-luce di vita. La sua nascita è rischiarata dal saettare del lampo. È celebrato alla luce delle fiaccole e, ricorda Pausania, la sua festa si chiama «*festa delle fiaccole*». ²¹⁸ «*Il fuoco è arma di Bacco*» dice Luciano; ²¹⁹ sul capo delle Baccanti può accendersi una fiamma, ²²⁰ nell'*Antigone* di Sofocle per sanare la città malata di Tebe il coro invoca Dioniso quale «*corifeo degli astri che schizzano fuoco*», ²²¹ come Iacco, suo nome mistico, Dioniso è detto nell'inno orfico a lui dedicato «*seminatore di fuoco*», «*splendente come il fuoco*». ²²² Kerényi si sofferma su questo aspetto del dio e ne rivela l'intima relazione con il suo alter-ego Iacco e infine con la fiamma. ²²³ Il vino è la più alta espressione della forza divina del dio che agisce unificando l'umidità dell'acqua, spremuta dal grappolo della vite, e lo spirito igneo del sole. ²²⁴ Secondo Clemente nel corso delle feste notturne di Sabazio, il *kermos*, un recipiente ove si mescolavano i liquidi, veniva recato legato a una lampada, rappresentando simbolicamente questa unione «l'agire congiunto delle due forze fondamentali necessarie alla crescita d'ogni vita fisica, l'acqua e il calore». ²²⁵ Il fuoco rosso come il sangue è vita. Non a caso per simbolizzare la morte si fa riferimento alla fiamma che si estingue.

La sua connotazione vitalistica ha reso il rosso il colore delle élites, dei vertici della società, e prima di essi un colore caro agli dèi. ²²⁶ «Fin dalla più remota antichità il color rosso porpora rappresentò l'emblema della potenza, dell'alta dignità, della ricchezza; fu in-

timamente legato al concetto di sovranità [...] mostrò la maestà degli dèi, dei sacerdoti, dei re». ²²⁷ D'altronde da sempre la foggia del vestire è stata segno di uno *status*, di una condizione. ²²⁸ Nel *Vecchio Testamento* si palesa la messa in valore del color porpora. ²²⁹ Prima in Grecia e poi a Roma in particolari occasioni si usava adornare le statue di bende e panni rossi. ²³⁰ Il simbolismo solare e i tessuti di colore rosso e porpora connotano l'abbigliamento dei sacerdoti e dei magistrati romani. ²³¹ Court de Gébelin pensa che per questa ragione esso divenne il colore degli Imperatori. Addirittura quelli di Costantinopoli «erano interamente abbigliati di rosso». ²³² In relazione a questo significato del rosso il *Codice* di Giustiniano prevedeva la condanna a morte per gli acquirenti e i venditori di stoffe vermiglie. ²³³ Anche a Venezia era il Doge a detenere il privilegio di vestire abiti di questo colore. Se purpureo, vermiglio e ogni genere di rosso intenso sono i colori degli abiti di re e imperatori, lo sono anche dei vertici religiosi. I cardinali della chiesa romana vestono abiti scarlatti, come già i sacerdoti di Eleusi, gli Eumolpidi. ²³⁴

I colori, così come ogni simbolo, hanno tuttavia un valore ambivalente e ambiguo. Il rosso, infatti, è anche segno di rischio, di pericolo, di morte imminente ²³⁵ e diviene in determinati ambiti culturali marca di infamia, di statuto marginale. In età medievale in molte città europee una sciarpa rossa o un altro accessorio del medesimo colore, contraddistinguono le prostitute (Germania, Inghilterra). Non di rado è il colore dei boia, dei macellai, dei chirurghi, in riferimento evidentemente alla loro intimità con il sangue. Per quanto concerne le prostitute il colore rosso, ma è solo un'ipotesi, potrebbe segnare un "eccesso di calore" o un "calore non controllato", se si tiene presente che la prossimità tra fuoco e donna è un tratto peculiare di numerose culture e il lessico del fuoco è riferito anche alla sfera erotica. In diversi trattati europei di vari secoli ritroviamo l'associazione rosso-sangue-fuoco. Così ad esempio ne *Le blason des couleurs* il colore rosso «è della natura del fuoco», «è segno di calore». ²³⁶ Il rosso è il "colore di mezzo", il colore equidistante dai due estremi bianco e nero. E questo non solo in ambito europeo, ma anche, ad esempio in Africa dove «Tra il bianco e il nero, che sono i due stati estremi, si colloca il rosso. L'intera Africa dà valore primordiale a questi tre colori fondamentali a partire dai quali sono detti tutti gli altri». ²³⁷ Nel continente africano l'importanza del colore rosso si osserva anche e soprattutto a livello culinario, poiché il "rosso" contraddistingue i cibi "cotti" (in particolare cotti alla "fiamma") passati cioè da uno stato di natura a uno di cultura. ²³⁸ «Culturalmente parlando, cioè attraverso la concezione che l'uomo si

fa dei rapporti tra colori e stato degli alimenti, il putrido corrisponde al viola, all'indaco, e al blu; allo stesso modo esiste una correlazione tra l'ambito dell'arrostito e del grigliato da una parte e le bande del giallo, dell'arancio, del rosso dall'altra parte».²³⁹

Numerosi e diversi sono in sostanza i significati e le sfumature di significato che può assumere il fuoco, anche all'interno di uno stesso universo culturale. Molteplici le correlazioni e implicazioni che contribuiscono a diversificarne le valenze semiotiche. Questa ampia fenomenologia presenta diverse sovrapposizioni e riplasmazioni e assorbe in una fitta rete di rimandi un esteso insieme di articolazioni simboliche. Di seguito ne sono analizzate più da vicino alcune delle più significative.

2. Gli astri e il fuoco

I testi sacri di diverse religioni abbondano di riferimenti al sole come donatore di vita, ora ipostatizzato in divinità ora considerato una sua emanazione. Per gli *Oracoli caldaici* il sole è «fuoco emanazione di fuoco... e ministro del fuoco» (fr. 60); attraverso di lui il Fuoco-Principio, il fuoco creatore «che reca vita discende fino ai canali materiali» (fr. 65).²⁴⁰ In ambiente orfico di Helios, fuoco-sole, si dice che «fu posto a capo di tutte le cose dal demiurgo [Fanes]» (fr. 93) e da lui «tutto è soggiogato, tutto è sostenuto, tutto è folgorato» (fr. 51).²⁴¹ Helios-Zeus, principio e mezzo della creazione «è il soffio vitale di tutte le cose, Zeus è il vigore del fuoco indefesso». ²⁴² Nell' *Inno a Helios* si dice: «o signore del mondo, che ami la siringa e ti aggiri come la fiamma, / o portatore di luce, o multiforme portatore di vita, o fecondatore». ²⁴³ E leggiamo in San Francesco: «Laudato sie, mi' Signore, cum tucte le tue creature, / specialmente messor lo frate sole, / lo qual è iorno, et allumini noi per lui. / Et ellu è bellu e radiante cum grande splendore: / de te, Altissimo, porta significazione». In principio dunque è il sole, l'enorme vampa che dà luce e calore, che muore e rinasce ogni giorno. Dalla forza della sua luce e del suo calore nasce la vita, la terra è fecondata dal suo seme.

«Sarebbe difficile – scrive Rhys Bram – trovare sulla terra qualcuno che non sia stato profondamente colpito dal cammino apparente del sole nel cielo e che non si sia rapportato ad esso, sia a livello personale sia percependo il sole come forza numinosa». ²⁴⁴ Le testimonianze archeologiche sembrano attestare l'esistenza, già prima della nascita delle civiltà agrarie, di forme di culto rivolte a divinità solari. ²⁴⁵ Sono numerose le raffigurazioni di dischi solari e carretti cultuali

presenti su manufatti e nelle pareti delle grotte. Secondo Peroni la collocazione dell'immagine del sole nell'insieme della costruzione figurativa indica «la percezione della trascendenza dell'entità divina da essa rappresentata. Sui manufatti, risalenti invece nella fattispecie al Bronzo finale e alla prima età del ferro, la raffigurazione del sole si presenta perlopiù incorporata nel motivo cosiddetto della "barca" o "carro solare", in cui il disco solare appare trainato da figure di uccelli». ²⁴⁶ Più in generale i simboli associati al fuoco solare presentano un'ampia fenomenologia: il triangolo col vertice rivolto verso l'alto, le armi acuminata, la svastica, la criniera del leone, alcune specie di alberi, la saetta, la ruota. ²⁴⁷

Proprio questo fatto contraddice l'idea di una percezione trascendente del sacro in queste fasi originarie del processo di civilizzazione. Il pensiero mitico che si esprime attraverso questa ampia simbologia è, come sappiamo da Lévi-Strauss, una scienza del concreto. ²⁴⁸ La astrazione che rende possibile qualsiasi concezione orientata nel senso della trascendenza appartiene alle procedure del cosiddetto pensiero logico-razionale. In ogni caso qualsiasi metafisica richiede l'opposizione spirito *vs* materia e conseguentemente sacro *vs* profano, che non appartengono al pensiero arcaico. La relazione istituita tra sole e fertilità che si comincia a percepire sin da queste età, ragionevolmente si può ritenere infatti derivata dalla constatazione dell'evidente ruolo giocato dall'astro nella maturazione delle messi. Secondo Green per i coltivatori neolitici d'Europa «l'astro appariva come fonte di vita e inestricabilmente connesso con la maturazione dei raccolti, non solo era simbolo della vita, era la vita stessa». ²⁴⁹ Il sole era tra gli astri, osserva Green, quello che maggiormente si imponeva per l'ordine dei suoi cicli (giorno-notte, estate-inverno) e per l'efficacia dei suoi effetti (luce-buio, caldo-freddo). Il sole era «un fenomeno naturale che bisognava controllare per poter sopravvivere e prosperare, poiché poteva a un tempo dare e distruggere la vita; scompariva e andava ogni volta compianto per indurlo a tornare». ²⁵⁰

Nel *Rigveda* Agni è spesso comparato al sole per la sua bellezza, il suo splendore, la sua purezza. ²⁵¹ Numerosi miti presentano il fuoco come derivato dal sole e più in generale dalla regione uranica. ²⁵² Non sorprende che in sistemi mitico-rituali di diverse culture spesso venga sovente istituita una analogia o quantomeno riconosciuto un intimo rapporto tra sole e fuoco. ²⁵³ L'attenzione rivolta al sole e agli astri è evidentemente fondata sulla constatazione che il loro corso esercita un'azione determinante sull'intera natura e influenza ogni possibilità di vita. Nel corso degli astri, che esita in una costante vicenda di scomparsa e ricomparsa, così come nella ciclica morte e ri-

nascita della vegetazione, l'uomo vede una testimonianza di vita dopo la morte.²⁵⁴ Istituyendo un'intima analogia, tra sole e fuoco, nella fiamma si traduce il portato simbolico dell'astro e il fuoco si qualifica come simbolo di vita e garanzia di rinascita. L'equivalenza fuoco-sole è uno degli elementi che stanno probabilmente alla base del motivo della resurrezione attraverso il fuoco. Il freddo della morte viene vinto dal calore del fuoco-sole e il defunto risorgerà ancora come il sole e insieme al sole, come il fuoco e insieme al fuoco.²⁵⁵

La metafora solare si trova ampiamente utilizzata anche nella letteratura cristiana per indicare poteri e qualità divine. Malachia aveva illustrato l'avvento del regno di Dio come alba del «sole di giustizia» e Luca aveva presentato il Cristo come «l'Oriente che dall'alto ci visiterà, per illuminare coloro che siedono nelle tenebre».²⁵⁶ A parte le influenze veterotestamentarie e soprattutto neotestamentarie che indicavano il Cristo come *Sol novus*, la Chiesa antica, ereditando il simbolismo pagano, finì con l'accettare la metafora re-sole, trasferendola sul *Cristhos-Helios*.²⁵⁷ «*Christus oriens ex alto*» aveva scritto sant'Ambrogio.²⁵⁸ Egli aveva commentato i passi del profeta Malachia spiegando che «come il sole nasce ogni giorno per tutti, così il mistico Sole della Giustizia nasce per tutti: egli apparve per tutti, egli soffrì per tutti, egli risuscitò per tutti».²⁵⁹ Identificando l'aurora con la risurrezione Tertulliano scriveva «*Oriens Christi figura*»,²⁶⁰ Origene «*Oriens nomen est illi*»,²⁶¹ e Eusebio di Cesarea diceva che dopo il tramonto della sua morte egli è risorto e asceso al cielo a oriente.²⁶² A tale proposito Jung riporta altri passi assai indicativi: «All'epoca di Marco Aurelio, Melitone nel suo scritto *Peri loutrou* [Sul battesimo] chiamava Cristo «Sole d'oriente... l'unico sole che sia salito al cielo». Un passo dello Pseudo-Cipriano è ancora più esplicito: «O quanto meravigliosa è la provvidenza: Cristo è nato il giorno nel quale il sole è stato creato [cioè il 28 marzo]. Questa la ragione per la quale il profeta Malachia diceva al popolo: 'Ma per voi che temete il mio nome si leverà il sole della giustizia, e la guarigione sarà nelle sue ali'. Questo è il sole della giustizia, del quale è stato predetto che la guarigione sarebbe stata nelle sue ali» (*De Pasca Compotus*, in Migne, P. L., 4, 964). In uno scritto attribuito a san Giovanni Crisostomo, *De solstitiis et aequinoctiis*, è detto: «Ma anche il Signore è nato nel mese di dicembre, nella stagione invernale [il 24-25 dicembre], quando si pressano le olive mature perché ne nasca l'olio per l'unzione, cioè il crisma. Ma essi chiamano quel giorno anche natività dell'invitto. Ma chi è invitto se non Nostro Signore che ha sottomesso e vinto la morte? Se lo chiamano giorno natale del sole, ebbene si tratta del sole di giustizia del quale parlò il profeta Malachia. - Il Signore della luce e della notte, creatore e ordinatore, chiamato dal profeta 'sole di giustizia'».²⁶³

Secondo quanto riporta Eusebio d'Alessandria, gli stessi cristiani partecipavano all'adorazione del sole nascente: «*Guai a coloro che si prosternano davanti al sole e davanti alla luna e gli astri. Ho visto infatti molte persone che si prosternavano davanti al sole e lo pregavano. Fin dal levarsi del sole essi pregano dicendo: "Abbi pietà di noi", e non solo gli eliognostici e gli eretici fanno questo, ma anche i Cristiani immemori della loro fede si mescolano agli eretici*».²⁶⁴ Non deve dunque meravigliare se, almeno nel II sec., alcuni ritenessero che il sole fosse il dio dei cristiani: «*Ma altri, con maggior senso di umanità e verisimiglianza, credono che il nostro dio sia il sole. [...] Tale supposizione ha avuto origine dal fatto ben noto che noi preghiamo rivolti a oriente. [...] parimenti noi consacriamo al riposo e alla letizia il giorno del sole [la domenica]*».²⁶⁵ E Agostino deve obiettare ai suoi discepoli: «*Non è Cristo nostro signore che è divenuto sole, ma è il sole che è stato creato da lui*».²⁶⁶ Del resto secondo quanto ricorda Jung «in alcune regioni dell'Armenia i Cristiani pregano il sole che sorge perché "voglia posare il piede sul volto del fedele"».²⁶⁷ Possiamo infine segnalare che sulla scorta della tradizione vetero e neo testamentaria, in diversi inni delle feste bizantine ritroviamo il Cristo-Sole: «*La tua nascita, o Madre di Dio, / ha annunziato gioia a tutta la terra, / da te infatti è spuntato il sole di giustizia*»,²⁶⁸ «*La tua nascita, o Cristo Dio Nostro, / ha fatto risplendere sul mondo / la Luce della conoscenza, / e coloro che adoravano gli astri, / grazie alla stella, / impararono ad adorare te, Sole di giustizia, e a riconoscere in te / l'Oriente che dall'alto sorge*»,²⁶⁹ «*Oggi sei apparso al mondo e la tua luce, o Signore, / s'è manifestata su di noi che, / nella conoscenza, ti inneggiamo: / Sei venuto, ti sei manifestato, o Luce inaccessibile*».²⁷⁰

3. Il fuoco rigeneratore

Sul piano mitico-rituale la molteplicità di significati del fuoco si riassume essenzialmente in una ambivalenza che si riflette nella caratterizzazione rigeneratrice-distruttrice del fuoco e delle sue diverse personificazioni. A questa ambivalenza vanno riferiti i rituali di incinerazione che ricorrono in alcune culture. Devoto rileva che presso gli indoeuropei l'impiego del fuoco nel rito funebre sancisce la liberazione delle anime dalla prigione del corpo.²⁷¹ Secondo Piganiol l'incinerazione praticata dai Romani va messa in relazione con la credenza nella trascendenza di un'essenza, cioè nell'immortalità dell'anima.²⁷² Lo stesso Piganiol propende per assimilare il fuoco purificatore al sole, fuoco di elevazione, di sublimazione di tutto ciò che si

trova esposto ai suoi raggi.²⁷³ Rohde, nel sottolineare che solo dopo il bruciamento del corpo l'anima può avere definitivo accesso al regno dei morti,²⁷⁴ osserva che lo scopo che si intendeva raggiungere era quello di provocare l'immediata separazione dell'anima dal corpo: «E pare che da esso siano stati appunto indotti gli Indiani a passare dall'uso di seppellire i morti a quello di cremarli, acciocché l'anima, liberata presto e completamente dal corpo e dai difetti ad esso inerenti, potesse essere tanto più facilmente trasportata nel mondo dei giusti, nell'aldilà».²⁷⁵ Rohde attribuisce ai roghi in età omerica la funzione, attraverso la forza distruttrice del fuoco, di liberare le anime dai corpi per relegarle nelle «profondità della terra», evitando ai vivi di entrare in contatto con esse. La cremazione quindi sarebbe stata in origine un rituale di protezione e solo successivamente il fuoco avrebbe assunto più chiaramente la valenza di rito volto a garantire una rinascita nell'aldilà.²⁷⁶

Va ricordato che in età omerica la cremazione era parte integrante di un rito di eroizzazione. Nella guerra di Troia il fuoco veniva usato dalle due parti contendenti per la cremazione degli eroi morti in battaglia.²⁷⁷ Tale pratica si ritrova più tardi diffusamente attestata nel mondo greco e magnogreco soprattutto in relazione a sepolture di membri delle aristocrazie,²⁷⁸ capistipite e fondatori eroizzati di colonie.²⁷⁹ Non diversamente nel mondo latino arcaico «l'avo morto veniva incenerato per consentirgli di entrare nell'aldilà».²⁸⁰ A tale proposito è illuminante la testimonianza del viaggiatore arabo Ibn Faldan relativa a un rituale vichingo di incinerazione di un capo: «*Accanto a me vi era un Rus e io lo sentii parlare all'interprete che era presente. Chiesi all'interprete che cosa aveva detto. Rispose: «Dice: 'Voi Arabi siete folli'». «Perché?», gli domandai. Disse: «Prendete gli uomini che vi sono più cari e che onorate di più e li mettete nella terra dove li divorano gli insetti e i vermi. Noi li bruciamo in un istante, di modo che entrino subito in Paradiso»»²⁸¹.*

Onians ritiene che bruciare i morti o porli comunque in contatto con la fiamma abbia lo scopo di accelerare il «'prosciugamento', l'evaporazione del liquido della vita», cui è strettamente legata «la psiche aeriforme o anima vitale». Che la presenza del fuoco nel rito non fosse volta all'eliminazione del corpo, ma al suo 'prosciugamento', parrebbe attestato tanto dagli ossari della Creta protominoica quanto dalle tombe di Micene dove scheletri umani sono stati rinvenuti ricoperti di ceneri. È evidente, secondo Onians, che il fuoco non aveva lo scopo di distruggere completamente le spoglie degli individui, ma di eliminare la carne o l'umidità consentendo la liberazione dell'anima vitale.²⁸² Non dissimile sembra essere l'opinione di Hertz. Egli pensa

che la cremazione vada considerata una particolare forma della diffusa pratica della «doppia sepoltura», venendo a costituirsi come una operazione preliminare ed a occupare «nel sistema dei riti funerari, lo stesso posto dell'esposizione temporanea».²⁸³ Ha d'altronde lo scopo di prevenire «l'alterazione spontanea del cadavere, attraverso una rapida distruzione più o meno completa»²⁸⁴ e di ridurre il corpo a elementi immutabili. L'azione del fuoco sul corpo del defunto infatti si risolve nella eliminazione delle sue parti molli «elementi deperibili e impuri da cui le ossa devono essere liberate».²⁸⁵ Sussiste così la parte più nobile del corpo, le ossa disseccate e polite, e le componenti spirituali si liberano per raggiungere le loro sedi. La cremazione dunque non annienta il corpo del defunto ma «lo ricrea e lo mette in grado di accedere a una nuova vita».²⁸⁶

Nella pratica della cremazione, insieme al fine di liberare l'anima immortale del defunto dal peso della carne, potrebbe convergere l'idea che la fiamma abbia il potere, trasformando il corpo in cenere, di preservare la parte migliore del defunto. Questa concezione potrebbe essere derivata, a partire dall'Età del Bronzo, dalla esperienza della metallurgia. Secondo Bernal coloro che lavoravano i metalli «si accorsero che un pezzo di minerale dall'aspetto estremamente misero, sporco e friabile, se veniva scaldato sul fuoco, diventava tutto bianco e si formava una goccia di metallo bella e lucente»; questo processo naturale progressivamente avrebbe portato a trattare analogamente i corpi: «in un primo tempo solo i corpi degli eroi e poi anche quelli della gente comune. [...] Le ceneri contenevano ovviamente la parte più nobile che non poteva essere distrutta dal fuoco».²⁸⁷

Si può anche guardare ad alcune cerimonie funebri come a una combinazione di riti profilattici e di riti di passaggio.²⁸⁸ Bendann riassume così i diversi motivi per i quali gli uomini avrebbero utilizzato la cremazione dei cadaveri: 1. impedire il ritorno del defunto; 2. eliminare le impurità causate dalla morte; 3. proteggere il cadavere dalle aggressioni delle fiere; 4. salvaguardare il defunto dagli spiriti maligni; 5. immettere calore negli inferi; 6. impedire la corruzione del corpo; 7. illuminare lo spirito del defunto in cammino verso l'altro mondo; 8. purificare; 9. consentirne l'ascesa mediante il fumo alla dimora dei beati.²⁸⁹

L'esatta interpretazione del significato del fuoco nei più antichi rituali funebri resta comunque difficile. Peroni nota che l'importanza del fuoco nella religiosità dell'età del bronzo è attestata oltre che dal suo ruolo nelle pratiche sacrificali da quello, largamente documentato, rivestito nel rituale funebre.²⁹⁰ Tra i due usi sembra esservi anzi una profonda correlazione in quanto può osservarsi, in linea generale, che

nelle sepolture ad incinerazione il rapporto del defunto con la divinità appare di totale dedizione: «a tutti gli effetti esso risulta equiparato ad una vittima sacrificale: grazie alla combustione, è stato liberato, come qualsiasi altra offerta consacrata alla divinità, dalla sua materialità, ma proprio ciò gli consente di attingere, [...] la sfera immateriale nella quale si colloca il divino». ²⁹¹

È interessante osservare come nel rituale vedico di cremazione il corpo posto sulla pira faccia parte delle offerte. «Il cadavere è *âhuta*, dato in oblazione, ad Agni. E senza dubbio la cremazione è, in un certo modo, un sacrificio». ²⁹² Un sacrificio, però, nel quale a differenza delle usuali vittime, il cadavere non è “divorato” dal fuoco ma “preparato” per l’aldilà verso cui il fuoco crematorio lo accompagnerà: «*Libera, [affinché vada] di nuovo dai Padri, o Agni, [quest’uomo] che, offerto-in-oblazione a te, si muove secondo le sue disposizioni-naturali. Rivestito della sua durata-di-vita, che egli acceda alla [sua] discendenza! Che si ritrovi con un corpo, o Jâtavedas!*». ²⁹³ Nel corso del sacrificio vedico il sacrificatore ascende simbolicamente insieme alla vittima per morire e rinascere ritualmente e trovare «nuovamente sostegno in questo mondo». ²⁹⁴

Il rito comporta dunque una iniziazione e una morte simbolica, un virtuale abbandono del corpo seguito dalla reintegrazione. «Come ogni altro “passaggio”, questo trapasso è allo stesso tempo una morte e una rinascita (rigenerazione), sia che si tratti di una ‘morte’ sacrificale e iniziatica (nel qual caso è il rito ad assicurare il ritorno alla ‘vita’) sia che si tratti della morte vera, quella dopo cui l’uomo è posto sulla pira funeraria e “raggiunge il Sole, la porta del mondo, con la stessa rapidità con la quale si può volgere la mente a Lui” (*Chândogya Upanishad VIII, 6, 5*)». ²⁹⁵ È solo al momento della morte che questa unione con il regno della luce, con il sole, si realizza in maniera definitiva, attraverso la consumazione del corpo con il fuoco. Il motivo ricorre anche nella tradizione buddista. Immediatamente dopo il raggiungimento del *Nirvana* dal corpo di Gavampâti incominciano a scaturire delle fiamme che lo conducono ad autocrearsi. ²⁹⁶ Analogamente anche Ananda entra in combustione spontanea raggiungendo il *Nirvana*. ²⁹⁷

In India il rogo è in sostanza il primo decisivo momento del complesso rituale volto alla immortalizzazione del defunto. Il fuoco opera questa trasformazione, ricrea il morto donandogli nuova vita, anzitutto attraverso il suo potere di trasportarlo verso l’alto. ²⁹⁸ Questa idea, in qualche modo presente in Occidente, derivava probabilmente dagli *Oracoli caldaici*. «In questi scritti la divinità suprema, la divinità celeste, veniva teorizzata come un fuoco che si trovava nei

cieli e che riversava il suo *pneuma* igneo, il suo soffio di fuoco, giù giù fino agli esseri attraverso dei canali di fuoco. Attraverso gli stessi canali era possibile risalire verso la divinità celeste». ²⁹⁹ Tracce di questa concezione si ritrovano nell’orfismo dove Zeus-Helios è celebrato come «*il soffio vitale di tutte le cose*» ³⁰⁰ e in Proclo, Agostino, Boezio. Non è dunque lontano dal vero Piantelli nel sostenere che essa è stata «probabilmente alla base dell’applicazione su larga scala della cremazione nel mondo occidentale». ³⁰¹

Il rapporto fuoco-morte-resurrezione è presente in sostanza nei riti funerari di numerose civiltà. L’uso del fuoco per “riscaldare” o “far rivivere” i morti sembra attestato anche nel Paleolitico. ³⁰² Traccia della valenza vitalistica assunta dal fuoco, oltre che nelle pratiche e nei rituali funerari, si ritrova in miti di rigenerazione, di acquisizione di immortalità e di divinizzazione. D’altronde osservava Dumézil «il fuoco purificatore d’ogni impurità è apparso come il migliore. L’unico rimediò contro la grande sozzura umana, la mortalità». ³⁰³ Oltre al noto mito della Fenice, ³⁰⁴ erede dell’uccello *Bennu*-Osiride del *Libro dei Morti*, ³⁰⁵ si può ricordare quello di Trittolemo trattenuto tra le fiamme da Demetra per fargli acquisire l’immortalità. ³⁰⁶ Analogo motivo ricorre nelle storie di Teti e Achille ³⁰⁷ e di Iside e Arpocrate. ³⁰⁸ Il motivo di purificazione e eliminazione delle parti impure e vulnerabili del fanciullo o ragazzo destinato a divenire eroe, significativamente si ritrova anche in alcune leggende ossete appartenenti al ciclo epico dei Narti, in particolare nella *Nascita di Soslan* e in *Badraz temprà il suo corpo d’acciaio*. ³⁰⁹

Eraclè attraverso la morte sul rogo conquista un’eterna divina giovinezza: «*Poi raggiunse il monte Eta [...] e lì, dopo aver fatto innalzare una pira, vi salì e diede ordine di accendere il fuoco. Nessuno però voleva obbedirgli, fino a che Peante, che era di passaggio alla ricerca delle sue greggi, accese il rogo: fu a lui che Eraclè donò il proprio arco. Mentre la pira ardeva si racconta che una nuvola l’abbia avvolto e trasportato in cielo fra i tuoni; lì ottenne l’immortalità e riconciliatosi con Era sposò sua figlia Ebe, dalla quale gli nacquero i figli Alessiarete e Aniceto*». ³¹⁰ A proposito della metamorfosi di Eraclè ha osservato giustamente Kirk che il fuoco come mezzo di purificazione «era da gran tempo familiare ai Greci, ed è una conclusione ragionevole pensare che le parti mortali della natura di Eraclè venissero consumate dal fuoco in modo che quella immortale potesse essere libera di ascendere in cielo». ³¹¹ Così leggiamo in Ovidio: «*Omnia qui vicit, vincet, quos cernitis, ignes; | nec nisi materna parte Vulcanum potentem | sentiet: aeternum est, a me quod traxit, et expers | atque immune necis nullaque domabile flamma*». ³¹²

Rito di rigenerazione individuale quello di Eracle e metafora di rigenerazione cosmica. È di estremo interesse rilevare che negli anni '40, proprio sulla cima dell'Eta fu scoperto un cumulo di ceneri miste a frammenti fittili che sembra testimoniare che fin dal VII secolo a. C. vi fosse l'usanza regolare di gettare piccole figurine umane d'argilla in un falò rituale.³¹³ Secondo Kirk la pratica può essere interpretata come una sorta di rito del fuoco nuovo (cfr. *infra*, II. 5) con valore eziologico, peraltro riconducibile a rituali popolari ampiamente attestati in Europa.³¹⁴

Aldilà delle effettive relazioni che intercorrono tra il rito e il mito, ciò che interessa rilevare è l'idea soggiacente di rinnovamento attraverso la fiamma che può ben fondersi, come vedremo più avanti, con rituali d'eliminazione quale potrebbe anche essere stato il rogo delle statuette sull'Eta. Rinascita a nuova vita, rigenerazione, ringiovanimento sono tutti temi correlati. In maniera evidente il fuoco come mezzo di ringiovanimento si ritrova nelle celebrazioni primaverili del Melquart di Tiro, spesso messo in relazione con l'Ercole greco-romano³¹⁵ e per certi aspetti individuabile come eroe solare.³¹⁶ Una sua immagine veniva data al rogo e così «*avendo perduta la sua vecchiezza nel fuoco, ottiene in cambio, la sua giovinezza*».³¹⁷ Così descrive Raoul-Rochette la cerimonia chiamata «rinascita» o «risveglio»: «si celebrava per mezzo di un rogo dove si riteneva che il dio, con l'aiuto del fuoco, riprendesse una nuova vita. La celebrazione di questa festa, la cui istituzione risaliva al regno di re Hiram, contemporaneo di Salomone, aveva luogo nel mese di Péritius, di cui il secondo giorno corrispondeva al 25 dicembre del calendario romano, e, per una coincidenza che non può essere fortuita, questo stesso giorno, il 25 dicembre, era anche a Roma il *dies natalis Solis invicti*, qualificazione sotto la quale Ercole era adorato a Tiro e altrove. Erano dunque la morte e la resurrezione del dio Sole che si celebravano a Tiro, nel solstizio d'inverno, con il rogo di Ercole; e così noi percepiamo, nella sua forma primitiva e originale, uno dei tratti principali della leggenda dell'Ercole ellenico. Questa idea di un dio morente di vecchiaia nel tempo in cui la natura stessa sembra perdere tutta la sua vitalità, poi risorgente dalle proprie ceneri, era profondamente impressa nelle credenze religiose dell'Oriente; essa aveva dato origine alla favola della Fenice, che Nonno [...] comprende nella leggenda dell'Ercole Tiro».³¹⁸ Nella festa di Melquart si può cogliere pertanto legata al fuoco l'idea «che un mortale bruciato su un rogo si congiungesse all'etere e per mezzo di esso alla divinità».³¹⁹ La stessa idea, pensa ancora Raoul-Rochette, si riflette nella morte volontaria di Peregrino e Calano sul rogo, nella concezione caldea della rigenerazione

del mondo per conflagrazione universale, nell'offerta a Moloch di fanciulli "passati per il fuoco" e nella pratica delle giovani sacerdotesse di Diana persica di marciare sui carboni ardenti. Alla stessa ideologia rinvia il fatto che il figlio del re d'Eleusi viene passato al fuoco per ricevere l'immortalità così come il figlio del re di Biblo. In sostanza «l'idea di *apoteosi* che trovò la sua più alta espressione nel rogo dell'Ercole greco, imitato da quello dell'Ercole tirio, non è che una delle applicazioni più impressionanti di questo dogma della teologia asiatica».³²⁰

Il motivo della morte e assunzione nell'Empireo, così chiaramente esplicitato in miti come quello della fine di Eracle, si ritrova nella storia di diversi sovrani. Il fuoco in quanto simbolo di vita ricorre in più cerimoniali, in particolare nei riti di rinnovamento cui annualmente si sottopone il re. È un mezzo attraverso il quale il re può guadagnare l'immortalità e assumere statuto divino.³²¹ Il tema si ritrova già nella pratica ittita di deificazione dei sovrani per cremazione ed è presente nel mito di Creso. Il re lidio sconfitto dall'esercito di Ciro preferisce cercare la morte sul rogo piuttosto che umiliarsi al vincitore. Gettatosi tra le fiamme viene salvato miracolosamente da Zeus e trasportato da Apollo, insieme alla moglie e alle figlie, tra gli Iperborei dove vivrà vita eterna e beata.³²² Così Bacchilide: «*E un giorno Apollo armato d'oro, principe, / salvò Creso ricchissimo, sovrano / di Lidia domatrice di cavalli, / quando l'armata distruggeva Sardi / e si compiva l'opera che Zeus / aveva destinato: e giunto al giorno / mai preveduto, egli non volle attendere / la schiavitù dall'infinito pianto / ma davanti alla reggia, dalle mura / di bronzo, fece erigere una pira / e vi saliva con la savia sposa / e con le figlie dalle belle trecce / che versavano perpetuamente lagrime: ma levando le mani all'arduo cielo / gridava: "O Dio possente oltre misura, / dov'è la gratitudine divina? / dov'è il signore, il figlio di Latona? / [...]"*. / Così diceva e poi al molle paggio / ordinò d'appiccare il fuoco a quella / casa di legno: urlarono le vergini / e alla madre gettarono le braccia, / perché ai mortali la più orrenda morte / è quella che si rende manifesta: / ma quando la violenza lampeggiante / dell'orribile fuoco serpeggiò, / Zeus parò contro la cortina nera / della nube e spense quelle rosse fiamme. / Non c'è più l'incredibile se è opera / d'un pensiero divino. Apollo allora, / il nato a Delo trasportò il vegliardo / e le sue figlie dalle gambe snelle / tra gli Iperborei, dove diede loro / dimora e questo fu per la pietà, / perché aveva mandato a Pito santa / le più splendide offerte tra i mortali».³²³

Allo stesso orizzonte ideologico può essere riferita una delle versioni sulla morte di Amilcare riportata da Erodoto: «*Vi è poi il racconto dei fatti narrato dai Cartaginesi che è verosimile: in Sicilia i barbari*

combattono contro i Greci dall'aurora fino a tarda sera [...]; nel frattempo Amilcare, rimasto nell'accampamento, compiva sacrifici e cercava auspici favorevoli bruciando animali interi su una grande pira; ma quando vide i suoi in fuga, egli, che era intento a versare libagioni sulle vittime, si gettò nel fuoco: così sparì, divorato dalle fiamme». ³²⁴ Bachelard ricordando il mito di Empedocle osserva: «La morte totale e senza residui è la garanzia che noi partiamo interamente per l'aldilà. [...] Nel seno del fuoco la morte non è la morte». ³²⁵ La morte nella fiamma è dunque una non-morte, una rigenerazione cosmica, un ritorno alla vita.

Bruciando i campi al termine del raccolto, tra agosto e settembre, si rigenera il suolo. Se praticamente le ceneri rilasciano sostanze proficue alla crescita delle messi, a livello simbolico il fuoco "riscalda" il terreno, brucia gli elementi nocivi e stimola le forze sopite, le energie latenti della natura. Ceneri e carboni dei fuochi cerimoniali sono potenti, racchiudono in sé le proprietà del fuoco. Eccoli dunque sparsi nei campi, mescolati alle sementi e alle biade, imposti sul capo dei penitenti. La stessa pratica agricola rende manifeste le proprietà fecondatrici del fuoco e dei suoi esiti. Scrive Virgilio: «*Saepe etiam sterilis incendere profuit agros atque levem stipulam crepitantibus urere flammis: sive inde occultas viris et pabula terrae pinguis concipiunt, sive illis omne per ignem excoquitur vitium atque exsudat inutilis humor, seu pluvris calor ille vias et caeca relaxat spiramenta, novas veniat qua sucus in herbas, seu durat magis et venas adstringit hiantis, ne tenues pluviae rapidae potentia solis acrior aut Boreae penetrabile frigus adurat*». ³²⁶

Molto prima di aver chimicamente provato che le ceneri contenevano potassio, si è dunque attribuito un potere fertilizzante alle paglie combuste sparse nei campi, ³²⁷ connettendo rigenerazione della natura e rifondazione del tempo. Osserva Eliade: «In molte regioni, quando l'«Albero del Maggio» viene solennemente portato in corteo, l'albero dell'anno precedente si brucia. [...] In Europa, le ceneri che rimangono dopo il bruciamento dell'«Albero di Maggio», o i tizzoni ardenti, per Carnevale e Natale, sono sparsi sui campi, dove favoriscono e accrescono i raccolti. Tutto ciò si spiega tenendo presente che il complesso rituale è unico: rigenerazione della vegetazione e rigenerazione dell'«anno»». ³²⁸ Le credenze di una presenza in nuce del fuoco entro il legno di particolari alberi, per questo sacri, sono probabilmente da riferire a questi rituali. Il fuoco è nascosto nel legno e da esso può essere estratto attraverso attrito. ³²⁹ In origine prima che Zeus lo sottraesse agli uomini, «il fuoco celeste – ricorda Vernant – era liberamente a disposizione degli uomini sui frassini dove Zeus lo deponeva». ³³⁰ Si pen-

sava che toccando certi alberi si entrasse in contatto con il dio del fuoco e se ne ricevesse protezione, e Kirk ritiene che questa credenza possa alludere alla «accensione con qualità particolari di legno». ³³¹

4. Il fuoco purificatore

Al di là della complessa e a volte controversa interpretazione dei materiali fin qui esaminati, ³³² appare sicuro che miti e riti diffusi nel bacino del Mediterraneo, per restare solo in quest'area, rinviano all'idea duplice di rigenerazione e purificazione attraverso il fuoco. La virtù purificatoria e vivificante della fiamma distrugge gli elementi corruttibili e caduchi dell'uomo rigenerandolo e rendendolo atto all'unione con il mondo degli dèi o più modestamente aiuta a ritornare giovani e a prolungare la vita. ³³³ Si attribuisce così al fuoco un significato di rinascita, fisica e spirituale, in analogia con gli astri e in particolare con il sole. Se sole e fuoco si equivalgono, e il sole nasce, muore e rinasce, riaffermando la vita sulla morte, anche il fuoco finisce con l'assumere lo stesso valore simbolico. Le «somiglianze esteriori e funzionali che legano fuoco ed astri, generano una serie di motivi mitici operanti nel rituale e negli incantesimi». ³³⁴ Da qui l'accensione del fuoco nuovo come accensione di vita, per cui spegnere ogni anno e riaccendere il fuoco «è anche un modo di rinnovare il vigore del fuoco uccidendo il fuoco vecchio; ed è quindi anche un rinnovare il vigore degli astri, che sono fuoco, e un rinnovare la vita e tutto ciò che ha attinenza con la vita; è perciò un rito di fertilità lo spegnere il fuoco con l'acqua, -elemento vitale,- per riaccenderlo ancora» ³³⁵ (cfr. *infra*, II. 5).

A questa concezione possono essere riferiti numerosi rituali iniziatici e di fecondità e pratiche purificatorie come i salti sul fuoco e le danze intorno ad esso. Un rituale di purificazione (oltre che di rigenerazione) delle greggi era quello romano dei *Parilia*, celebrato il 21 aprile. ³³⁶ Tra i fuochi rituali che venivano periodicamente accesi a Roma, ³³⁷ è il più noto e documentato. Possediamo tra le altre le testimonianze di Ovidio, Dionigi di Alicarnasso, Plutarco. ³³⁸ I *Parilia* erano una delle due celebrazioni annuali dedicate a Pale (o alle due Pale), *dea pastorum*. ³³⁹ Alla dea venivano richiesti la protezione totale e permanente di pastori e greggi da malattie, la fecondità, l'allontanamento dei lupi e dei demoni, pascoli prosperosi, la buona qualità di lana e latticini. I *Parilia* erano soprattutto una *lustratio* il cui scopo era quello di ottenere dalle divinità l'assoluzione dalle colpe commesse da pastori e animali. Le pratiche purificatorie, ricordate da Ovidio

(*Fasti*, IV, 760-775), sono così sintetizzate da Dumèzil: «acqua versata all'alba sulle pecore sazie, dopo aver scopato e innaffiato il suolo dello stabbio, fogliame, ghirlande appese alla casa del pastore, e soprattutto fuochi di legna diverse e di paglia, attraverso i quali passano rapidamente gli uomini e gli animali». ³⁴⁰

I Romani consideravano l'istituzione della festa anteriore alla fondazione della città, e pensavano che proprio nel giorno della sua celebrazione Romolo avesse posto le basi dell'Urbe. La festa, oltre che come rito di purificazione delle greggi, veniva pertanto considerata quale celebrazione dell'anniversario della fondazione di Roma. ³⁴¹ Si tratta di uno tra i più antichi rituali delle comunità pastorali del Lazio. Questa l'opinione, sia di George Dumézil, sia di Jean Bayet. Quest'ultimo ne fa una ricostruzione per certi aspetti più accurata: «La data del calendario (che diviene quella della nascita di Roma) fissa arbitrariamente un momento biologico, che sappiamo sacralizzato in modo analogo da diverse popolazioni. Al crepuscolo, il pastore annaffia e spazza il terreno, orna l'ovile di fronde, affumica il suo gregge bruciando foglie amare e zolfo; poi, dopo un pasto rituale e offerte senza effusione di sangue, ripete quattro volte, rivolto verso oriente, una preghiera per la salvezza, la salute e la fecondità degli animali, e anche per premunirsi contro ogni offesa al sacro in cui egli potrebbe incorrere guidando il gregge nei luoghi solitari. Infine, dopo aver bevuto latte consacrato, salta attraverso le fiamme di tre roghi disposti in fila». ³⁴² Nei *Parilia* è evidente il fondamentale ruolo purificatorio svolto dal fuoco a vantaggio di uomini e animali.

Analogamente nell'antica Irlanda il bestiame veniva fatto passare attraverso il fuoco al fine di preservarlo dalle malattie alla vigilia delle principali feste. In particolare ciò avveniva per quella di Beltene (primo maggio) al cui fuoco erano attribuite specifiche virtù lustrali e rigeneratrici. ³⁴³ Questo uso arcaico continuò a essere praticato, almeno fino alla fine dell'Ottocento. Gli animali venivano fatti passare tra due fuochi vicini, *bonfires*, il primo Maggio oppure la vigilia di San Giovanni. «Per guarire i capi malati – dice Czarnowski – si accende un fuoco nuovo sfregando l'uno contro l'altro due pezzi di legno e si procede come sopra. I fuochi festivi erano molto diffusi in Irlanda e si accendono ancora in certi luoghi. Per esempio nella contea di Donegal si accendono fuochi il primo Maggio (Beltene), la vigilia di San Giovanni e il primo Agosto (Lugnasad)». ³⁴⁴ Pratiche simili sono largamente documentate in tutta Europa per il passato. ³⁴⁵ Ancora oggi in Sardegna e Sicilia le greggi vengono fatte passare sulle braci dei falò dedicati a sant'Antonio Abate o fatte girare intorno alla fiamma a scopo terapeutico e protettivo. Per analoghi motivi gli uomini girano

intorno al fuoco raccogliendone le braci e segnandosi il volto, oppure vi danzano intorno o saltano attraverso le fiamme credendo così di difendersi da eventuali malanni. ³⁴⁶

Comportamenti rituali per certi versi accostabili a quelli appena ricordati sono le danze e le marce sulle braci ardenti, se non altro per la fede condivisa dagli esecutori nella «momentanea sospensione del potere comburente del fuoco». ³⁴⁷ Queste pratiche sono ampiamente attestate presso numerose culture. Tra l'altro nelle isole dell'Oceano indiano: Maurice, Réunion, Ceylon, così come in alcune regioni dell'India, nelle isole Fidji, in Giappone, in Cina; marce sulle braci anche in Nepal e a Thaithi; marce e danze sulle braci a Cadice, in Brasile, in Paraguay. ³⁴⁸ Si pensi anche agli *anastenaridi* della Grecia e della Bulgaria. Questi, la vigilia del 21 maggio in onore di San Costantino, dopo avere attraversato processionalmente l'abitato, prendono a danzare al ritmo del tamburo e della viola, del flauto e della zampogna, sulle braci esitate dal rogo di una grande catasta di legna, tenendo nelle mani innalzate al cielo le sacre icone e muovendosi secondo un tracciato a forma di croce. ³⁴⁹ Rito non dissimile si osserva nel villaggio di San Pedro Manrique, nel dipartimento di Soria in Spagna, nell'ambito dei festeggiamenti in onore della Vergine Maria. Il *paso del fuego*, questo il nome locale della cerimonia, prevede che i fedeli marcino sulle braci con passo deciso e recando sulle spalle un compagno. ³⁵⁰

Di marce sulle braci ardenti si parla anche in alcune fonti classiche. Così Arrunte si rivolge ad Apollo: «*Summe deum, sancti custos Soractis Apollo, / quem primi colimus, quoi pineus ardor acervo / pascitur et medium freti pietate per ignem / cultores multa previmus vestigia pruna / da, pater, hoc nostris aboleri dedecus armis, / omnipotens; [...]*». ³⁵¹ La cerimonia del Soratte è ricordata da Silio Italico: «*Tum Soracte satum, praestantem corpore et armis / Aequanum noscens, patrio cui ritus in arvo / quum pius Arcitenens adcensis gaudet acervus, / exta ter innocuos laetum portare per ignes*», ³⁵² e da Plinio «*Haud procul urbe Roma in Faliscorum agro familiae sunt paucae quae vocantur Hirpi: hae sacrificio annuo quod fit ad montem Soractem Apollini, super ambustam ligni struem ambulantes non arduuntur, et ob id perpetuo Senatus consulto militiae omniumque aliorum munerum vacationem habent*». ³⁵³

È chiaro il «passaggio per il fuoco» come atto purificatorio e profilattico. Si è già detto di Demetra e Demofonte e di miti consimili d'area mediterranea dove ricorre il tema del passaggio dei fanciulli sul fuoco come mezzo per garantire loro l'immortalità. Frazer suppone che «L'usanza greca di correre attorno al focolare con un bimbo cinque o sette giorni dopo la nascita può aver sostituito il più antico costume di far passare i fanciulli sopra il fuoco». ³⁵⁴ Egli riporta un passo di Mai-

monide che a proposito degli Ebrei scrive: «Vediamo ancora le levatrici avvolgere i neonati in fasce e, dopo aver messo sul fuoco dell'incenso soffocante, cullarli avanti e indietro al di sopra dell'incenso».³⁵⁵ Liebrecht ricorda che in varie regioni intorno alla culla dei neonati era in uso tenere accesi fuochi e torce a scopo protettivo.³⁵⁶

Analoga funzione sembrano avere usi come quello, rilevato a Ferandina da De Martino, di portare «l'infante davanti alla bocca di un forno ancora tiepido, facendo l'atto di infornarlo» con l'evidente scopo di «confermare e proteggere magicamente» il neonato.³⁵⁷ Allo stesso orizzonte appartiene un antico rito popolare della campagna aurunca ricordato da Borrelli: «Allorché un poppante mostrasse un anormale appetito, desse segno di eccezionale fagia (*lanca*), la madre lo passava tre volte dinanzi la bocca del forno ardente».³⁵⁸ Tra i riti terapeutici che prevedono un contatto con il forno va anche ricordato quello sardo per la cura della puntura dell'*argia*,³⁵⁹ ragnò velenoso. Filippo Valla scrive: «Riscaldano convenientemente il forno, poscia vi introducono l'ammalato per un dieci minuti circa. Quando lo estraggono il poveretto, madido di sudore, viene subito avvolto in panni caldi e trasportato nel letto, ove aspetterà fiducioso la desiderata guarigione».³⁶⁰ A tali pratiche può essere accostato quanto ricorda Frazer commentando Apollodoro: «Secondo una notizia riferita dall'umanista Leone Allacci, gli abitanti di Chio usavano ancora scottare i piedi dei bambini nati tra Natale e l'Epifania perché non diventassero kallikántaroi, ossia dei demoni che nello stesso periodo si aggiravano sulla terra».³⁶¹

Almeno fin dall'XI secolo l'idea che il forno possedesse un carattere magico-terapeutico era ampiamente diffusa in Europa.³⁶² Nel *Decretum* di Burcardo di Worms si ritorna a più riprese a condannare l'uso di *filium in super fornacem ponere*.³⁶³ Anche la narrativa tradizionale conserva tracce della credenza nelle virtù rigeneratrici del forno. Così un episodio del racconto *Lu Signuri, S. Petru e li Apostuli*, riportato da Pitre: «*Caminannu caminannu, scuntararu a unu. Comu S. Petru java avanti, cci dissi: - "Viditi ca ccà appressu cc'è lu Signuri; adumannàticci la grazia di l'arma". 'Ncugna chiddu, e cci dici: - "Signuri, baju a mé patri malatu di vicchiaja! Lu facissi stari bonu, Maistru". Si vòta lu Signuri: - "E chi sugnu medicu io! Lu sapiti ch'aviti a fari? 'Nfilatilu 'nt'òn furnu, ca vostru patri addiventa un picciriddu". Accussì fici chiddu, e so patri addivintò un picciriddu*».³⁶⁴

Il forno in quanto sede del fuoco detiene dunque virtù purificatrici, rigeneratrici, profilattiche e terapeutiche. Questo immaginario ignico si riflette immancabilmente sulla fucina e sull'arte della forgia dei metalli. Oltre al già ricordato ciclo osseta dei Narti, almeno fino

al XVI secolo erano diffuse in Europa leggende sulle qualità rivivificatrici della forgia. Ricorda Edsman che in un racconto circolante ad Amburgo su un foglio volante, a metà del '500, si narrava di un'isola favolosa dove le donne raggiungevano l'età di 900 anni grazie al fatto che Vulcano in persona le riforgiava.³⁶⁵ Il «martellamento del ventre» a scopo terapeutico era praticato ancora nel '900 dai fabbri della Picardia.³⁶⁶ In un racconto siciliano si esplicitano le virtù rigeneratrici ascritte alla forgia. Questi i momenti fondamentali della narrazione: 1. Un fabbro si vanta di essere il maestro di tutti i fabbri; Gesù gli chiede di prestargli gli attrezzi del mestiere per far ringiovanire il padre San Giuseppe; 2. Gesù mette il padre nel fuoco e quindi lo martella sopra l'incudine trasformandolo in un giovane; 3. Non appena Gesù si allontana il fabbro intendendo imitarlo mette il proprio padre nel fuoco della forgia uccidendolo; 4. Il fabbro chiama il Signore. Questi gli ordina di raccogliere le membra del padre e di metterle nel fuoco, quindi le benedice e il vecchio resuscita.³⁶⁷ Sebbene trasfigurato in chiave cristiana il motivo della rigenerazione attraverso la forgia emerge in questa vicenda assai chiaramente. L'associazione tra metallurgia e pratiche taumaturgiche, non può sorprenderci. Il fuoco in sé detiene virtù positive e queste sono amplificate in colui che il fuoco sa manipolare. Il fabbro, come l'antico demiurgo, crea dal fuoco e col fuoco e di questo elemento conosce i più intimi segreti. Manipolatore del fuoco e dei metalli, che forgia e tempa a suo piacimento, egli può efficacemente applicare queste conoscenze esoteriche al corpo umano liberandolo d'ogni male come d'ogni impurità sa liberare i metalli.³⁶⁸

Il tema del «passaggio» degli infanti sul fuoco è presente già nell'*Antico Testamento*, ove vi si allude come a pratica sacrificale e lo si condanna come deprecabile uso pagano.³⁶⁹ In effetti è probabile che in situazioni di eccezionale gravità presso alcune culture del Medio Oriente e segnatamente presso i Fenici si ricorresse al sacrificio umano, in particolare di fanciulli.³⁷⁰ Il peso di certe tradizioni e l'ambiguità delle fonti classiche³⁷¹ hanno portato tuttavia a individuare nei *tophet* luoghi abituali di sacrificio di neonati. Moscati e Ribichini propongono piuttosto di interpretare il *tophet* come un'area sacra ove si compivano, insieme ad altre cerimonie, riti di incinerazione di cadaveri dei fanciulli morti ancor prima di nascere o immediatamente dopo (per malattie o altre cause naturali). Per tale ragione venivano «offerti» a Tanit e Baal Hammon, sepolti in luogo diverso da quelli destinati ai morti comuni, e con procedure intese a garantirne un oltrètomba glorioso o comunque ai fanciulli specificamente riservato.³⁷² D'altronde è stato osservato «da un lato la carenza di sepolture in-

fantili nelle necropoli fenicie e puniche, dall'altro la presenza, seppur minoritaria, di feti nei cinerari del *tofet*.³⁷³

A parere di Moscati la combustione aveva una funzione purificatoria per ragioni igieniche e religiose: «igieniche perché era frequente la mortalità prenatale o immediatamente postnatale, con il conseguente pericolo di infezioni ed epidemie; religiose perché, e questo è il punto essenziale, non era ancora avvenuta l'iniziazione rituale ed era dunque in atto un'impurità religiosa». ³⁷⁴ La tesi viene ripresa in un successivo lavoro dove a proposito delle stele che si rinvennero in tali aree sacre si precisa: «le stele hanno carattere votivo, dedicatorio, [...] rispetto a divinità non necessariamente legate a una funzione funeraria: anzi Tanit è detta "madre" e poi corrisponde in latino a *nutrix*». ³⁷⁵ Briquel-Chatonnet, pur considerando l'eventualità che effettivamente in alcuni casi si immolassero fanciulli vivi, mette in relazione l'offerta delle stele e le pratiche incineratorie e chiarisce definitivamente il ruolo del fuoco quale strumento di morte e rinascita: «Ma, in un'epoca nella quale la sopravvivenza degli infanti era precaria, è poco probabile che i genitori sacrificassero i nuovi nati ben formati e robusti, attesi con impazienza. Le piccole vittime del *tophet* erano senza dubbio dei bambini gracili, malformati o prematuri, destinati in ogni caso a morire. Alcuni potevano già essere morti naturalmente, e i loro genitori erano solleciti a offrirli alla divinità per ottenere la nascita di un altro figlio in buona salute». ³⁷⁶

In sintesi, il *tophet*, potrebbe essere stato un luogo destinato a raccogliere ceneri di bambini morti in tenera età, o destinati a una ineluttabile morte precoce a causa di malformazioni, e al tempo stesso come un santuario nel quale si lasciavano *ex-voto* e resti sacrificali, in onore di divinità preposte alla salvaguardia dei fanciulli viventi e al destino oltremondano di quelli defunti. ³⁷⁷ Il fuoco doveva avere la funzione di purificare i bambini morti. La particolare condizione in cui si venivano a trovare i fanciulli non ancora introdotti attraverso opportune cerimonie nel mondo degli uomini imponeva per essi un destino particolare e segnatamente un ritorno tra le braccia di Tanit, la dea madre. ³⁷⁸ Non va dimenticato che in numerose società il neonato raramente ne viene considerato un membro effettivo sin dalla nascita e spesso non è riconosciuto neanche come "uomo" finché non ha superato una serie di riti di passaggio con funzione integrativa. ³⁷⁹ Inoltre il carattere vitalistico del rito, che si riallaccia ai temi salvifici riservati ai morti bambini negli antichi culti misterici, ³⁸⁰ può essere individuato anche nello stesso tipo di legna usata, resinosa per l'appunto, proveniente dunque da alberi il cui valore di simbolo della vita era assai netto in area medio-orientale. ³⁸¹

A proposito del valore purificatorio dei rituali del fuoco e di roghi di cadaveri o di immagini divine ³⁸² è opportuno ricordare il bruciamento del Carnevale e di analoghe figure. Alcuni autori ritengono che in queste debba vedersi la raffigurazione di divinità o di loro vicari (per esempio i re) e che la loro morte sul rogo sia da interpretare in base al ben noto tema mitico-rituale della morte e resurrezione del dio della vegetazione. ³⁸³ Altri, invece, attribuendo al rito un valore purificatorio e sottolineando l'aspetto distruttore del fuoco, vedono nel fantoccio carnevalesco una sorta di capro espiatorio sul quale vengono riversati, analogamente a quanto avveniva per i *pharmakoî* latini e greci, ³⁸⁴ i mali accumulati durante l'anno. Esso sarebbe pertanto la raffigurazione di spiriti maligni da eliminare. ³⁸⁵ In ambedue i casi, inoltre, si ritiene che i fantocci potrebbero essere sostituiti di esseri umani: veri e propri "residui" di arcaici sacrifici umani in onore di divinità. ³⁸⁶

La linea interpretativa che vuole nel rogo del Carnevale la drammatizzazione di un rito inteso a celebrare la morte e rinascita del re/dio, ispirata dal più generale motivo del dio che annualmente muore e rinasce, è riassunta da Durand. Egli ritiene i roghi di Quaresima, di Natale, dell'Epifania usanze appartenenti alla «grande costellazione drammatica della morte seguita dalla resurrezione». ³⁸⁷ Senza escludere che questo schema possa avere contribuito allo strutturarsi dei roghi carnevaleschi oggi ancora osservabili (e di altre simili pratiche che prevedono la cremazione di effigi), va tuttavia rilevato che, se considerati nella più ampia cornice dei falò invernali, i roghi di fantocci sembrano più ragionevolmente riferibili a rituali di eliminazione. Ciò che brucia sul fuoco non è allora né il dio né il re che deve rinascere, è invece ipostasi del male variamente accumulato dalla società degli uomini. A ben guardare, entro tale cornice possono essere considerati anche certi roghi rituali o simbolici dei sovrani. In questi seguendo l'interpretazione di Girard, infatti il re appare votato ad assumere su di sé le colpe dei suoi sudditi e a espiarle con la morte. ³⁸⁸

Il valore purificatorio del fuoco si riconosce nei suoi stessi usi storici. Eretici e streghe sono di preferenza messi a morte col fuoco, così come col fuoco sono bruciate le carogne degli animali e i cadaveri degli appestati. ³⁸⁹ Le stesse società che praticano queste usanze sono anche quelle che accendono fuochi la vigilia di San Giovanni e di Natale, saltando tra le fiamme o ballandovi intorno nella speranza che esse possano liberarle dai mali presenti e preserrarle da quelli futuri. I due aspetti del fuoco purificatore e del fuoco rinnovatore comunque convivono e possono essere rintracciati anche in contesti più antichi e lontani. Secondo Burkert: «Dietro le feste del fuoco c'è

sempre un sacrificio umano o divino, accennato nel rituale e illustrato nel mito; gli *Jahresfeuer* della tradizione popolare europea non sono dunque origine e spiegazione degli antichi rituali – i quali non sono necessariamente legati al corso del sole e dell'anno –, bensì piuttosto diramazioni dalla medesima radice». ³⁹⁰ Più in generale sia eliminazione che rigenerazione fanno riferimento al valore purificatorio profondamente ambiguo del fuoco nello stesso tempo premio e castigo. Solo per restare in ambito cristiano ³⁹¹ basti pensare accanto ai roghi delle streghe a quelli dei martiri, al fuoco del Purgatorio, alle fiamme dell'Inferno e a quelle dell'Apocalisse. ³⁹²

Nel caso del rogo dei martiri l'azione del fuoco è concepita come positiva: «*ammirerai coloro che per la giustizia sopportano questo fuoco e li proclamerai beati*»; ³⁹³ «[...] *ci legate a croci di legno e ci bruciate alle fiamme di fascine. È così che noi vinciamo: è questa la nostra tunica palmata, questo il nostro carro trionfale*». ³⁹⁴ In un certo senso il fuoco non può nuocere al corpo del credente come già era accaduto a Sidrac, Misac e Abdenago, invano condannati da Nabucodonosor a morire in una «*fornace di fuoco ardente*». ³⁹⁵ Il corpo del martire attraverso il fuoco assume forma celeste, gloriosa. I martiri affrontano dunque le fiamme certi che esse distruggeranno solo quanto v'è di caduco nel loro essere e che attraverso il fuoco la loro anima potrà accedere libera e pura al regno di Dio. Il racconto del martirio in maniera più o meno esplicita contiene l'idea del rinnovamento per effetto della morte sul rogo. Già in una delle più antiche narrazioni, quella del martirio del vescovo Policarpo di Smirne, leggiamo: «*pronunciato che ebbe egli l'amen e conclusa la preghiera, gli addetti accesero il rogo. E un'alta fiammata balenò: noialtri, ai quali fu dato di vederla, assistemmo a un miracolo [...]. Le fiamme assunsero la foggia di una volta, come la vela d'una nave gonfiata dal vento, e si disposero a formare una grande nicchia intorno al corpo del martire. E questi era nel mezzo non come carne da ardere, ma se mai quale pane posto a cuocere o oro e argento purgati nel crogiuolo*». ³⁹⁶ Altra testimonianza eloquente si riferisce ai cinquanta saggi che invitati da Massenzio a confutare la fede di santa Caterina d'Alessandria ma convinti della verità delle sue tesi vengono condannati dal tiranno ad essere bruciati: «*Essi [...] erano addolorati per dover morire senza battesimo, ma la vergine rispose: – Non abbiate paura, il vostro sangue versato sarà per voi battesimo e corona. Ebbero il tempo di guarnirsi del segno della croce e furono gettati nelle fiamme. Tanto profondamente si votarono a Dio, che il fuoco non danneggiò in nulla i loro corpi, non consumando neppure i capelli o i vestiti*». ³⁹⁷ Nella letteratura agiografica in sostanza, pur non potendosi proporre l'idea che qualcuno potesse ringiovanire o guarire attraverso il fuoco,

si espone chiaramente il tema del corpo rinnovato e glorificato attraverso la morte sul rogo. Come osserva Edsman: «Il fuoco distruttore può per grazia divina purificare e infondere uno spirito ardente, portatore di vita nuova». ³⁹⁸

5. Il fuoco nuovo

Il rogo eracleo sul monte Eta può, come s'è visto, anche essere letto come un rito del fuoco nuovo: uso ampiamente diffuso in Europa che prevedeva in certi particolari giorni dell'anno l'accensione di falò volti a «rinnovare le forze della natura e in particolare quelle del sole». ³⁹⁹ Il rito è ampiamente attestato nell'ambito di diverse festività elleniche. ⁴⁰⁰ Il fuoco sacro, da cui dipendono la continuità e la sicurezza della famiglia e della stirpe, deve essere acceso e spento ritualmente, conservato e protetto contro forze negative e contro danni che possono venire da nemici umani e sovrumani. Il fuoco per essere efficace deve mantenersi puro e pertanto essere rinnovato ciclicamente o in particolari occasioni affinché riacquisti la purezza originaria e rigeneri la sua potenza catartica e propiziatoria. Nilsson aveva già notato la diffusa credenza nel fatto che il fuoco fosse destinato a perdere la sua purezza in conseguenza dell'uso quotidiano. ⁴⁰¹ Il suo spegnimento e la sua riaccensione periodici vengono spesso e non a caso a coincidere con complessi rituali di chiusura e rifondazione del ciclo dell'anno volti a garantire fecondità e sicurezza. ⁴⁰²

Ha scritto Hubert «Lo spegnimento e l'accensione dei fuochi nelle fasi di passaggio da un periodo all'altro sono parimenti dei riti di entrata e uscita, che possono valere per la stessa durata e per le cose che vi accadono». ⁴⁰³ A questo genere di riti deve essere ricondotta la cerimonia che si celebrava ogni anno nell'isola di Lemno in onore di Efesto e della Grande Dea lemnia. ⁴⁰⁴ Da Filostrato sappiamo che ogni anno nell'isola venivano spenti tutti i fuochi per un periodo di nove giorni, durante il quale non si potevano cuocere cibi; veniva sospeso il culto che richiedeva fuoco e incenso sugli altari; era proibito dedicarsi alle attività della ceramica e della metallurgia. Il fuoco destinato a ravvivare tutti i focolari e le fornaci dell'isola veniva recato da una nave proveniente da Delo, nave che, se giunta anzitempo, doveva restare al largo fino al termine del periodo prescritto dal rito. ⁴⁰⁵ Alla fine, dopo che il potere del fuoco era stato rinnovato, la vita riprendeva il suo corso normale.

Per Kirk il rituale del fuoco lemno è spiegabile anche alla luce di altri tratti costitutivi della cerimonia. La stessa astinenza sessuale che

caratterizzava questo periodo aveva «quasi certamente lo scopo di accrescere il potere simpatico della fertilità umana dopo un periodo di astinenza, grosso modo come la forza del fuoco nuovo era tanto maggiore per il contrasto con la sua assenza totale nei nove giorni precedenti». ⁴⁰⁶ Per Burkert nello spegnersi e riaccendersi del fuoco di Lemno così come in analoghi rituali, può leggersi una pratica diretta alla «purificazione» e alla promozione di un nuovo ciclo. ⁴⁰⁷ Delcourt è più prudente nell'associare rito comunitario di purificazione e cerimonie di passaggio stagionale: «Quella che Filostrato descrive non è affatto una festa a carattere stagionale, ma un rito di *coupure*, d'abolizione del passato per la purificazione dalle colpe commesse e il ricorso a un fuoco nuovo significante il ricominciamento della vita». ⁴⁰⁸ Tutte queste letture sono comunque sostanzialmente riferibili a quanto già aveva osservato Bachofen: «La fiamma sconosciuta dal contatto con la materia e resa impura dall'uso fattone dagli uomini viene sostituita da una nuova, che proviene da Delo. Solo a questo punto la nuova vita si trasferisce sull'isola». ⁴⁰⁹

Come feste del fuoco nuovo possono essere lette anche le *lampadodromie*, le corse di fiaccole dell'antica Grecia. ⁴¹⁰ Autori come Delcourt le ritengono assai più diffuse e arcaiche di quanto le fonti consentano di supporre. ⁴¹¹ Sono note attraverso monumenti, rilievi e monete. ⁴¹² I corridori vengono sovente raffigurati coronati di fronde, forse di piante aromatiche destinate a nutrire il fuoco nuovo. ⁴¹³ Ad Atene si correva con le torce in tre occasioni diverse: per le Panatenee, ⁴¹⁴ per Efesto ⁴¹⁵ e in onore di Prometeo. Così dice di quest'ultima Pausania: «Nell'Accademia l'altare di Prometeo ⁴¹⁶ costituisce il punto di partenza per i partecipanti alla corsa con le fiaccole accese che ha il suo traguardo in città. La prova consiste nel conservare accesa la fiaccola durante tutta la corsa. Se questa si spegne, chi è in testa viene escluso dalla vittoria, nella quale gli subentra il secondo». ⁴¹⁷

Si correva anche per Pan, il cui santuario era stato consacrato sull'Acropoli dopo Maratona. ⁴¹⁸ Al Pireo, una corsa notturna di pirofori si svolgeva in onore della dea tracia Bendis (il cui culto è attestato solo a partire dal V sec.), «a cavallo tenendo fiaccole che si passeranno dall'uno all'altro». ⁴¹⁹ In epoca posteriore le corse di fiaccole divennero essenzialmente gare atletiche con intenti agonistici. Ne ricordavano però l'originario valore sacro l'essere parte costitutiva di cerimonie religiose e l'essere presiedute dall'arconte re. ⁴²⁰ Si ritiene generalmente che il loro scopo più immediato fosse trasportare carboni ardenti da un altare ritenuto puro per rinnovare il fuoco sacro nei templi della città e nei focolari domestici. Il perché di un trasporto fatto di corsa lascia incerti gli studiosi. La processione che partiva

ogni anno da Atene e vi ritornava dopo aver preso il sacro fuoco a Delfi, al contrario era, infatti, lenta. ⁴²¹

Vi erano due fondamentali tipi di corse con le torce. Il primo vedeva un singolo corridore compiere interamente il percorso, l'altro era una corsa a staffette. Erodoto, nello spiegare il sistema persiano dei corrieri e delle stazioni di posta, allude alle corse a staffetta in onore di Efesto. ⁴²² Nel corso delle *Prometee* aveva luogo una gara nella quale per vincere era indispensabile arrivare con la torcia accesa. Si trattava originariamente in tutta evidenza di un rituale per il fuoco nuovo, nel quale una nuova fiamma doveva essere portata dall'altare del dio del fuoco in città, direttamente e senza che il fuoco si spegnesse. Lo scopo del rito era, secondo Kirk, quello di mantenere inalterata la potenza del fuoco per fini rituali ma anche pratici (lavorazione dei metalli, cottura delle terraglie, etc.). Non diversamente Séchan, nel ritenere improbabile che le torce delle *Prometee* fossero un ricordo del furto del fuoco da parte del Titano e della sua fuga per farne dono ai mortali, pensa che fondamentalmente si trattasse «per i corridori di queste tre feste di un apporto rapido del fuoco puro e sacro». ⁴²³ Anche per Delcourt si correva perché «più rapido era il trasporto, più il fuoco aveva probabilità di salvaguardare la sua originaria purezza». ⁴²⁴ Questo potrebbe essere il senso della sfrenata corsa di Euchida all'indomani della battaglia di Platea. Apollo aveva ordinato ai Greci vincitori d'elevare sul luogo un altare a Zeus liberatore, ma di non celebrarvi sacrifici senza prima essersi procurati del fuoco puro a Delfi, che anzi tutti i fuochi della contrada dovevano essere spenti perché contaminati dalla presenza dei barbari. I fuochi vennero spenti e Euchida si offrì volontario per adempiere a questo compito. Nell'arco dello stesso giorno, di corsa, egli si recò a Delfi, per raccogliere la sacra fiamma, e fece ritorno dai suoi. Dopo aver consegnato il fuoco, stremato, morì. ⁴²⁵

Il fuoco nuovo rafforza e rinvigorisce l'energia vitale, rinnova la natura. Ecco dunque comparire la fiamma in una serie di passaggi decisivi della vita dell'individuo e in particolare nei riti prenuziali. Che il fuoco d'altronde sia strettamente associato alla vitalità è palese quando si osservi la diffusa pratica di spegnere il fuoco nelle case colpite da lutto, in specie in relazione al decesso del *pater familias*. ⁴²⁶ «Che sia Saïs, al tempo della festa di Iside-Neith, in Irlanda, o nelle chiese cristiane, la cerimonia del "fuoco nuovo" e dell'estinzione del fuoco antico occupa il ruolo di un rito di passaggio, di un rito che permette l'emergenza della fase ascendente del ciclo». ⁴²⁷ Lo spegnimento del fuoco rinvia al *caos*, alla morte e la sua riaccensione segnala il ricomporsi del *cosmos* e la ripresa della vita a livello umano e della natura. ⁴²⁸

Con la stessa ottica possono essere guardati i cosiddetti «fuochi d'emergenza» attestati in Europa già nell'Alto Medioevo.⁴²⁹ La tecnica di accensione di questi falò, il cui uso si conservò per lungo tempo presso le popolazioni nord-europee, era quello per sfregamento. In questo modo venivano accesi oltre ai falò contro le malattie del bestiame (*nodfyr*) anche le pire di san Giovanni e fuochi domestici accidentalmente spenti.⁴³⁰ L'accensione di fuochi d'emergenza, tra l'altro, era praticata presso le comunità anglosassoni. In caso di epizootie o epidemie tutti i fuochi venivano spenti. Ci si riuniva all'alba e in silenzio due giovani privi di colpe producevano del fuoco mediante lo strofinamento di pezzi di legno. Il fuoco così ottenuto serviva ad accendere una catasta di legna alla cui realizzazione contribuiva ciascun nucleo familiare. Quando la fiamma si alzava distribuendosi in maniera omogenea gli animali venivano spinti attraverso o intorno ad essa. Attorno al fuoco i partecipanti al rito danzavano, cantavano, saltavano, si cospargevano reciprocamente il volto di cenere: ovviamente ritenuta dotata al pari del fuoco di virtù protettive e terapeutiche. Con le braci del falò, inoltre, si affumicavano i coltivi, i pascoli e i frutteti. Al termine della cerimonia ciascun capo famiglia prendeva un legno ardente per riaccendere il fuoco domestico.⁴³¹ Aldilà delle modalità di accensione del fuoco rituale e delle occasioni calendariali o eccezionali per cui questo veniva acceso, va osservato che l'uso, un tempo assai diffuso in ambito folklorico e ancor oggi osservabile in alcuni casi, di trarre carboni dal falò cerimoniale con i quali riaccendere il focolare domestico, rinvia in tutta evidenza alla necessità di rinnovare periodicamente la fiamma del focolare domestico in relazione al rinnovamento del cosmo di cui tutte le grandi feste sono in sostanza la celebrazione.⁴³²

6. Il fuoco mediatore

Il fuoco possiede una proprietà che lo rende diverso da tutti gli altri elementi: «mentre gli altri vanno verso il basso o restano dove uno li mette, il fuoco non solo va verso l'alto, ma ci sta in alto, proprio lassù in cima: il fuoco del Sole e il fuoco delle stelle».⁴³³ Il fuoco dunque viene dall'alto, è il sole in terra. Come la luce e il calore solare discendono tra gli uomini, il fuoco si innalza, protende le fiamme all'etereo, animato da una tensione a ritornare donde è venuto.⁴³⁴ E in alto nel cielo arriva il suo fumo e porta agli dèi le preghiere degli uomini, i loro sacrifici e le loro parole. Lungo quest'asse scende il messaggio divino e si fa sentire nel crepitio delle fiamme.

Il focolare, centro della casa, è il luogo di passaggio per eccellenza, la via attraverso la quale si effettua la circolazione tra i diversi livelli cosmici altrimenti separati. È il luogo dello scambio con le potenze ctonie e celesti. La colonna di fumo che si innalza verso il cielo è la rappresentazione dell'*axis mundi*, il suo centro unificante.⁴³⁵ Nei *Veda* e nell'*Avesta* il fuoco è il messaggero degli dèi.⁴³⁶ Un inno ad Agni recita: «Quando noi saremo morti, trattaci con misericordia sul rogo funebre, consumando il corpo con il suo peso di peccati, ma trasmettendo la sua sostanza eterna verso il soggiorno di luce e gioia, per abitarvi per sempre con i giusti».⁴³⁷ Non diversamente nel *Taittiriya Brâhmana* si legge: «O Agni, tu sei la via che ci conduce al mondo degli dèi».⁴³⁸ Messaggero dell'uomo agli dèi, non c'è da meravigliarsi che sia stato considerato «come l'intermediario per eccellenza tra gli abitanti della terra e quelli dell'empireo».⁴³⁹ Dice il *Rigveda*: «O Agni, tu circoli saggiamente fra le due creazioni, come un messaggero amico tra due famiglie»;⁴⁴⁰ e altrove «O Agni, solo quella cerimonia sacrificale che tu abbracci da ogni parte giunge tra gli dèi».⁴⁴¹ Agni che è, volta a volta, elemento e divinità, è «il dio-fuoco che conduce le offerte di questa terra al mondo divino. È anche colui che convoca gli dèi perché siano presenti al sacrificio».⁴⁴² Il fumo del fuoco è il «messo-sacerdote che porta il sacrificio dell'uomo agli dèi trascendenti».⁴⁴³

Al centro del *mégaron* miceneo sta il cerchio del focolare, centro simbolico della casa, sede di Hestia, dea tutelar della famiglia e della continuità. «Quando si brucia l'incenso sul focolare, quando vi si consuma la carne delle vittime o si arrostitisce, durante il pasto, la porzione dei cibi consacrata agli dèi, nella fiamma accesa sul suo altare domestico Hestia fa salire le offerte familiari fino alla dimora degli dèi olimpici. Attraverso di lei si stabilisce il contatto tra la terra e il cielo, come attraverso di lei si apre un passaggio verso il mondo infernale».⁴⁴⁴

Il fuoco degli altari, scrive Leach «è il ponte per l'Altro Mondo, il canale attraverso cui le offerte si possono inviare a Dio, ma anche il canale attraverso il quale il potere di Dio si può in maniera immediata manifestare all'uomo».⁴⁴⁵ Il fuoco che arde nel tempio è il luogo dove la divinità si manifesta e a un tempo luogo e strumento di comunicazione col mondo divino. Il fuoco disceso sulla terra attraverso il fulmine, risale al cielo nel movimento ascensionale della fiamma. Il focolare posto idealmente al centro della casa protende le sue fiamme verso l'alto e invia con il fumo dei sacrifici le offerte e i messaggi degli uomini. Il movimento ascensionale del fuoco ne suggerisce anche il ruolo di psicopompo. Insieme alle fiamme l'anima ascende al cielo.

Il fuoco, intermediario tra la terra e il cielo, è essenza fisica del

centro assiale del cosmo, dunque simbolo della indissociabile unità tra umano e divino.⁴⁴⁶ Non è senza significato che presso i Greci e più in generale in ambito indoeuropeo, nessun atto culturale, segnatamente sacrificale, tranne rare e intenzionali occasioni,⁴⁴⁷ avesse luogo senza l'ausilio del fuoco.⁴⁴⁸ Se la *thusia*, il sacrificio «si rivela così indispensabile per assicurare alle pratiche sociali la loro validità, è perché il fuoco sacrificale, facendo salire verso il cielo il fumo dei profumi, del grasso e delle ossa, cuocendo anche la parte degli uomini, apre una via di comunicazione tra gli dèi e i partecipanti al rito».⁴⁴⁹

Nei diversi tipi di sacrificio cruento praticati in Grecia si ritrova insieme al motivo dell'offerta, anche quello dello spreco.⁴⁵⁰ Se, infatti, alle divinità elleniche sono generalmente immolate le ossa lunghe rivestite di grasso, mentre le carni vengono consumate contestualmente e successivamente dai partecipanti al rito, in alcuni casi accade anche che siano bruciati interi animali. Si tratta, tuttavia, di sacrifici destinati alle divinità ctonie. Nessuna parte della vittima viene mangiata, quasi a evitare ogni possibile contatto con le pericolose divinità inferie. Gli olocausti appartengono presso i Greci innanzitutto al culto dei morti: forse in relazione alla cremazione delle salme. Il rogo è considerato come momento di una particolare categoria di sacrifici "ctoni", in contrasto con il banchetto sacrificale "olimpico". La dicotomia però non è netta. Banchetti accompagnano i riti funebri, soprattutto quelli degli eroi, e vi sono olocausti nelle feste che celebrano le divinità: così le grandi feste del fuoco per Artemide o Era e altre dedicate a Zeus. Nel corso della festa per Zeus Polieo, ad esempio, veniva prima bruciato un maialetto e poi sgozzato un toro per il banchetto sacrificale.⁴⁵¹ In realtà il pasto cerimoniale ha una complessa valenza simbolica: da un lato è una offerta di cibo agli dèi, dall'altro restituzione di vigore per la comunità degli uomini, soprattutto se privata di un componente per la sua morte, infine è canale di comunicazione e di identificazione tra gli uni e gli altri.⁴⁵²

Se per le feste dedale di Platea si bruciavano idoli lignei,⁴⁵³ per Artemide Lafria a Patre si gettava sul rogo selvaggina viva. A proposito di questa festa, Pausania ricorda che gli abitanti della città innalzavano in cerchio attorno l'altare dei pali di legno ancora verde di sedici cubiti ciascuno, mentre all'interno del focolare mettevano la legna più secca. Il giorno dopo aveva luogo il rito sacrificale. Tutti i convenuti gettavano vivi sull'altare «uccelli commestibili e vittime d'ogni genere, cinghiali, cervi, caprioli; alcuni anche cuccioli di lupi e di orsi e altri ancora fiere adulte». Sull'altare venivano inoltre deposti anche «frutti di alberi coltivati». Infine davano fuoco alla legna.⁴⁵⁴ Nel *mégaron* di Lykosura si buttavano sul focolare animali fatti a pezzi,⁴⁵⁵ e

ciò può essere messo in relazione con le terrecotte riproducenti membra umane rinvenute nei santuari d'altura.⁴⁵⁶ Si trattava forse, in questo caso, di doni votivi per una divinità della salute.⁴⁵⁷

I santuari d'altura cretesi, ampiamente documentati a partire dal Medio Minoico I, sono tra le più antiche attestazioni di un uso culturale del fuoco in ambito greco. Si ritrovano sulle cime dei monti, non particolarmente alti, in genere distanti dagli abitati circa un'ora di cammino. Si distinguono per la quantità di doni votivi in terracotta di diverse foggie, spesso molto semplici tra le quali predominano figure di animali, soprattutto buoi e pecore.⁴⁵⁸ Insieme agli animali domestici si rinvencono animali selvatici. Nel santuario di Iuktas sono stati ritrovati modelli fittili di donnole e in quello di Paleocastro figurine di porcospini. Inoltre in alcuni luoghi si sono osservate riproduzioni di arti e organi umani probabilmente offerti alla divinità come ex voto per la guarigione ottenuta o da ottenere. L'interpretazione complessiva dei riti del fuoco che animavano questi altari non è pertanto semplice. Accanto alla richiesta di garanzie per la salute di uomini e animali e al ringraziamento per le guarigioni ottenute può essere sottesa anche l'idea della moltiplicazione e fecondità di animali selvatici utili all'uomo. Non va però dimenticato che è variamente attestato l'uso di sostituire a vittime reali la loro rappresentazione simbolica. Se incerto rimane lo scopo rituale, è stato possibile ricostruire con una certa approssimazione l'iter rituale: si allestiva un gran fuoco, di notte come paiono attestare i resti di lampade, e si gettavano sulle braci ardenti le figurine fittili.

Quale sia con precisione la divinità che si intendesse evocare in questi primi santuari d'altura resta nel campo delle ipotesi. Interessante è in proposito un sigillo rinvenuto a Cnosso che mostra una dea tra due leoni posta sulla cima d'un monte mentre protende una lancia verso una figura maschile che le rivolge lo sguardo: «La dea del monte porge al re il segno del suo potere – così si può intendere l'immagine; ma se ciò offra la chiave alla comprensione del culto "d'altura" resta ancora da vedere».⁴⁵⁹ Questa immagine si inserisce comunque in una tradizione iconografica che proviene dall'Oriente, dove la "signora del monte", la Ninhursag sumerica, era adorata già da molto tempo.

7. Il fuoco fecondatore

Presso numerose culture l'accensione dei fuochi sacri in occasione di sacrifici o celebrazioni festive si opera, come si è accennato, in ma-

niera particolare. Spesso si ricorreva a sistemi di accensione arcaici: percussione di pietre, frizione di bacchette lignee. Queste tecniche venivano adottate in numerosi riti e in particolare nelle cerimonie di rinnovamento annuale del fuoco e nell'accensione periodica o eccezionale di fuochi rituali. Tra questi metodi quello della rotazione di una assicella di legno duro entro un bastone di legno più tenero è stata oggetto di particolare attenzione in quanto ritenuta da alcuni autori associata al coito.⁴⁶⁰ Nel mito il coito divino si è consumato in *il-lo tempore*, e rivive nelle tecniche di produzione del fuoco per sfregamento o percussione: la scintilla è a un tempo seme e frutto. Jung ha sottolineato il notevole isomorfismo semantico e anche linguistico tra i legnetti utilizzati per accendere il fuoco, i rituali agrari e l'atto sessuale.⁴⁶¹

In riferimento all'India Burnouf ha ricordato che Agni è presentato dai testi anche come divinità legata alla fecondità agraria.⁴⁶² Analogamente nel culto romano di Vesta si rinvenivano da un lato tratti purificatori e dall'altro elementi riconducibili a una più arcaica dimensione agraria, che fanno sì che «la dea si confonda in numerosi punti con le divinità della fecondità come Anahita Sarasvati e Armati».⁴⁶³ Il fuoco dunque, «è fiamma purificatrice, ma anche centro genitale del focolare matriarcale».⁴⁶⁴ Secondo Anita Seppilli il «fuoco come motivo sessuale di accensione della vita, è convalidato dal duplice opposto fenomeno del raffreddamento del corpo nella morte, e del calore di cui partecipa il corpicino del neonato che nasce vitale; il fuoco appare perciò la sostanza stessa della vita; le due ideazioni simboliche sembrano confermarsi; il fuoco che esce dall'accendifuoco è la nuova vita, il bastoncino rappresenta il maschio, l'assicella in cui si accende il fuoco è la femmina».⁴⁶⁵ Pure per Di Nola il fuoco ha un diretto rapporto con il sesso secondo una tipologia molto ricca e non sempre chiaramente spiegabile. A suo avviso, se nella formazione di tale rapporto concorrono diversi elementi culturali secondari, alla sua base sembrerebbe potersi individuare la rappresentazione sessualizzata dei primitivi sistemi di accensione e produzione del fuoco.⁴⁶⁶ «A tale trasformazione sessualizzata delle tecniche di accensione si aggiunge, nelle ideologie proprie dei coltivatori, la particolare qualificazione del fuoco come energia ipoctonia che determina la fecondità delle piante e, per estensione, la fecondità umana».⁴⁶⁷ Lo stesso Frazer aveva scritto che «l'idea che il fuoco fosse ricavato dal corpo di una donna, e in particolare dal suo organo genitale, trova una pronta spiegazione nell'analogia che [...] molti selvaggi riscontrano fra l'operazione con il trapano da una parte e il rapporto sessuale dall'altra».⁴⁶⁸ Per Bachelard è evidente che, oltre che

in ambito festivo, anche nella produzione mitica l'atto sessuale e la produzione del fuoco sono intimamente connessi.⁴⁶⁹ Egli, partendo dalla constatazione che lo sfregamento dei corpi degli amanti produce calore giunge ad affermare che «L'amore è la prima ipotesi scientifica per la riproduzione oggettiva del fuoco».⁴⁷⁰

Il fuoco ha comunque una carica sessuale ambivalente. Esso è maschio, è il *pater familias*, il focolare domestico, la sicurezza. «Un detto largamente diffuso a Caronia e in altri paesi dei Nebrodi afferma: "Campava mè patri nn'arrieri nn'arrieri, murù mè patri nn'avanti nn'avanti". Lo spazio è quello domestico, il tirarsi indietro e il farsi avanti sono correlati alla presenza di molto o poco carbone acceso nel braciere. La morte del padre, che con il suo lavoro assicurava il fuoco al centro della casa, costringe moglie e figli ad addossarsi caoticamente attorno al braciere, dove il fuoco brilla scarso».⁴⁷¹ Il fuoco è anche donna e spesso viene associato alla vulva. La donna è certamente la custode principale del fuoco, bene prezioso, durante l'assenza, spesso prolungata, dell'uomo. Parrebbe così potersi spiegare anche l'istituto delle Vestali, e di simili collegi sacerdotali femminili, cui era demandata la custodia del fuoco sacro. Osserva Salvatore D'Onofrio: «Costituisce vanto per le donne dei paesi dei Nebrodi la capacità di mantenere *u luci sempri addumatu* nel braciere, dal momento in cui *si metti fuocu*, in autunno, al momento in cui *si leva fuocu*, in primavera inoltrata».⁴⁷²

Si è ricordato che il principale fuoco sacrificale vedico doveva essere generato dall'officiante mediante frizione,⁴⁷³ e che lo stesso procedimento veniva adottato a Roma per riaccendere, ogni anno o in caso di accidentali spegnimenti, il fuoco dell'*aedes Vestae*.⁴⁷⁴ Sono diversi i motivi, osservabili anche a livello mitico, riconducibili a questo atto. Se l'azione di sfregamento viene simbolicamente accostata al rapporto sessuale, accendere un fuoco con questa tecnica equivale a procrearlo.⁴⁷⁵ L'assimilazione dell'accensione per sfregamento all'atto sessuale non è comunque un tratto culturale che si ripropone a livello delle rappresentazioni simboliche di tutte le società. Daniel de Barandiarán, per esempio, osserva che «Nella psicologia degli indios Sanemá-Yanoama, [...] non mi sembra vi sia spazio per il fuoco sessualizzato, e i nostri informatori sciamani negarono nettamente ogni traccia di questa, insistendo sul fatto che nella azione rotatoria del bastoncino (possibile pene o potere virile) nel corpo del legno-madre del *pooloi* (possibile vagina [il *pooloi* è considerato l'albero mitico entro il quale il *Maipomuè* aveva nascosto il fuoco rubato al caimano]) ciò che il manipolatore Sanemá-Yanoama riproduceva era la azione inversa del mitico uccello

Maipomuë»,⁴⁷⁶ quella cioè di estrarre, scoprire o cavar fuori del *pooloi* il fuoco che questo aveva rubato al caimano che ne era il custode.

La valenza sessuale delle tecniche arcaiche per la produzione del fuoco è invece ben evidenziata nel rituale vedico d'accensione del fuoco, trasposto miticamente nella vicenda di *Pururavas* e *Urvasi*.⁴⁷⁷ L'accensione del fuoco viene presentata infatti nei *Veda* come accoppiamento e procreazione. Lo sfregamento dei due pezzi di legno è interpretato come un atto generatore e i due legni come una coppia di coniugi. Così prescrive un rituale ricordato da Van der Leeuw: «L'officiante stanotte conserverà acceso il fuoco per mezzo di trucioli; allo spuntar del giorno vi riscalderà i due pezzi destinati allo sfregamento. Come quando una vacca atta a procreare si fa montare dal toro». ⁴⁷⁸ Caratterizzazione sessuale dei bastoncini (*arani*) e analogie tra le procedure di accensione del fuoco per sfregamento e atto sessuale appaiono chiare in *Rigveda*: «Questo è il legno rotante, il procreatore è pronto. / Conduci la sovrana della tribù [Vispatni, il legno femmina]: giriamo vorticosamente Agni secondo la vecchia usanza. / Nei due pezzi di legno si trova lo Jatavedas ben protetto come il feto nel grembo delle donne gravide. / Ogni giorno gli uomini sacrificeranno ad Agni con sollecitudine e canteranno le sue lodi. / Introduci il bastone in colei che è distesa, tu che sei pratico della cosa. / Subito ella concepirà. Ella ha dato alla luce il fecondatore. / Illuminando la sua strada con la sua punta rossa, il figlio di Ila è nato nel legno eccellente»;⁴⁷⁹ «Lo hanno fatto nascere [Agni], lui facile da generare, su colei che giace supina [arani, femmina]. Agni è l'embrione che sta nelle piante dai molteplici ornamenti». ⁴⁸⁰

Artemidoro scrive: «Accendere il fuoco sul focolare o nel forno, significa generare un bambino; ché il focolare e il fuoco sono simili alla donna... il fuoco in essi predice che la donna sarà incinta». ⁴⁸¹ Nel corso della cerimonia delle *Amphidromie*, il padre fa girare il neonato intorno al focolare. ⁴⁸² Il rito celebrato nel centro simbolico della casa, sede di Hestia, assicura al gruppo domestico la sua continuità. È per mezzo della dea che la casata può perpetuarsi e conservarsi nel tempo, quasi che ad ogni nuova generazione i figli legittimi nascano direttamente dal focolare. ⁴⁸³ Abbondano le testimonianze sulle supposte virtù fecondatrici del fuoco. ⁴⁸⁴ Diversi miti indicano il fuoco come elemento attivo della procreazione. ⁴⁸⁵ Si pensi alla leggenda secondo la quale Servio Tullio fu generato dalla vergine Ocrisia fecondata da un membro virile emerso dal sacro focolare, ⁴⁸⁶ o a Caeculus, mitico fondatore di Preneste, nato da una fanciulla fecondata da una scintilla sprizzata dal focolare e indicato pertanto come figlio di Vulcano. ⁴⁸⁷ Anche in un rac-

conto relativo alla nascita di Romolo e Remo riappare il tema del fuoco fecondatore. ⁴⁸⁸ Forse anche per questo a Roma il letto nuziale era posto in prossimità del focolare. ⁴⁸⁹

Ai motivi della fecondità si connettono quelli dell'integrazione nel nucleo domestico, simboleggiato appunto dal focolare. In ambito indoeuropeo «fare girare i nuovi nati intorno al focolare fa anche parte dei riti di accoglimento e integrazione del bambino nella famiglia». ⁴⁹⁰ Tra gli atti costitutivi del matrimonio in ambito indoeuropeo v'è quello di offrire il dono del fuoco alla sposa e di fargli compiere per tre volte il giro del focolare cerimoniale. ⁴⁹¹ Nell'antico rito matrimoniale indiano l'istituzione di una nuova famiglia prevede l'accensione di un focolare nella nuova casa intorno al quale la sposa viene condotta. ⁴⁹² Tra gli Osseti i quali credevano nell'esistenza di uno «spirito della catena del focolare domestico», detto Safa, «in occasione del matrimonio, partendo dalla casa di famiglia, il paggio d'onore faceva girare tre volte la fidanzata attorno al focolare e le faceva toccare la catena, in segno d'addio, poi, nella casa dello sposo, con i medesimi gesti, la rimetteva sotto la protezione di Safa» ⁴⁹³. Analogamente il focolare ha un'importanza fondamentale nei riti greci di integrazione della moglie nella casa dello sposo. ⁴⁹⁴ A Roma in occasione delle nozze aveva luogo una fiaccolata. ⁴⁹⁵ La cerimonia, volta a legare la sposa alla nuova famiglia rappresentata dal suo focolare, era anche intesa a garantirne la fecondità. ⁴⁹⁶ Tutte queste pratiche che prevedono il contatto, reale o simbolico, con la fiamma, garante di unità, prosperità e continuità della famiglia, ritengono anche il valore di rito di passaggio e di integrazione da uno stato precedente in un nuovo stato.

8. Il fuoco etnico

Ancora oggi in India il fuoco per accendere la pira funeraria o viene prelevato da un fuoco perenne custodito da un *Ahitagni* (membro di una famiglia che si tramanda il fuoco sacro perpetuo di generazione in generazione) o viene acceso attraverso la confricazione di due bastoncini, analogamente a come si fa per la produzione del fuoco sacrificale. ⁴⁹⁷

Nei tempi vedici il fuoco era presente in ogni rituale sacrificale. ⁴⁹⁸ Il principale rito, il sacrificio quotidiano del fuoco (*agnihotra*), consisteva in due offerte effettuate una al mattino e una alla sera, ma idealmente veniva celebrato «in ogni momento quando il sole sorge, quando non è sorto e nel momento stesso dello spuntar del giorno». ⁴⁹⁹

In particolare si disponevano sul terreno tre fuochi, simbolicamente e diversamente caratterizzati, la cui esatta dislocazione nello spazio era essenziale: il «fuoco del capofamiglia» nel quale sono offerti i normali sacrifici quotidiani, il «fuoco meridionale» che respinge e distrugge gli attacchi dei cattivi spiriti, il «fuoco per le oblazioni agli dèi». ⁵⁰⁰ L'India vedica riuniva dunque sul terreno sacrificale tre varietà di fuoco: uno che rappresenta l'essenza e i legami terrestri del sacrificante, uno che combatte i nemici del sacrificio, un altro che reca agli dèi le offerte degli uomini. Questi tre fuochi costituiscono la proiezione sul piano terrestre delle tre forme generali di fuoco, che appartengono ai tre mondi: il fuoco della terra (quello degli uomini), il fuoco atmosferico (il fulmine), il fuoco del cielo (il sole). ⁵⁰¹

Il primo e principale fuoco doveva essere prodotto «mediante frizione, o preso da un precedente fuoco sacrificale, o prelevato nella casa di un *vaiša*, indipendentemente dal rango del sacrificante». ⁵⁰² Per il sacrificante vedico dunque accendere ritualmente un fuoco nuovo o prendere la fiamma da un precedente fuoco sacralmente connotato sembra avere avuto lo stesso valore. Nel principale fuoco del sacrificio, il *Gārbapatya*, «fuoco del capofamiglia», si identifica il sacrificante stesso. Tale fuoco è «l'origine e il sostegno di tutto; a partire da esso vengono accesi gli altri fuochi e, se si spegne, il sacrificio non può più essere continuato, mentre se un altro fuoco si spegne esso può servire a riaccenderlo». ⁵⁰³ Il fuoco esprime insomma il vincolo con la terra, l'autenticità terrestre di colui che si rivolge agli dèi, la sua identità. I liturgisti lo indicano come «questo mondo», «la terra» e come tale è rotondo. ⁵⁰⁴

Può apparire a prima vista stridente l'ambivalente destino del fuoco sacro, spento e riacceso ogni anno nel corso di celebrazioni imponenti e d'altra parte conservato perenne in specifici santuari, dove il fuoco diviene simbolo a un tempo della durata del santuario stesso e della comunità. ⁵⁰⁵ Noti i santuari di Apollo a Delfi, Apollo Liceo a Argo, ⁵⁰⁶ Apollo Carneio a Cirene. Un fuoco perenne ardeva anche sulle alture del Pangeo, presso un oracolo di Dioniso, ancora famoso al tempo di Augusto che si recò a visitarlo. ⁵⁰⁷ Va osservato che il fuoco sacro, custodito nel tempio da appositi ordini sacerdotali, ⁵⁰⁸ si preservava proprio per questo puro, immune da ogni uso che ne potesse alterare la purezza. Era quindi, una sorta di fuoco nuovo perenne, utilizzato periodicamente al pari del fuoco nuovo generato ritualmente, per accendere i focolari privati e le are sacrificali.

Hestia è la parola con cui si indica la fiamma perenne del Pritaneo e il focolare domestico ma, allo stesso tempo, è il nome della dea che vi presiede cui vanno le prime offerte dei sacrifici. ⁵⁰⁹ Pausania ricorda

che dinanzi ai Greci riuniti a Olimpia il primo sacrificio veniva offerto a Hestia protettrice dei focolari domestici. ⁵¹⁰ Hestia è presente in ogni focolare e la casa focolare è un'antica forma di tempio: «La casa di un Greco o di un Romano racchiudeva un altare. Su questo altare bisognava che vi fossero sempre dei carboni accesi. Focolare spento, famiglia estinta, erano due espressioni sinonimiche». ⁵¹¹ Un *Inno* omerico recita: «*Invece delle nozze il padre Zeus le diede [a Hestia] un gran privilegio, / ed essa siede nel centro della casa, accogliendo le offerte: / è onorata in tutti i templi degli dèi, / e presso tutti i mortali è la più venerata fra le dee*». ⁵¹² Hestia rappresenta dunque il centro dello spazio domestico, l'*omphalos*, simbolo del radicamento della casa nella terra e luogo dove uomini e dèi possono entrare in comunicazione. ⁵¹³ Come in casa non si lascia mai spegnere il focolare, così anche nei templi si alimenta costantemente un fuoco. Come la dea regna sul focolare d'ogni casa essa è presente in ogni focolare collettivo, centro della vita comunitaria. Come alla dea vanno le prime preghiere delle oblazioni domestiche, così la patrona del Pritaneo riceve le prime libazioni, il primo fumo del grasso delle vittime. ⁵¹⁴ Leggiamo così in un altro *Inno* omerico: «*non ci sono banchetti per i mortali, se a Estia / per prima e per ultima non libano vino mielato*». ⁵¹⁵ Non diversamente Servio ricorda, per Roma: «*Vesta vero pro religione, quia nullum sacrificium sine igne est, unde et ipsa et Janus in omnibus sacrificiis invocantur*». ⁵¹⁶

Si è già ricordato che nel corso della cerimonia greca delle *Amphidromie* che si celebrava il quinto, il settimo o il decimo giorno dopo il parto, i neonati venivano fatti girare intorno ai focolari. ⁵¹⁷ Dopo essere stato portato intorno al luogo dove arde il fuoco, sede di Hestia, il nuovo nato veniva deposto a terra: «Mentre iscrive il bambino nello spazio dell'*oikos* (con il giro intorno al fuoco e il contatto diretto con il suolo), il rituale lo collega al focolare nel quale è stato generato. È questa l'occasione del riconoscimento ufficiale del neonato da parte di suo padre e talvolta dell'attribuzione di un nome». ⁵¹⁸ E se da un lato Hestia conferisce alla casa il centro che la fissa nello spazio, dall'altro la dea, come s'è detto, assicura al gruppo domestico la sua continuità nel tempo. E per mezzo della dea che la famiglia può perpetuarsi, quasi che ad ogni nuova generazione i figli legittimi nascano direttamente dal focolare domestico. ⁵¹⁹ E non a caso cacciare o annientare una famiglia si diceva nell'antica Grecia «distruggere un focolare». ⁵²⁰

La concezione del fuoco sacro, quale simbolo dell'unità e della durata del gruppo era un tratto distintivo della cultura greca. ⁵²¹ Ricorda Gernet che si ritrovano diverse espressioni di un simbolismo

volto a definire il centro dell'universo sociale, ma che il simbolo identificante della città era il focolare comune.⁵²² Ciò che appare evidente nelle più antiche rappresentazioni di quest'ultimo è il suo valore di cuore del mondo degli uomini. Non a caso Aristotele invertendo la metafora può scrivere: «*Il cuore e il fegato sono necessari a tutti gli animali, l'uno in funzione del principio del calore (deve esservi infatti un organo in cui, come in un focolare risiede la vivificante scintilla della natura, ed essa va ben protetta, quasi fosse l'acropoli del corpo), l'altro in funzione della cozione*».⁵²³ Uno dei principali significati che i riti di rinnovamento di questo fuoco trasmettono è dunque «l'idea della perpetuità del gruppo attraverso le generazioni».⁵²⁴

Il focolare comune della *polis* era in genere conservato nel *Pritaneo*, «tanto che i due termini sono in qualche maniera reciproci; il Pritaneo è un monumento che appartiene anch'esso per definizione alla *polis*: anzi ci è detto chiaramente che ne è il *symbolon*».⁵²⁵ Solo eccezionalmente assumeva una valenza simbolica di carattere più ampio. In momenti particolari o periodici accadeva che un santuario prestigioso divenisse un simbolo panellenico e presso di esso si rinnovasse il fuoco delle *poleis*: «profanato per aver subito la presenza dei Barbari».⁵²⁶ Quando il fuoco cittadino si spegneva era sull'altare di Delfi, focolare comune degli Elleni, che ci si recava a trarre la fiamma per riaccenderlo.⁵²⁷ Era d'altronde pratica diffusa quella di portare con sé il fuoco sacro della città d'origine quando si partiva per fondare una colonia.⁵²⁸

Il focolare pubblico comune e l'ideologia ad esso relativa sono certamente connessi se non derivati dai focolari domestici. A questo proposito si tenga conto delle relazioni che si possono rilevare tra fuoco della città e focolare regale miceneo: «la disposizione di certi templi arcaici – nei quali eccezionalmente si è instaurato e mantenuto un Focolare della *polis* – riproduce quella del *mégaron*, residenza regale, sede di una religione legata alla figura di un capo, di una religione nella quale l'*Hestia* rappresenta un elemento fondamentale».⁵²⁹ Quali che siano i precedenti del sacro fuoco cittadino «ciò che vi si esprime immediatamente, e per il fatto stesso che vi è un Focolare della *polis* come ne esiste uno per ogni famiglia, è la solidarietà concreta che fa del bene di tutti, il bene di ognuno, è il carattere costitutivo della *polis* che si rivela a sprazzi, ma in pieno, nella teoria, nei fatti, nei comportamenti persino».⁵³⁰

Il fuoco è mezzo attraverso il quale le offerte degli uomini giungono al dio ma è dio esso stesso o manifestazione della divinità. A Roma sull'altare «l'offerta verrà bruciata e in tal modo trasmessa al dio; di fianco all'altare deve però trovarsi necessariamente un "focolare"

(*nec licere vel privata vel publica sacra sine foco fieri*, Serv. *Aen.* 3, 134), che è utilizzato soltanto prima del sacrificio, per ricevere l'incenso e il vino della *praefatio*, – sostanze che, al di fuori di questa circostanza, appartengono soprattutto al culto domestico».⁵³¹ Nel sacrificio dell'*agnihotra* vedico una libazione di latte appena munto veniva offerta ai tre fuochi che caratterizzavano il rito.⁵³² Nell'antica Roma la prima offerta di bevande e cibi era riservata a Vesta e attraverso lei agli antenati morti la cui sede era considerata il focolare.

Come il principale fuoco sacrificale vedico e come l'altare-focolare greco,⁵³³ ugualmente rotondo è il tempio dove arde il fuoco perenne di Vesta.⁵³⁴ Questo fuoco era considerato, insieme al tempio di Giove Capitolino e agli scudi Sali, uno (e certo il più antico) dei «tre momenti della promessa di cui Roma viveva»,⁵³⁵ «il massimo mistero dal quale dipendeva la salute pubblica».⁵³⁶ Cicerone lo definisce «*ignis foci publici aeterni*»;⁵³⁷ Livio scrive che «*Vestae aedem et aeternos ignes et conditum in penetrali fatale pignus imperii romani*»;⁵³⁸ Ovidio la invoca insieme a Quirino, Marte e Giove come colei che ha il primo posto sacro «*Cesareos inter sacrata Penates*»,⁵³⁹ Sant'Agostino nel *De civitate Dei* ricorda che i Romani «*nihil templo Vestae sanctius habebatur*».⁵⁴⁰ «Il fuoco perenne dell'*aedes Vestae*, l'*ignis Vestae*, è precisamente il focolare di Roma e, come tale, una delle garanzie del suo vincolo sulla terra, della sua permanenza nella storia».⁵⁴¹ Se questo fuoco si spegneva, poteva essere riacceso dalle Vestali, che ne erano le custodi, solo per sfregamento di pezzi di legno tratti da un *arbor felix*. Esso ha un valore «essenziale: non è figlio di alcun altro fuoco; ed appartiene nettamente a questo mondo: la sua funzione è in tutto terrestre, poiché assicura agli uomini romani stabilità e durata nel loro sito».⁵⁴² Si noti, a proposito dell'equivalenza tra fuoco nuovo ritualmente ottenuto e fuoco perenne del tempio, che almeno nel caso (d'altronde assai indicativo) del fuoco di Vesta esso era in realtà spento e riacceso solennemente una volta l'anno e precisamente il primo di marzo, nello stesso momento in cui i vecchi rami d'alloro affissi alle porte della *Regia* venivano sostituiti. Si tratta in sostanza di un rito ispirato all'idea di ritorno della vita e della fecondità, connesso al culto degli alberi di cui l'alloro è il simbolo più diffuso.⁵⁴³ La valenza vitalistica del culto di Vesta è d'altronde ben evidenziata dalla natura stessa di alcuni oggetti custoditi nella parte interna del suo *penus* dove, «stando a un'indiscrezione, la funzione della fecondità vi era crudamente rappresentata dall'immagine di un membro virile (Plinio, *Storia naturale*, XXVIII, 39)».⁵⁴⁴ Il sacro fuoco di Vesta è dunque uno dei principali simboli identitari dei cittadini romani. Nel suo periodico rinnovarsi si rigenera l'intera comunità che in esso si rappresenta e di cui simboleggia la forza e la vita.

Il sacro fuoco della casa che si dilata nel fuoco inestinguibile della comunità (da qui tra l'altro la necessità della sua custodia da parte di appositi ordini sacerdotali)⁵⁴⁵, era in sostanza il principale luogo di culto e a un tempo il centro del potere della casa indo-europea. Era garante e immagine stessa della durata del nucleo familiare e della comunità.⁵⁴⁶ Il rapporto indissociabile fuoco/comunità non è tuttavia esclusivamente indoeuropeo. Non solo i Greci, ma anche i Fenici, solo per fare un esempio, quando partivano per fondare un nuovo insediamento recavano con sé un tizzone tratto dal proprio focolare e con questo accendevano nel principale tempio il fuoco sacro della nuova colonia.⁵⁴⁷

Diverse sono le attestazioni dal Medioevo in poi di un culto del focolare domestico. Nel *De correctione rusticorum* il vescovo Martino di Braga condanna, quali forme di culto diabolico, tra l'altro, le usanze di spargere sopra un tronco nel focolare grani e vino,⁵⁴⁸ come ancora accadeva in ambito folklorico fino a non molti anni fa.⁵⁴⁹ In Albania, soprattutto in alcune zone montuose del nord come del sud del Paese, si riscontravano fino a un recente passato, e in qualche caso si riscontrano tutt'oggi, fuochi cerimoniali, credenze e pratiche intorno al focolare che rinviano a analoghe tradizioni diffuse nella Grecia antica e al culto romano di Vesta. Nel focolare o nel camino, calata la notte, si vuole che risiedano le anime degli anziani e in particolare lo spirito della nonna, intesa come *madre* del focolare, *Vitorja*.⁵⁵⁰ Per questa ragione la ragazza più giovane della famiglia aveva il compito, prima di andare a dormire, di pulire accuratamente il camino e conservare le braci perché non si estinguessero coprendole con la cenere, affinché «il lare casalingo potesse – a suo bell'agio – elargire quei doni di felicità, ricchezza e salute di cui era di fatto dispensatore. Insomma questo spirito era esattamente quello familiare che portava su di sé l'onore e il senso del piccolo gruppo sociale».⁵⁵¹

Il fuoco del camino, in quanto manifestazione stessa della famiglia e a un tempo garante del suo benessere, doveva essere curato e rispettato. Sputarvi dentro, per esempio, era considerata una gravissima infrazione, una iattura indelebile. Assai grave era anche spergiurare sul fuoco. Il suo spegnimento era presagio di disgrazie. Nelle notti festive era pratica diffusa quella di offrire parte del proprio pasto alle fiamme del camino a scopo augurale. Alla nascita di un figlio il focolare doveva essere mantenuto a fiamma viva per quaranta giorni e quaranta notti al fine di preservare l'infante da influssi magici negativi e dalle streghe. Quando si scatenava una tempesta o se ne presagiva l'arrivo, per salvaguardare il coltivo, venivano scagliati in alto tizzoni ardenti e si sparava alle nubi.

Per Natale in diverse località pirenaiche della Catalogna e dell'Aragona, le famiglie si riuniscono intorno al camino a osservare il ceppo (*corniza*, *rabassa*, *tió*, *tizón*, *troncada*) che brucia. La mattina le donne di casa ripuliscono il camino per disporlo a ricevere il ceppo che a secondo della locale tradizione può essere di rovere, quercia, olivo, olmo. In Aragona orientale il ceppo è tradizionalmente cavo e viene riempito di dolci, torroni, cioccolata, noci, fichi secchi, pinoli ed anche monete, che verranno donati ai bambini prima che il tronco venga messo nel camino dove dovrà bruciare sino all'Epifania.⁵⁵² Prima di cena il più anziano della casa (o il bambino più piccolo) si siede sopra il ceppo, dà un morso a una fetta di torta di noci, si fa il segno della croce dicendo: «*Bueno tizón, bueno varón. / Buena casa, buena brasa. / Que Dios mantenga la paz / y a los amos de esta casa*». Poi gli viene porto un boccale di vino da cui beve un sorso, se il più anziano, o ne versa il contenuto sul ceppo, se il più giovane. L'operatore rituale si fa nuovamente il segno della croce e benedice il ceppo: «*Tronca de Natividad, yo te bendigo / en el nombre del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo. / Amén. / Tronco bendito, saca fuego*».⁵⁵³ Di seguito si prega per i defunti, per i nonni e per i padri che lasciarono il patrimonio. In tutta la regione le ceneri venivano anticamente conservate per scongiurare le tempeste e mescolate al concime che si distribuiva per i campi. Offrire il primo tozzo di pane e il primo sorso di vino al ceppo è pratica che si ritrova in qualche caso ancora in diverse aree italiane.⁵⁵⁴

9. Divinità del fuoco

Manifestandosi all'uomo sotto forma di grandi fenomeni naturali, atmosferici e tellurici, il fuoco si prestava a una serie di speculazioni, storicamente correlatesi, che hanno dato origine a una complessa mitologia entro la quale è difficile districarsi anche per lo specialista. «Presso numerosi popoli lo si vede [il fuoco] non soltanto attraversare, ma anche favorire il passaggio dal culto della natura al politeismo e dal politeismo a una concezione unitaria del mondo».⁵⁵⁵ Così osservava Goblet D'Alviella in apertura della sua *Histoire religieuse du feu*. Secondo lo studioso belga il culto del fuoco sarebbe stato un elemento che avrebbe favorito l'evoluzione del pensiero religioso in senso monoteistico. Una visione del mondo fiduciosa nel progresso umano e nell'affinamento progressivo delle idee (attestati dall'affermarsi del monoteismo in ambito religioso), fonda le sue affermazioni. Egli osserva da un lato la presenza in ogni *pantheon* di più divinità del fuo-

co,⁵⁵⁶ dall'altro il fatto che in alcuni casi le molteplici funzioni e i variegati simbolismi del fuoco possano essere cumulati in una sola figura divina.⁵⁵⁷ Goblet D'Alviella rileva infine come il fuoco sia un attributo, spesso importante, di tutte le divinità monoteiste, da Ahura Mazda al Dio veterotestamentario.

A parte le evidenti forzature evoluzionistiche di questo autore è un dato sicuro che presso numerose culture il fuoco è ipostatizzato in una o più divinità, ovvero è un importante attributo di esse. Spesso in uno stesso pantheon convivono diverse divinità ciascuna delle quali relazionata a un diverso tipo di fuoco celeste o ctonio.⁵⁵⁸ Il fuoco già di per sé appare caratterizzato ora come di origine e natura celeste (il fulmine), ora come di origine e natura ctonia (il vulcano), e non di rado associato a specifiche divinità pertinenti i due opposti universi. Il fuoco ctonio è a volte messo in relazione con le forze generative della natura. Gli inferi sono il profondo del grembo della terra, da cui viene tratto il seme-fuoco, mentre il fuoco celeste non nasce per generazione e non appartiene all'universo dell'uomo.

In generale si può osservare che le figure divine associate al fuoco si distribuiscono secondo due direzioni divergenti. Il fuoco rappresenta un'energia carica di sacralità che può essere da un lato canalizzata verso obiettivi favorevoli all'ordine sociale e cosmogonico: il fuoco benefico e "culturale"; d'altro lato può essere al servizio delle forze della dissoluzione e del caos: il fuoco malefico, "naturale".⁵⁵⁹ Bottéro ha fatto notare alcuni fatti interessanti. Sia nella lingua sumera che in quella accadica esistevano due termini per definire il fuoco. Uno era comune e prosaico, rappresentato dal pittogramma di un vaso di fuoco; l'altro era più solenne ed era rappresentato da un canneto in fiamme. Questi due differenti pittogrammi possono essere interpretati in riferimento ai primi utilizzi pratici del fuoco: l'uso culinario e quello per disboscare. È probabile tuttavia che il discorso proposto dai due pittogrammi faccia riferimento all'opposizione tra fuoco "addomesticato", trasportabile e circoscritto, custodito entro un vaso, e fuoco "selvaggio", temibile, non controllabile, distruttore di uomini e cose.⁵⁶⁰

In India le virtù positive del fuoco sono riassunte da Agni, il sacerdote, del quale il *Rigveda* celebra la triplice nascita, come sole nel cielo, come fulmine nell'atmosfera, come fuoco sulla terra.⁵⁶¹ Del dio si dice: «Non v'è che un fuoco acceso in molti luoghi. Agni, disperso ovunque resta sempre uno e lo stesso».⁵⁶² In quanto divinità del fuoco nei suoi molteplici aspetti, Agni è allo stesso tempo la fecondità del fulmine che porta la pioggia, e il focolare domestico. È spesso raffigurato a cavallo dell'ariete solare, mentre brandisce un'ascia simbolo del sole o del-

la folgore, oppure tiene una ventola ed un mantice simboli della metallurgia e dunque del fuoco ctonio. Simboli delle fiamme sono i denti d'oro del dio, la sua lingua aguzza, i capelli scarmigliati: «*Agni è irrefrenabile come il boato dei Marut, come un esercito mandato all'attacco, come la folgore celeste, con le sue zanne aguzze mangia e divora, abbatte le foreste come un guerriero abbatte i suoi avversari*».⁵⁶³

Gli aspetti essenziali del simbolismo del fuoco sono sintetizzati nella dottrina indù, che riconosce a questo elemento un'importanza fondamentale: Agni, Indra e Surya sono i fuochi dei mondi terreno, intermedio e celeste, cioè il fuoco comune, il fulmine, il sole. Il fuoco è anche identificato con le forze della distruzione, liberazione e creazione possedute da Siva. L'anello di fiamme intorno a Siva raffigura il ciclo cosmico della creazione e della distruzione. Fuoco, come fiamma purificatrice delle passioni e via della conoscenza è anche Krishna.⁵⁶⁴

Il culto del fuoco era un aspetto centrale della cultura religiosa dell'antica Persia.⁵⁶⁵ Il fuoco, ritenuto figlio di Ahura Mazda, era considerato segno visibile della presenza di dio. Era una sua manifestazione e per questo associato alla legge e all'ordine. Il tempio dei Parsi aveva un fuoco nel suo centro, considerato il luogo dove albergava la divinità. Il fuoco «nelle sue diverse manifestazioni»⁵⁶⁶ è Arta Vahishta. È una delle sette potenze di Ahura Mazda o arcangeli Amahraspand (Amerta spenta): potere solare, fuoco divino nel cielo e nel legno.⁵⁶⁷ In una preghiera al fuoco dell'*Avesta*, si legge: «*Ti consacra il sacrificio, le lodi, l'offerta, l'offerta di preghiera, l'offerta di parole di devozione, l'offerta di Ahura-Mazda. Degno tu sei di omaggio e lode. Sii onorato, sii lodato nelle dimore dei mortali. Felicità sia all'uomo che in perseveranza sacrifici ti offre, reggendo il legno da ardere, il baresman, la tazza e il mortaio. Sii sempre provvisto di legna, secondo le regole, e dei profumi delle libazioni e degli odori conformi alle regole. Abbi sempre un nutrimento completo, un nutrimento ai riti conforme, o Fuoco, figlio di Ahura-Mazda. Sii costantemente acceso in codesta casa, sii in codesta casa costantemente brillante. In codesta casa eleva la tua fiamma durante il lungo corso del tempo, fino alla luminosa restaurazione di tutte le cose, fino al momento della potente restaurazione del mondo. Concedimi, o Fuoco, figlio di Ahura-Mazda, uno splendore vivace, un pronto nutrimento e mezzi di vita. [...] Saggia e prosperità, facile parola concedimi. Concedi all'anima chiara vista e intelligenza, una sempre crescente grandezza, l'intrepidezza e il coraggio virile, i piedi sempre pronti per la marcia, l'assenza di sonno per un terzo delle notti,⁵⁶⁸ passo pronto, vigilanza, una discendenza che si sviluppi e rimanga ai genitori da presso e il lavoro ami dei campi, una di-*

scendenza saggia, di molto incremento, dalle opere sante, / una discendenza che i suoi padri liberi dalle pene dell'altra vita, / ricca di uomini distinti, che la mia casa faccia prosperare / e il mio borgo e la tribù e la provincia e il paese. / Concedimi, o Fuoco, figlio di Ahura-Mazda, / le virtù che mi mostrino il mondo migliore dei giusti; / mondo brillante d'ogni splendore. / E io giunga a una ricompensa eccellente, ad una buona fama, / ad uno stato di perfetta felicità per l'anima mia». ⁵⁶⁹

Se in Persia la comunione tra fuoco e divino si spinge fino alla loro identificazione, in altre culture religiose il primo resta comunque sempre associato alla dimensione del sacro. In Grecia e Roma, per esempio, figure divine connesse al fuoco sono Hestia-Vesta e Efesto-Vulcano. Nel contesto greco la potenza del fuoco è riferita anche a Zeus in espressioni come «Zeus dalla faccia ardente» o «l'infucato Zeus», ⁵⁷⁰ e tale associazione è ancora più marcata in ambiente orfico dove Zeus, «vigore del fuoco indefesso», ⁵⁷¹ è associato a Helios e ha acquisito tutti gli attributi di Fanes che nato da un uovo splendente, «eterno e invisibile dona la luce dappertutto». ⁵⁷² Per i Greci il fuoco «Viene in forma di fulmine dall'*aither*, il cielo lucente o strato più puro dell'aria superiore, sede naturale degli dèi; esso purifica ogni male, lo brucia come pula; è il dono degli dèi agli uomini, il mezzo con cui gli uomini non soltanto cuociono il cibo ma anche bruciano sacrifici mantenendo così il loro vincolo col divino; è lo strumento essenziale dell'arte ceramica e della lavorazione dei metalli, le arti presiedute da divinità come Atena ed Efesto. Nel suo aspetto opposto è lo strumento della punizione divina e della fiammante distruzione: la saetta e il lampo di Zeus». ⁵⁷³

Burkert a proposito dell'importante ruolo svolto dal fuoco nella pratica culturale della Grecia antica, osserva: «Il fuoco è il fondamento della vita civile, è la primissima protezione dalle bestie feroci – e dunque anche dagli spiriti malvagi –, dona luce e calore, eppure resta doloroso e pericoloso, anzi archetipo dell'annientamento: ciò che prima era grande e solido si dissolve, infiammandosi, in fumo e cenere. Così si spiega il fascino variamente esercitato dal fuoco, senza di cui presso i Greci non ha luogo quasi nessun atto culturale». ⁵⁷⁴

Ambigua dunque è la natura del fuoco che circola tra gli uomini. È la fiamma celeste del fulmine o del sole o deriva da quella che arde nelle viscere della terra? ⁵⁷⁵ Ambedue le ipotesi sono possibili nei racconti mitici su Prometeo, l'apportatore del fuoco, colui che sottraendo il fuoco agli dèi, ha innalzato gli uomini a un nuovo status che partecipa di quello divino. ⁵⁷⁶ Vernant insiste particolarmente sull'importanza "alimentare" del fuoco: «Privi di fuoco gli uomini dovranno mangiare la carne cruda come fanno le bestie? Prometeo ru-

ba allora, nell'incavo di una ferula, una scintilla, una semenza di fuoco che porta sulla terra. [...] Questo fuoco secondo, derivato, artificiale in rapporto al fuoco celeste, cuocendo il cibo distingue gli uomini dalle bestie e lo stabilisce nella vita civilizzata». ⁵⁷⁷ Sulla caratterizzazione "culinaria" del fuoco prometeico aveva già richiamato l'attenzione Dumézil: «Il fuoco prometeico, prima di diventare, grazie al genio di Eschilo e alla sottigliezza dei mitografi, il "fuoco civilizzatore" o il "fuoco creatore" (come d'altronde il "fuoco purificatore") è semplicemente stato quello che è ancora presso Esiodo il "fuoco che cuoce"». ⁵⁷⁸

Secondo la più nota versione del mito di Prometeo, il titano metà uomo e metà dio rubò il fuoco celeste a Giove (che lo aveva sottratto agli uomini), per ridonarlo all'umanità, per mezzo di una ferula. ⁵⁷⁹ «Ma – ricorda Frazer – secondo Platone fu dal laboratorio di Atena ed Efesto che Prometeo sottrasse il fuoco (Platone, *Protag.*, 11, 321 c-e.). [...] Questa versione del racconto era nota a Luciano, poiché egli presenta Efesto nell'atto di rimproverare Prometeo per avergli sottratto il fuoco lasciando fredda la fornace (Luciano, *Prom.*, 5). Cicerone parla del "furto lemnio" del fuoco commesso da Prometeo (Cicerone, *Tusc.*, II, 10, 23); il che implica che il fuoco era prodotto nella fornace di Efesto a Lemno». ⁵⁸⁰

La collaborazione di Atena e Efesto come maestri delle arti è esplicitata per esempio in *Odissea* VI, 233. In maniera più chiara l'*Inno* omerico a Efesto presenta la coppia degli dèi come coloro che hanno insegnato le risorse della tecnologia sollevandoli dall'originaria condizione ferina: «Musa canora, canta Efesto dall'ingegno famoso, / che con Atena dagli occhi splendenti ha insegnato opere / splendide agli uomini sopra la terra. Prima essi / vivevano sui monti, dentro caverne, come le fiere; / ma ora, grazie agli insegnamenti di Efesto, l'artefice / insigne, conducono una vita facile e serena / dentro le case, dal principio alla fine dell'anno. / Perciò siimi propizio, Efesto: dammi valore e ricchezza». ⁵⁸¹

Charachidzé ricorda che se secondo Esiodo il fuoco rubato dal Titano proviene dal cielo (tanto da farne supporre la sua origine solare), è pur vero che per diversi autori antichi ⁵⁸² «questo è un fuoco telurico, in ogni caso diverso da quello di Zeus, puro e "infaticabile", e che Prometeo ha sottratto la fiamma destinata agli uomini prendendola dalle fucine del dio Efesto». ⁵⁸³ Gli Argivi, poi, non attribuivano il dono del fuoco a Prometeo e nel grande santuario di Apollo Licio ad Argo tenevano acceso un fuoco da essi chiamato il fuoco di Foroneo, dato che, apprendiamo da Pausania «non ammettono come gli altri che sia stato Prometeo a donare agli uomini il fuoco, ma pretendono di assegnarne l'invenzione a Foroneo». ⁵⁸⁴

Non è evidente l'attribuzione del fuoco ctonio a Efesto-Vulcano. Osserva Delcourt che è arduo precisare la figura primigenia del figlio di Era poiché intorno ad essa devono essersi accumulate concezioni eterogenee.⁵⁸⁵ Efesto non è solo colui che ha insegnato le arti agli uomini, come recita l'*Inno* omerico. Intorno a lui non gravitano solo le immagini del fuoco magico della forgia, ma anche quelle del fuoco celeste, creatore e purificatore, che lo rendono assai più simile a altre divinità indo-europee del fuoco personificato quali Agni e Loki.⁵⁸⁶ Efesto, colui che si serve del fuoco per realizzare opere mirabili, è presentato in un inno orfico come il fuoco stesso, quale elemento cosmico universale, ed è invitato a raccogliere tutto ciò che è fiamma nell'universo per trasmutarlo in ardore vitale: «O Efesto dal cuore possente, dall'animo forte, infaticabile fuoco / dai raggi lampeggianti, o demone splendente, / lucifero dalle mani robuste, immortale artigiano, / lavoratore, parte del mondo, integerrimo elemento, / il più alto di tutti, che ogni cosa divori e domi e ogni cosa consumi, / O etere, sole, astri, luna, o incorruttibile luce: / ché son queste le membra di Hefesto che appaiono ai mortali. / Tu possiedi ogni cosa, ogni città ed i popoli tutti, / tu dimori nei corpi dei mortali, felice e potente. / [...]; / estingui la furibonda follia del fuoco indomito / e nei nostri corpi conserva la fiamma della natura».⁵⁸⁷

Non diversamente sulla figura di Vulcano sembrano convergere diverse tradizioni. Secondo Dumézil le interpretazioni di Vulcano, come dio del Tevere, dio della folgore, dio della sovranità, appaiono riduttive e fondamentalmente inaccettabili.⁵⁸⁸ Vulcano è il fuoco che divora e annienta, tanto nel bene quanto nel male, la sua ambivalenza «è rafforzata anche da un'opposizione interna, insita nella sua stessa natura, nella dinamica di ogni fuoco».⁵⁸⁹ Certamente il dio ritiene in sé una arcaica valenza di espiazione e purificazione come si evince dalle offerte delle armi dei vinti che gli furono dedicate da Tarquinio il Vecchio dopo aver sconfitto i Sabini,⁵⁹⁰ da Marcello vincitore a Nola che brucia *spolia ostium, Vulcano votum*,⁵⁹¹ da Scipione dopo Zama,⁵⁹² da Sempronio, vincitore in Sardegna.⁵⁹³ Come purificatorio può anche intendersi l'uso romano, attestato da Paolino di Nola di esporre, in occasione dei *Volcanalia*, i propri abiti al sole; uso che, come osserva Dumézil, pare anche esprimere concretamente una relazione tra il dio e l'astro maggiore.⁵⁹⁴

Per Dumézil è possibile vedere in Vulcano una divinità del fuoco distruttore, fuoco maschio, in opposizione a Vesta divinità del fuoco benevolo, fuoco femminile.⁵⁹⁵ Tale opposizione è leggibile anche nella disposizione dei templi dedicati alle due diverse divinità: Vesta alla Regia e Vulcano al Comizio posti cioè «alle estremità del tratto forense della Sacra via».⁵⁹⁶ La grammatica del fuoco si organizza in-

torno a queste due figure divine secondo un'articolazione non dissimile dalla teoria vedica dei fuochi terrestri. Vesta e Vulcano, come Caca "fuoco domestico" e Caco "fuoco metallurgico",⁵⁹⁷ si sono divisi i valori religiosi di *ignis* che in India erano racchiusi nella figura di Agni.⁵⁹⁸ Il fine principale della festa dedicata a Vulcano era quello di scongiurare gli incendi estivi. I *Volcanalia* intendevano sollecitare il dio a astenersi da pericolose manifestazioni.⁵⁹⁹ Fuoco distruttore ma anche utile, fecondo.⁶⁰⁰ Proprio alla fine dell'estate i pastori latini procedevano ai lavori di addebbiatura che avrebbero permesso ai pascoli di crescere più teneri e di distruggere i cespugli infruttuosi: «*Ea res et teneriora pabula recreat et sentibus ustis fruticem, surrecturum in altitudinem compescit*».⁶⁰¹

10. Il fuoco in ambito giudeo-cristiano

Un discorso a parte, anche per le ripercussioni a livello folklorico, impongono le rappresentazioni del fuoco nell'*Antico* e nel *Nuovo Testamento* e nella successiva letteratura giudeo-cristiana. Il fuoco è ora manifestazione di Dio, ora suo strumento di castigo. Il fuoco del Signore, come scrive Sant'Ambrogio, per sua stessa natura «*fa sì che alcuni ne illumina, altri ne brucia*: [...] è la sua azione illuminatrice a perfezione dei buoni, e terribile la sua azione comburente a castigo dei peccatori».⁶⁰² Queste varie e opposte immagini del fuoco saranno variamente elaborate dalla letteratura cristiana dei primi secoli, così che il fuoco nelle sue diverse espressioni, oltre a trovar luogo nell'Inferno e nel Purgatorio, potrà passare a simboleggiare il fervore religioso, l'amore, la verità, etc.⁶⁰³

Anche se non può dirsi che Yahwéh sia un dio "del fuoco", le fiamme sono un suo importante attributo e una delle forme del suo manifestarsi.⁶⁰⁴ Sono la Luce che vince le Tenebre, ma sono anche arma contro il nemico e mezzo di punizione divina sulla terra e nell'altro mondo. Un fuoco perenne illumina il Tempio, purifica uomini e cose, reca attraverso l'olocausto le offerte degli uomini a Dio. Le fiamme però annientano le messi, distruggono le città, avvolgono i malvagi in un feroce ultimo abbraccio. Come già presso altre civiltà, pure in ambito giudeo-cristiano il fuoco è dunque carico di significati molteplici e ambivalenti.⁶⁰⁵ Considerato «come "elemento" reale nel senso in cui lo intendevano gli antichi o come simbolo, in effetti nella Scrittura indica e rappresenta sia il meglio che il peggio».⁶⁰⁶

Nell'*Antico Testamento* il fuoco è uno degli elementi preferiti per

rappresentare l'essere e il manifestarsi di Dio. Esso come scrive Busi è «strumento essenziale nella qualificazione del divino e fa parte del corredo indispensabile della teofania del Dio d'Israele». ⁶⁰⁷ Il Signore si rivela a Mosè in un rovetto avvolto «in una fiamma di fuoco». ⁶⁰⁸ Sotto forma di una colonna di fumo e di fuoco egli guida il suo popolo che si allontana dall'Egitto: «Ora il Signore andava davanti a loro: di giorno in una colonna di nube, per guidarli lungo la via, di notte in una colonna di fuoco, per illuminarli, perché potessero camminare giorno e notte». ⁶⁰⁹ Dio in questa forma difende il suo popolo dagli Egiziani incalzanti: «L'Angelo di Dio che precedeva il campo di Israele, si partì e andò dietro di loro. [...] venne a mettersi fra il campo dell'Egitto e il campo d'Israele. Ora la nube era tenebra per gli uni, mentre agli altri rischiareva la notte, così che non si avvicinarono gli uni agli altri per tutta la notte [...]. E avvenne verso la vigilia del mattino, che il Signore riguardò verso il campo degli Egiziani da dentro la colonna di fuoco e di nube e mise in rotta il campo degli Egiziani». ⁶¹⁰

Tra le manifestazioni di Dio che più hanno colpito l'immaginario giudaico v'è certamente quella avvenuta presso il Sinai: «Il terzo giorno, sul far del mattino, vi furono tuoni, lampi, una densa nube sulla montagna e un suono fortissimo di tromba: tutto il popolo che era nel campo tremò. Allora Mosè fece uscire il popolo dal campo incontro a Dio e si fermarono ai piedi della montagna. Ora il Monte Sinai era tutto fumante, perché vi era sceso il Signore nel fuoco; e il suo fumo si alzava come il fumo di una fornace e tutto il monte tremava forte. Il suono della tromba si faceva sempre più forte; Mosè parlava e il Signore gli rispondeva con voce di tuono». ⁶¹¹ Durante la consegna della legge il Signore appare come fuoco divorante sulla cima della montagna: «Allora la nube coprì il monte e la gloria del Signore abitò sul Monte Sinai e la nube lo coprì per sei giorni. Il settimo giorno poi egli chiamò Mosè di mezzo alla nube. Ora l'aspetto della gloria del Signore era come fuoco divorante sulla cima del monte agli occhi dei figli di Israele». ⁶¹²

Nella visione di Ezechiele della gloria del Signore il fuoco è elemento centrale: «la parola del Signore fu indirizzata a Ezechiele, figlio di Buzi, sacerdote, nel paese dei Caldei, [...]. Ivi fu sopra di me la mano del Signore. Guardai, ed ecco un vento di uragano che veniva dal nord, una grande nube e un fuoco turbinoso, che emetteva bagliori all'intorno e in mezzo al quale era qualcosa, come il balenio del fulmine». ⁶¹³ E poco più avanti prosegue Ezechiele: «E si sentì una voce al di sopra del firmamento che era sulle loro teste [degli angeli inclusi nella visione]. E al di sopra del firmamento, [...] si vedeva qualcosa simile a pietra di zaffiro, nella forma di un trono e, su questa specie di trono, come la figura di un uomo seduto su di esso, in alto. Da quel che sem-

bravano i suoi lombi in su, lo vidi splendente come il fulmine, simile a fuoco di dentro e all'intorno, e da quel che sembravano i suoi lombi in giù, lo vidi come il fuoco. Era circondato da uno splendore. [...] Così mi apparve l'aspetto della gloria del Signore». ⁶¹⁴ Non dissimile è la visione di Daniele: «Io guardavo / fino a che furono collocati dei troni / e l'Antico di giorni si sedette. / La sua veste era candida come neve, / i capelli del suo capo come lana pura. / Fiamme di fuoco erano il suo trono / e le sue ruote un fuoco ardente. / Un fiume di fuoco scorreva / e sgorgava dinanzi a lui, [...]». ⁶¹⁵

In quanto veicolo del messaggio divino il fuoco è parola di Dio ovvero il verbo divino è fuoco. ⁶¹⁶ Dice il Signore a Geremia: «Ecco, io rendo la mia parola / come fuoco nella tua bocca, e questo popolo legna / che esso divorerà». ⁶¹⁷ Il fuoco nell'Antico Testamento non compare tuttavia solo come attributo o metafora del divino. Ritorna invece sotto numerosi aspetti sia puramente simbolici che strumentali, sia profani che religiosi. ⁶¹⁸ Attestata è l'accensione del fuoco, culturale, attraverso percussione di selci. ⁶¹⁹ È anche probabile che si conservassero le braci da usare all'occorrenza. ⁶²⁰ Produrre il fuoco *ex novo* è impresa faticosa e lunga, servile. Anche da questo potrebbe derivare il divieto di accendere il fuoco nel giorno del sabato: «Mosè radunò tutta la comunità dei figli di Israele e disse loro: "Queste sono le cose che il Signore ha ordinato di fare: Sei giorni si lavorerà, ma il settimo giorno sarà per voi una cosa santa, un sabato completo per il Signore: chiunque farà in esso qualche lavoro sarà messo a morte. Non accenderete il fuoco in alcuna delle vostre dimore il giorno del sabato"». ⁶²¹

Consistenti le attestazioni di usi rituali del fuoco nella Bibbia, in particolare in riferimento ai sacrifici. Il fuoco era d'altronde necessario per l'olocausto, fondamentale atto di culto. Bovini, ovini e volatili sono offerte assai gradite al Signore: «Dalla tenda del convegno il Signore chiamò Mosè e gli disse; "Parla ai figli di Israele, di' loro: Allorché qualcuno di voi farà un'offerta al Signore, farete la vostra offerta dal bestiame sia bovino che ovino. [...] I figli di Aronne, i sacerdoti, porranno del fuoco sopra l'altare disponendo della legna sul fuoco. I figli di Aronne, i sacerdoti, disporranno i pezzi, con testa e grasso sopra la legna che è sul fuoco dell'altare, laveranno con acqua i visceri e le zampe, quindi il sacerdote manderà il tutto in fumo sopra l'altare. È un olocausto, sacrificio igneo dal profumo soave per il Signore"». ⁶²² I figli di Aronne ripetevano quanto aveva fatto Noè scampato al diluvio: «Noè poi edificò un altare al Signore, e prendendo d'ogni specie di animali puri e d'ogni specie di uccelli puri, li offrì in olocausto sopra l'altare. E il Signore ne odorò la soave fragranza e disse in cuor suo: "Io non maledirò più la terra per cagione dell'uomo, [...]".» ⁶²³

Il fuoco è dunque lo strumento di culto che consente attraverso il fumo di far giungere a Dio l'oggetto del sacrificio, incenso o animale.⁶²⁴ Esso collega cielo e terra, uomini e Dio. Recita il *Salmo 141*: «*Salga la mia preghiera come incenso al tuo cospetto, il levar delle mie mani come il sacrificio della sera*». ⁶²⁵ Il fuoco che bruciava entro i santuari, destinato agli olocausti, era per questo considerato sacro. Ecco quanto recita la *Legge dell'olocausto*: «*Il Signore parlò a Mosè dicendo: "Ordina così ad Aronne e ai suoi figli: questa è la legge dell'olocausto, dell'olocausto che sta sul braciore dell'altare per tutta la notte fino al mattino, mentre il fuoco dell'altare è mantenuto acceso. Il sacerdote vestito la sua veste di lino e le mutande di lino sopra la sua carne, toglierà la cenere a cui il fuoco avrà ridotto l'olocausto sopra l'altare e la metterà a lato dell'altare. Indi si svestirà delle sue vesti, indosserà altre vesti e trasporterà la cenere fuori dell'accampamento, in un luogo puro. Il fuoco poi che arde sopra l'altare non deve spegnersi e il sacerdote ogni mattina alimenterà il fuoco con legna; sopra di esso disporrà l'olocausto e farà salire in fumo il grasso dei sacrifici pacifici. Un fuoco continuo arderà sull'altare, non deve spegnersi"*». ⁶²⁶ Il fuoco destinato alle offerte divine deve essere consacrato, e non può farsi uso di fuoco straniero, impuro, per gli atti di culto: in questi casi l'ira del Signore si abatterà sui sacrileghi. ⁶²⁷

Della devozione di cui il fuoco era oggetto, in quanto strumento di un atto gradito al Signore, si rinviene traccia in una leggenda narrata nel *II libro dei Maccabei*. Secondo questa il fuoco del Tempio di Salomone sarebbe passato alla comunità dei rimpatriati dall'esilio babilonese, conservato nella cavità di un pozzo sotto forma di «*un'acqua densa*». Con quest'acqua era stata cosparsa una catasta di legna miracolosamente accessasi al primo raggio di sole, garantendo così la continuità del focolare sacro. ⁶²⁸

In alcuni casi il fuoco sacrificale si manifesta come diretta emanazione del Signore. ⁶²⁹ Eloquente in questo senso l'episodio d'Elia contro i profeti di Baal che si conclude con queste parole: «*Allora cadde il fuoco del Signore e consumò l'olocausto, la legna, le pietre e la polvere e prosciugò l'acqua che era nel canale*». ⁶³⁰ Se i fuochi degli altari venivano tenuti costantemente accesi perché sacri, il fuoco dell'altare mosaico non è però né un dio, né una rappresentazione della divinità, ma un semplice agente fisico messo al suo servizio per bruciare i suoi profumi e consumare le vittime. L'adorazione del fuoco e le pratiche, a scopo eminentemente purificatorio, a esso connesse vengono presentate dalla *Bibbia* come riti abominevoli. Acaz divenuto re d'Israele «*non agì rettamente agli occhi del Signore*» poiché, seguendo una prassi condannata dai profeti ma largamente praticata, «*fece perfino*

passare per il fuoco suo figlio, secondo gli usi abominevoli delle genti che il Signore aveva scacciato di fronte ai figli di Israele». ⁶³¹ A questo tipo di rito era ricorso ad esempio Mesa re dei Moabiti ⁶³² e rientrava tra le pratiche diffuse tra i Cananei e proibite dal *Levitico* e dal *Deuteronomio*. ⁶³³ Manasse re di Giuda tuttavia contravvenne alla legge, facendo passare il figlio per il fuoco. ⁶³⁴ Durante il regno di Osea, il popolo di Israele fa adirare il Signore, che lo rende preda degli Assiri, poiché tra l'altro: «*fecero passare anche per il fuoco i loro figli e le loro figlie, e praticarono la divinazione e gli incantesimi, cioè si prestarono a far male agli occhi del Signore facendolo irritare*». ⁶³⁵ Contro questa pratica si scagliano Geremia e Ezechiele. ⁶³⁶ Così Re Giosia dà ordine di profanare il *tophet* della valle di Ben-Innom, frequentato dai re di Giuda, «*affinché nessuno facesse passare suo figlio e sua figlia per il fuoco a Moloc*». ⁶³⁷ Che tra le popolazioni medio-orientali fosse abituale e diffusa la pratica di offrire a divinità fanciulli facendoli realmente consumare dalle fiamme è però, come si è già osservato, questione discussa (cfr. II. 4). Nella stessa *Bibbia* d'altronde oggetti impuri vengono fatti "passare per il fuoco" per essere purificati: «*Eleazaro sacerdote disse ai combattenti che ritornavano dalla battaglia: "Queste sono le disposizioni di legge che il Signore ha ordinato a Mosè: solamente l'oro, l'argento, il rame, il ferro, lo stagno, il piombo, tutto ciò che può resistere al fuoco lo farete passare per il fuoco e sarà purificato, nondimeno sarà purificato per mezzo delle acque di purificazione. Tutto ciò però che non può resistere al fuoco lo farete passare per l'acqua"*». ⁶³⁸

Il fuoco è considerato uno dei principali agenti di purificazione proprio per il suo potere di distruzione. Con il fuoco vengono distrutte le cose impure, contaminate da infezioni: «*Se la lebbra infetta un vestito di lana o di lino, o un tessuto o un manufatto di lana o di lino o di pelle [...]*», il sacerdote dopo aver seguito l'evolversi dell'infezione per sette giorni, se osserverà che questa si è estesa, «*Brucerà il vestito, il tessuto, il manufatto [...] poiché è lebbra pericolosa, deve essere bruciata col fuoco*». ⁶³⁹ Nondimeno con il fuoco si distruggono evidentemente anche a scopo purificatorio idoli e templi pagani: così fa il re Asa ⁶⁴⁰ e in maniera ancor più radicale re Giosia; ⁶⁴¹ con il fuoco vanno eliminati gli avanzi dei pasti sacri e dei sacrifici: oggetti che sono stati consacrati ma non usati e vanno quindi distrutti perché pericolosi e per preservare la loro santità dalla profanazione. ⁶⁴² Dopo la presa delle città nemiche si procede alla distruzione integrale per incendio. ⁶⁴³

Il fuoco è anche strumento estremo di supplizio. Già secondo il diritto patriarcale il capo famiglia poteva condannare al rogo le

donne della sua famiglia che si erano prostitute.⁶⁴⁴ Certi delitti che sono ritenuti particolarmente abominevoli in quanto macchiano l'intera comunità vanno puniti col fuoco: così la prostituzione della figlia di un sacerdote e l'incesto.⁶⁴⁵ Giosuè, per ordine del Signore, condanna al rogo Acan che si è impadronito di alcuni oggetti votati alla distruzione nel rogo di Gerico.⁶⁴⁶

Il fuoco nella *Bibbia* si presenta dunque come una realtà ambivalente. Per il calore e la luce che dona agli uomini è una sorgente d'energia irrinunciabile; ma detiene in sé anche una potente forza di disfaccimento e devastazione. Tale aspetto catastrofico è spesso associato alla collera di Dio: è manifestazione del suo furore e della sua giustizia. Così recitano i Salmi: «Mio Dio, riducili come foglie secche travolte dal turbine, / come paglia in balia del vento. / Come il fuoco che abbrucia la selva, / come la fiamma che incendia i monti, / così tu inseguili con la tua tempesta, / spaventali col tuo turbine»;⁶⁴⁷ Ancora nei Salmi si parla di un fuoco divorante che esce dalla sua bocca.⁶⁴⁸ Così nel *Deuteronomio* è detto: «il Signore tuo Dio è un fuoco divoratore». ⁶⁴⁹ Il fuoco è strumento di punizione per i malvagi e per quanti si oppongono alla volontà di Dio: «Ecco, la mia ira e il mio furore si riversano su questo luogo, sugli uomini e sul bestiame. Sugli alberi dei campi e sui frutti del suolo: esso brucerà e non si estinguerà»;⁶⁵⁰ «Essi mi hanno ingelosito con uno che non era dio, / mi hanno irritato con le loro vanità; / io li farò ingelosire con uno che non è popolo, / li farò irritare con una nazione spregevole, / Perché un fuoco s'è acceso nella mia ira, / arderà fino al più profondo Sheol, / divorerà la terra e il suo prodotto, / infiammerà i fondamenti delle montagne». ⁶⁵¹ E questa ira fiammante colpirà tra l'altro Sodoma e Gomorra, i messaggeri di Ocozia, Israele e gli israeliti, i nemici di Israele. ⁶⁵² D'altronde il fuoco è lo strumento del Giudizio annunciato da Giovanni Battista⁶⁵³ e prefigurato dai profeti: alla fine dei tempi «ecco, infatti, il Signore venire col fuoco / e i suoi carri come una bufera, / per riversare con ira il suo sdegno / e la sua minaccia in fiamme di fuoco. Sì, col fuoco il Signore farà giustizia / su tutta la terra / e con la spada su ogni mortale, / e molti saranno gli uccisi dal Signore»;⁶⁵⁴ «Chi potrà sopportare il giorno della sua venuta? / Chi reggerà alla sua apparizione? / Sì, egli è come il fuoco del fonditore, / come la potassa dei lavandai. / Egli sederà, come fonditore e purificatore; / purificherà i figli di Levi / e li depurerà come oro e argento; / essi saranno per il Signore / quelli che portano offerte giuste». ⁶⁵⁵

Anche nei manoscritti di Qumrân, Adonai, la luce divina, fonte di vita, si trasforma in fiamma vendicatrice: «La fonte di luce diverrà una sorgente / eterna, senza fine: / nelle sue fiamme scintillanti / saranno bru-

ciati tutti i figli dell'iniquità; / diverrà un fuoco che divora / tutti gli uomini colpevoli, / fino alla distruzione». ⁶⁵⁶ Le stesse immagini si ritrovano negli *Atti degli Apostoli*: San Pietro nella *II Epistola* parla della venuta del giorno di Dio, giorno nel quale «i cieli incendiati si dissolveranno e la materia si disintegrerà consumata dal calore». ⁶⁵⁷ Nel fuoco saranno puniti i malvagi e i nemici del Signore anche dopo la morte.

L'esistenza di un luogo di castigo dopo la morte dove i corpi dei dannati saranno tormentati tra l'altro col fuoco è già denunciata nell'*Antico Testamento* e negli scritti giudaici extra biblici. ⁶⁵⁸ I peccatori sono «Una congrega di senza-legge» e «come un mucchio di stoppa. La loro fine sarà la fiamma del fuoco». ⁶⁵⁹ In *Esdra* è una fornace, un luogo di fuoco e di tormenti che si trova in vista del Paradiso. ⁶⁶⁰ Le pene dell'inferno non avranno fine per le anime dannate: «Guai alle genti che si levano contro il mio popolo. / Il Signore onnipotente le punirà nel giorno del giudizio, / mandando fuoco e vermi alle loro carni, / e nel dolore piangeranno per sempre» ⁶⁶¹ Lo Sheol è più volte menzionato nel *Nuovo Testamento* come lago di fuoco inestinguibile dove i malvagi sono distrutti anima e corpo, ⁶⁶² e il principale e più efficace dei castighi eterni è appunto essere tormentati dalle fiamme. Dirà Ugo da san Vittore: «Aeternae poenae vehementiam hic ignis significat, quia nullius elementi est tanta efficacia quanta est ignis». ⁶⁶³ L'esistenza del fuoco della *Geenna* cui sono condannati i malvagi è dichiarata dallo stesso Cristo: «Se la tua mano o il tuo piede ti scandalizza, taglialo e gettalo via da te. È meglio per te entrare nella vita monco o zoppo, che essere gettato con due mani o due piedi nel fuoco eterno. E se il tuo occhio ti scandalizza, cavalo e gettalo via da te. È meglio per te entrare con un solo occhio nella vita, che essere gettato con due occhi nella *Geenna del fuoco*». ⁶⁶⁴ Nel fuoco bruceranno coloro che non saranno uniti al Cristo mediante fede e carità: «Se uno non resta in me è gettato fuori come il tralcio e si secca, poi vengono raccolti e gettati nel fuoco e bruciano». ⁶⁶⁵ La *Geenna* è menzionata nella lettera di Giuda⁶⁶⁶ e in particolare ricordata più volte nell'*Apocalisse* di Giovanni che indica come destino finale di tutti i malvagi la «palude del fuoco». ⁶⁶⁷

L'inferno è il regno di Lucifero, portatore della luce celeste, precipitato nelle fiamme infernali: un fuoco che brilla senza dare luce, che brucia senza consumare, e che esclude per sempre dalla rigenerazione. L'esistenza, la natura, le proprietà del fuoco eterno sono state ampiamente dibattute dai Padri della Chiesa. Si doveva rispondere tra l'altro a interrogativi circa le capacità di non estinguersi e di conservare le vittime invece di consumarle. ⁶⁶⁸ Nel *Nuovo Testamento* viene recisamente affermato che il fuoco dell'inferno è destinato ad ardere in eterno. Nell'*Apocalisse* di Giovanni è detto chiaramente: «Se uno

adora la bestia e la sua immagine / e ne porta il marchio sulla fronte o sulla mano, / anch'egli berrà il vino dell'ira di Dio, / versato puro nella coppa del suo furore / e sarà straziato dal fuoco e dallo zolfo / davanti agli angeli santi e all'agnello. / E il fumo del loro tormento / si leverà per i secoli dei secoli / e non avranno requie né giorno né notte / [...].⁶⁶⁹

I primi Padri della Chiesa si limitarono ad accettare l'interpretazione letterale di quanto poteva leggersi nell'Antico e Nuovo Testamento: l'inferno è un luogo i cui abitanti sono immersi in fiamme eterne. Arnobio ricorda «i fuochi inestinguibili della geenna», «i fiumi ribollenti di globi di fuoco e squallidi per i vortici fangosi in cui saranno precipitate le anime dei peccatori».⁶⁷⁰ San Clemente nella sua II Epistola ai Corinzi, dichiara sulla scorta di Isaia (64, 24) che per coloro i quali non avranno conservato il sigillo del battesimo «non morrà il loro verme, non si spegnerà il loro fuoco; e saranno di spettacolo ad ogni carne».⁶⁷¹ Alla venuta del Cristo Giudice gli increduli saranno puniti con «pene interminabili e fuoco inestinguibile».⁶⁷² Policarpo, vescovo di Smirne, alla minaccia del proconsole romano di inviargli al rogo, risponde: «Tu minacci me di un fuoco che per breve tempo arde e poi si spegne: non sai del fuoco del Giudizio che è a venire e del castigo eterno, che è riservato in serbo per gli empi».⁶⁷³ Per Tertulliano la Geenna contiene un fuoco reale e inestinguibile destinato a tormentare l'anima in eterno: «Se a qualcuno verrà in mente di intendere l'uccisione della carne e dell'anima nella geenna come la distruzione e la fine di entrambe le sostanze, e non come la condanna, quasi che dovessero essere annientate invece che punite, si ricordi che il fuoco della geenna è annunciato eterno in vista di una pena eterna, e da ciò riconosca l'eterna durata dell'uccisione [...]».⁶⁷⁴

Anche San Cipriano sembra propendere per fiamme che concretamente tormentano anime e corpi; il giorno del Giudizio «i condannati bruceranno nel fuoco perenne della geenna e saranno condannati dalla vorace pena tra fiamme guizzanti. Non sarà possibile che i tormenti abbiano una buona volta pausa o finiscano. Le anime continueranno a sopravvivere con i loro corpi destinati al dolore tra infiniti tormenti».⁶⁷⁵ Minucio Felice cerca di precisare la natura della fiamma infernale: «I tormenti non avranno né misura né termine. Lì un fuoco intelligente brucia le membra e le ricostruisce, le dilania e le nutre. Come il fuoco della folgore colpisce i corpi e non li annienta, come il fuoco dell'Etna, del Vesuvio e di altri simili vulcani sempre riarde senza consumarli mai, così quel fuoco di punizione non si limita al detrimento di quelli ch'esso tormenta, ma divora i corpi e s'alimenta senza consumarli».⁶⁷⁶ Lattanzio (*Institut. Divin.* VII, 21), ponendosi il problema della natura del fuoco infernale, ritiene che tale fuoco non può essere identico a

quello terrestre il quale ha costante bisogno di essere alimentato: «il fuoco divino vive e si sviluppa da sé, senza essere nutrito dall'esterno, senza produrre fumo alcuno; è puro, è liquido e scorre come l'acqua. Non si alza in vortici come i fuochi terrestri; brucia i dannati e li consuma, ma nel medesimo tempo li ricrea; tutto ciò che toglie ai corpi lo rifà, dando così a se stesso un eterno nutrimento».⁶⁷⁷

Cassiodoro si chiede: «com'è possibile che ci sia una pena eterna, e che non si consumi la sostanza d'un essere, senza venir riparata in alcun momento?». A suo avviso è vano porsi tali interrogativi «quando si tratta di cause eterne. Infatti, -prosegue Cassiodoro- ci può essere una pena che tormenta senza distruggere; e ci può essere una sostanza che, pur aumentando la sensazione di dolore, non viene meno. Del resto, la nostra stessa anima da quante tribolazioni non è qui in terra afflitta, eppure non viene meno. Ci sono anche delle montagne che bruciano divorate da grandi incendi, eppure nelle loro fiamme persistono stabilmente! La salamandra riprende vita nel fuoco e, con il calore di esso, si ristora. Alcuni vermicciattoli vivono in acque bollenti. [...] Quei miseri non potranno dunque sottrarsi al fuoco eterno».⁶⁷⁸

Piuttosto che pensare a un fuoco materiale, altri autori ritengono che il fuoco di cui si parla nelle scritture abbia valore metaforico e stia a significare il rimorso dell'anima peccatrice.⁶⁷⁹ Per Clemente d'Alessandria si tratta di un fuoco che «purifica non le carni ma le anime peccaminose; [...] un fuoco intelligente che penetra attraverso l'anima».⁶⁸⁰ Così secondo Origene il fuoco non risiede nelle fiamme del supplizio ma nella stessa coscienza dei peccatori e questo fuoco non è altro che il rimorso dell'anima tormentata dal ricordo del suo peccato: «Forse penseremo che egli [Dio] divori materia corporea come legno fieno paglia? [...] Dio sì divora e distrugge, ma divora i cattivi pensieri della mente, divora le azioni malvagie, divora i desideri peccaminosi, quando si insinua nelle menti dei credenti [...] divora tutti i loro vizi e le passioni e fa di loro un tempio puro e degno di sé».⁶⁸¹ Le modalità di azione di questo fuoco interiore vengono più avanti precisate: «Ognuno dei peccatori accende da sé la fiamma del proprio fuoco, e non viene immerso in un fuoco acceso già prima da altri o che esisteva prima di lui. Esca e alimento di questo fuoco sono i nostri peccati [...]. Come nel corpo abbondanza di alimento e quantità e qualità di cibo dannoso producono le febbri, e febbri di diverso genere e durata in proporzione all'alimento [...] così quando l'anima ha riunito in sé un gran numero di opere cattive e abbondanza di peccati, a tempo debito tutta questa raccolta di mali ribolle per il supplizio e divampa per la pena».⁶⁸²

Sulla scorta di Origene sono numerosi coloro i quali si rifiutano di credere al carattere materiale delle pene infernali: così san Gregorio

di Nissa⁶⁸³ e Sant' Ambrogio. Ambrogio ricorda che il giorno del Giudizio il Signore sarà preceduto da «*un fuoco, la cui potenza distruttrice non è naturale, perché consuma le colpe del vizio e aggiunge invece splendore alla virtù*». ⁶⁸⁴ Egli più che a una fiamma corporale pensa a un fuoco generato dal dolore dei peccati: «*Non c'è affatto vero stridor di denti, né fuoco perpetuo alimentato da fiamme materiali; non c'è verme corporale [...]. Questo fuoco è quello che è generato dalla tristezza delle colpe; questo verme è il pungiglione con cui insensate colpe torturano lo spirito e i sensi del colpevole e sferzano, per così dire, le viscere della sua coscienza*». ⁶⁸⁵ San Gerolamo invece, in più luoghi, ⁶⁸⁶ combatte energicamente l'interpretazione metaforica riacciandosi a una lunga tradizione che afferma la consistenza oggettiva delle fiamme infernali e della pena del fuoco. San Basilio di Cesarea, Gregorio Nazianzeno e San Giovanni Grisostomo ⁶⁸⁷ esprimono anch'essi l'idea di concrete e terribili punizioni. Sant' Agostino nel *De Civitate Dei* propenderà per attribuire valore letterale al tormento del fuoco e parlerà di un differente tormento igneo per i dannati in base alla diversità delle colpe commesse, anche se la sua natura rimane oscura: «*Di quale natura è questo fuoco? Io credo che nessuno lo possa sapere, salvo colui al quale il Santo Spirito l'ha mostrato*». ⁶⁸⁸

Le fiamme si trovano anche nel Purgatorio per purificare dalle colpe commesse e aprire l'accesso al Paradiso. Il Purgatorio è un luogo dove i defunti subiscono una o più prove che per certi versi assomigliano alle pene eterne comminate ai dannati nell'Inferno. Come ha osservato Le Goff, tra le prove destinate alle anime purganti due «*si presentano con maggiore frequenza, il fuoco e il ghiaccio, una delle quali – la prima – ha svolto un ruolo di primo piano nella storia del Purgatorio. [...] Nel Purgatorio medievale e negli abbozzi che lo hanno preceduto il fuoco si ritrova pressappoco sotto tutte le forme individuate dagli specialisti di antropologia religiosa: cerchi di fuoco, laghi e mari di fuoco, anelli di fiamme, muri e fossati di fuoco, gole di mostri che lanciano fiamme, carboni ardenti, anime sotto forma di fiammelle, fiumi, valli e montagne di fuoco*». ⁶⁸⁹ La ricchezza dei riferimenti alle forme e agli effetti del fuoco e al suo simbolismo sono per Le Goff da mettere in relazione con il fuoco dei riti di iniziazione che, come dice Van der Leeuw «*cancella il periodo precedente dell'esistenza, e rende possibile un nuovo periodo*». ⁶⁹⁰

Le pene ignee delle anime purganti sono dunque un tipo di prove adeguate a un luogo di transizione qual è il Purgatorio e riconducibili in special modo ai «*rites de marge*» di cui parla Van Genep⁶⁹¹ e al fuoco rigeneratore noto alle civiltà classiche e dell'Oriente mediter-

aneo, ⁶⁹² quasi ipostasi di concezioni che sembrano fondare tutta una serie di riti folklorici che prevedono passaggi e contatti del corpo con la materia ignea. La pena ignea delle anime purganti al pari del battesimo col fuoco, restituisce la purezza primordiale, bruciando tutte le scorie; passaggio obbligato attraverso il quale riconquistare il Paradiso, il quale è a sua volta circondato dal fuoco e protetto da guardiani con spade di fiamme. ⁶⁹³ In sostanza nel Purgatorio il fuoco ha una doppia valenza: è strumento di castigo ma anche elemento purificatore.

Gregorio di Nissa, già prima che l'idea del Purgatorio si fosse definita, osservava che il ricongiungimento col Padre non poteva avvenire subito al momento della resurrezione per coloro che erano vissuti nel vizio. Essi dovevano espiare le loro colpe, secondo la gravità, col fuoco «*Come chi vuole eliminare col fuoco il materiale che si trova mischiato con l'oro non può limitarsi a fondere questo materiale spurio ma è costretto a fondere insieme anche l'oro puro, che rimane mentre il primo si consuma, così mentre il vizio viene consumato dal fuoco inestinguibile anche l'anima, unita ad esso, viene necessariamente a trovarsi nel fuoco, finché gli elementi puri e materiali che sono stati seminati in essa non vengono eliminati e consumati dal fuoco eterno*». ⁶⁹⁴ Origene ritiene che tutte le anime sono destinate a superare una barriera di fuoco dopo la morte: esse resteranno illese, o ne soffriranno in base alla gravità dei peccati commessi e rimarranno nel fuoco finché non si sarà consumato «*il legno dell'ira e il fieno dell'indignazione*». ⁶⁹⁵ Del resto Matteo aveva scritto: «*Egli vi battezzerà in Spirito Santo e fuoco. Ha in mano il ventilabro, pulirà bene la sua aia e raccoglierà il suo frumento nel granaio, ma brucerà la pula con un fuoco inestinguibile*». ⁶⁹⁶

11. Lucerne e dèi

Lampade, lucerne, candele non rinviano solo all'esigenza di illuminare lo spazio, sacro o profano che sia, ma spesso si caricano di precisi valori simbolici che esaltano l'aspetto del fuoco quale fonte di luce spirituale, di vita eterna. ⁶⁹⁷ «*Il fuoco, infatti, – scrive Lukács – d'ogni luce è l'anima, e ogni fuoco di luce si riveste*». ⁶⁹⁸

Candele e lampade ardevano alla base delle statue degli dèi greci e romani. Tertulliano e Lattanzio combattevano l'uso di accendere lucerne dinanzi alle immagini sacre, praticato anche dai cristiani. Nella sinagoga, così come nelle chiese d'Oriente e Occidente, arde una «*luce perenne*», simbolo della presenza di Dio. La fiamma del cero pasquale rinnovata ogni anno, simbolo del Cristo risorto, serve ad

accendere tutte le altre. La preghiera per la consacrazione delle candele pasquali recita: «*Oramus te, Domine, ut cereus iste in honorem nominis tui consecratus ad noctis huius caliginem destruendam indeficiens perseveret. Et in odorem suavitatis acceptus, supernis luminaribus misceatur. Flammas eius lucifer matutinus inveniatur, ille, inquam, lucifer, qui nescit occasum, ille qui regressus ab inferis, humano generi serenus illuxit*». ⁶⁹⁹ La resurrezione del Cristo segna in effetti l'avvento della luce materiale e spirituale: «*Pasqua, luce del nuovo corteo di lampade, splendore del verginale corteo di fiaccole, grazie a lei non si spengono più le lampade delle anime e in tutti risplende divinamente e spiritualmente il fuoco della grazia, alimentato dal corpo, dallo spirito e dall'olio di Cristo*». ⁷⁰⁰ La Resurrezione è manifestazione di luce e definitiva liberazione dalle tenebre del peccato: «*Ora tutto è ricolmo di luce, il cielo, la terra e le regioni sotterranee*»; ⁷⁰¹ «*Purifichiamo i nostri sensi e contempleremo con la luce inaccessibile della resurrezione il Cristo sfolgorante*». ⁷⁰² La forza della luce del Cristo ha sconfitto lo stesso Ade: «*Fiaccola portatrice di luce, la carne di Dio, sottoterra dissipa le tenebre dell'inferno. La luce risplende fra le tenebre*»; ⁷⁰³ «*E il Re della Gloria entrò, in figura di uomo, e tutte le tenebre dell'inferno furono illuminate*»; ⁷⁰⁴ «*noi eravamo all'inferno, insieme a tutti coloro che sono morti dal principio del mondo, ed ecco che all'ora di mezzanotte in quell'oscurità si levò una luce come quella del sole e risplendette [...] Abramo con i patriarchi e i profeti e tutti insieme, pieni di gioia dissero fra di loro: Questa luce proviene da una grande sorgente di luce*». ⁷⁰⁵

Il fuoco del santuario ebraico che doveva bruciare perpetuamente senza mai spegnersi, strumento attraverso il quale si rinnovavano i sacrifici del culto, era simbolo del legame indissolubile tra Dio e gli uomini. Come nella religione ebraica così nelle religioni dell'antichità «*Questa permanenza del fuoco doveva significare senza dubbio l'incessante attività che doveva essere svolta al servizio del Signore sempre presente, così come nelle nostre chiese la lampada brucia senza sosta dinanzi i santi Sacramenti*». ⁷⁰⁶ Osservava giustappunto Bachofen che la fiaccola, la lucerna, al pari delle candele accese entro le nostre chiese, quand'anche assolvessero la funzione meramente strumentale di illuminare uno spazio oscuro, hanno essenzialmente un significato simbolico. ⁷⁰⁷

La lucerna è in ogni tempo sì strumento di illuminazione ma anche detentrici di una potente carica simbolica che l'associa al fuoco. Questo fatto era già chiaro a Plutarco che così risponde al perché dell'usanza di non spegnere mai una lampada, ma di lasciare sempre che si estingua da sola: «*Forse è così, perché i Romani veneravano la luce come affine e sorella dell'eterno, inestinguibile fuoco? Oppure questo è un*

simbolo del fatto che non si dovrebbe uccidere o distruggere alcun essere vivente, a meno che non sia nocivo? Infatti il fuoco è simile ad un animale, perché ha bisogno di essere nutrito, si muove da solo, e spegnendosi, proprio come se fosse ucciso, emette una voce di lamento». ⁷⁰⁸

La lucerna è l'immagine della vita che supera ciclicamente la morte. Rappresenta la forza della natura donatrice di vita, che si consuma eternamente e proprio per questo eternamente si rinnova. Presente sotto forma di torcia o lucerna nel culto di Hestia, Atena, Demetra, Temi, Iside, Afrodite, la lampada compare anche nei misteri bacchici segnatamente come simbolo dell'innalzamento «*dalle più profonde regioni della vita della natura a quelle più alte della vita psichica purificata*». ⁷⁰⁹ La luce della lampada disvela tutto quanto era nascosto, rivela i misteri prima celati dall'oscurità della notte. Il fuoco materiale rinvia sempre alla sua pura fonte originaria che si trova nel sole: «*Vedendo la lampada ardente, lo spirito è spinto a elevarsi ancora più in alto e giunge, grazie alla fiamma che tende eternamente verso l'alto, fino alla fonte originaria della luce, nella regione dell'essere apollineo-metafisico, del puro nous libero da ogni mescolanza con la materia*». ⁷¹⁰

Lampade, candele, etc. sono dunque simboli della luce-vita. «*La fiamma porta il suo valore di metafore e di immagini nelle più diverse sfere di meditazione. Assumetela come il soggetto di uno dei verbi che esprimono la vita, e vedrete che conferirà al verbo un supplemento di animazione*». ⁷¹¹ «*Quella che noi chiamiamo vita nella creazione è, in tutte le forme e in tutti gli esseri, un solo e unico spirito, un'unica fiamma*». ⁷¹² La fiamma è «*una guida ascensionale. È un modello di verticalità*». ⁷¹³ La lampada è lo spirito che veglia su ogni stanza. È il centro di ogni dimora, segno della vita che la anima: «*Non si può concepire una casa senza lampada come non si può concepire una lampada senza casa*». ⁷¹⁴ Così scrive Zolla: «*Vivere è assorbire luce. Riflettendovi sopra ci si accorge che l'intera concezione del mondo ne discende. La vita sulla terra è luce che ritorna luce. [...] La luce, elemento creato e duplice per gli Ebrei, per i cristiani è Dio. La radicale diversità si annuncia all'inizio del Vangelo di Giovanni, dove la luce è consustanziale con la Parola che è Dio e in Dio. Mercé la Parola ovvero la luce, tutto fu fatto «all'inizio», cioè nel corso della creazione*». ⁷¹⁵

Molteplici nel linguaggio veterotestamentario i riferimenti simbolici alla luce e alla lucerna. ⁷¹⁶ La luce è il primo frutto della creazione. ⁷¹⁷ Essa è spesso presentata come simbolo di vita in contrapposizione alle tenebre e alla morte. ⁷¹⁸ Spesso la lampada ha lo stesso significato. ⁷¹⁹ Simbolo di gioia, felicità e salvezza, la luce è concessa ai giusti che la irradiano a loro volta. ⁷²⁰ Più in generale la luce è attributo divino e segno della teofania: «*ti avvolgi di luce come di un*

manto». ⁷²¹ La luce è simbolo di liberazione e salvezza: «presso di te è la sorgente della vita, / e nella tua luce noi vediamo la luce». ⁷²² Dio stesso è chiamato luce in quanto salvatore: «Il Signore è mia luce e mia salvezza». ⁷²³ Nella visione del carro di fuoco di Ezechiele il profeta discerne presso il fuoco una luce che è Dio stesso: «Da quel che sembravano i suoi lombi in su, lo vidi splendente come il fulmine, simile a fuoco di dentro e all'intorno, e da quel che sembravano i suoi lombi in giù lo vidi come il fuoco. Era circondato da uno splendore». ⁷²⁴ La luce della lampada è segno di continuità di una dinastia mentre la sua estinzione è segno di disastro totale: «David è la lampada d'Israele (II Sm. 21, 17) e la sopravvivenza della sua dinastia è una lampada per David (I Re 11, 36; 15, 14). L'estinzione della lampada significa la distruzione di Giuda (Gb. 21, 17) e la distruzione del santuario di Silo (I Sm. 3, 3). Yahwéh è una lampada per il salmista (2 Sm, 22, 29; Sl 18, 19). Yahwéh è una lampada per il re d'Israele (Sl. 132, 17)». ⁷²⁵ In *Apocalisse* è scritto: «E non vi sarà più notte, non avranno bisogno né di luce né di lucerna, né di luce del sole, perché il Signore Iddio risplenderà sopra di loro ed essi regneranno per i secoli dei secoli». ⁷²⁶ I riferimenti a Dio padre come fonte di luce abbondano anche nella prima letteratura cristiana. Così in una preghiera di Sarapione leggiamo: «Lodiamo te, Padre invisibile, largitore di immortalità. Tu sei la fonte di vita, la fonte di luce, la fonte di ogni grazia e di ogni verità. [...] Ti preghiamo: fa di noi uomini viventi, dacci lo Spirito di luce, affinché conosciamo Te il verace e colui che ha inviato Gesù Cristo». ⁷²⁷ E Eusebio di Cesarea parla del *Logos* come manifestazione dello splendore e della luce che circondano Dio Padre. Una luce superiore a qualsiasi altra, anche a quella del sole, portatrice di giustizia, sapienza e vita. ⁷²⁸ Se il fuoco riproduce sulla terra l'astro solare e insieme ad esso le sue qualità e la sua essenza, non è un caso allora che esso sia considerato una delle migliori "rappresentazioni" di Dio, certo la meno imperfetta delle sue forme visibili. Tali sono le ragioni per le quali, secondo Dionigi l'Areopagita, il fuoco è spesso usato nella simbologia teologica: «Potrai vedere in effetti che la Scrittura non rappresenta solo ruote infuocate, ma anche animali di fuoco e uomini per così dire raggianti e pone attorno alle stesse sostanze celesti cumuli di carboni infuocati e fiumi che con irresistibile impeto emanano fiamme, ma anche afferma i troni sono di fuoco e mostra che gli stessi sublimi Serafini, secondo il loro nome, sono brucianti e attribuisce loro la proprietà e l'azione del fuoco e, insomma, ad ogni momento celebra in modo speciale la figura del fuoco. Io credo appunto che il fuoco manifesti ciò che c'è di più divino nelle intelligenze celesti, infatti i sacri autori spesso descrivono la sostanza sopra sostanziale e che non ha alcuna forma con il simbolo del fuoco, in

quanto esso ha molti aspetti del carattere divino, se è lecito dirlo, per quanto lo si può scoprire nelle cose visibili. [...] E si potrebbero trovare molte particolarità del fuoco proprie dell'operazione divina, per quanto è possibile in immagini sensibili. Ciò sapendo, i sacri autori rappresentano le sostanze celesti col fuoco, dimostrando la somiglianza di esse con Dio e, per quanto è possibile, la loro attitudine ad imitare Dio». ⁷²⁹

Il simbolismo della luce si amplifica nella lucerna di ceramica. La duttile e umida argilla diviene di insospettata consistenza allorché viene cotta alla fiamma. La funzione assolta dal fuoco nella produzione del vasellame d'argilla viene paragonata al soffio vitale di Dio che insufflò la vita nel primo uomo creato manipolando la terra. ⁷³⁰ Nell'Antico Testamento la terra inerte, mescolata all'acqua, plasmata, manipolata, si riempie di vita solo dopo essere stata inondata dal soffio della pura fiamma dello Spirito, concetto questo che ritroviamo tra l'altro nello *Zohar*. ⁷³¹ Scrive Romano il Melode: «egli viene verso di noi portando la propria carne come lucerna accesa, il fuoco e l'olio della divinità a lui servono per illuminare l'universo; poiché di fuoco e di argilla è fatta la lucerna. Così dava bagliori di divinità e d'incarnazione la luce della lucerna, il Cristo che è vita e resurrezione». E ancora: «Egli salì sulla croce come lucerna sul lucerniere». ⁷³² Nella lucerna di terracotta si trovano in qualche modo riuniti fuoco, acqua e terra. Nelle terrecotte la materia intrisa d'acqua viene messa in contatto col fuoco o col sole e in essa dunque alla forza dell'umidità si aggiunge la forza del calore: «In questa connessione, la terra appare sempre come principio femminile e materiale, come potenza ricettiva; il fuoco è sempre la forza maschile, che in modo immateriale risveglia in essa la vita [...]. L'acqua, invece, è concepita talvolta come maschile, tal'altra come femminile: maschile, se essa da sola si trova di contro alla terra; femminile, se, congiunta alla terra, subisce come materia umida l'azione del sole. Allora l'umida argilla è femminile e il sole soltanto è maschile». ⁷³³

Leggiamo in Pausania che quando si procedette a scavare un nuovo letto per l'Oronte, sul vecchio fondo prosciugato del fiume comparve una tomba d'argilla lunga undici braccia all'interno della quale era custodito un corpo umano che l'oracolo di Claro dichiarò essere quello dell'indiano Oronte. Prendendo spunto da questo episodio Pausania ricorda come secondo la comune opinione l'uomo debba la sua origine al fatto che la terra umida, pregna d'acqua, venga riscaldata dal sole. ⁷³⁴ Una concezione non dissimile si ritrova in Plutarco: ogni creatura trarrebbe origine dalla duplice azione delle forze dell'acqua e del fuoco solare sulla materia terrestre, caratterizzata come elemento

femminile.⁷³⁵ Non diversamente il rapporto tra potenza umida e calore come fondamento d'ogni creazione si rinviene anche nel culto di Bacco. Lo stesso dio è messo in relazione con i due elementi. Spesso in unione con paludi e animali palustri, affine a Poseidone, signore dell'umidità, nei miti che lo riguardano appare manifesto il suo legame con la potenza creativa dell'umida terra.⁷³⁶ L'unione sacrale di materia fluida e calore fonda il valore religioso tanto degli utensili fittili, dove più evidente è la relazione acqua, terra, fuoco, quanto del bronzo.⁷³⁷ Il valore vitalistico di tali materie si evince peraltro dal loro stesso uso funerario in alcuni ambiti culturali.⁷³⁸

La lampada, la lucerna, la candela, luci portatili, indicano la volontà dell'uomo di non rassegnarsi alla notte e di inoltrarsi, lontano dalla luce solare, nelle tenebre e nei temibili misteri che esse celano. «Sono forse, le lampade, - scrive Pierantoni - gli oggetti più umani che esistano, con il loro microscopico atto eroico di opporsi al buio, di non accettarlo, di combatterlo. Forse le lampade più antiche in assoluto sono quelle lasciate dagli artisti che lavoravano alle grandi figurazioni di Lascaux. Sono ricavate da pietre scavate e dovevano essere colmate con grasso animale e dar luce attraverso la lenta combustione di un ramo di ginepro accuratamente pestato».⁷³⁹

Le prime lucerne ricavate plasmando l'argilla provengono dall'Egitto dell'età del bronzo. A uno o a due beccucci migrarono da qui verso Creta e verso le coste mediorientali dove ne sono stati trovati vari esemplari.⁷⁴⁰ Di pietra, di terracotta o di metallo le lucerne, piccoli fuochi portatili, assumono sin dal loro primo esistere insieme all'evidente funzione strumentale una potente carica simbolica. La lampada diviene rappresentazione stessa della luce che porta, «un essere simbolico complesso e a più vie che, da un lato, produce luce fisica, dall'altro è portatore di altre luci».⁷⁴¹ La lampada compagna della notte possiede una carica magica, un connotato divino che ne fa immagine minuscola, ma perfetta di Dio.⁷⁴²

La luce nel *Nuovo Testamento* si identifica col Cristo emanazione di Dio.⁷⁴³ Quando il Cristo appare agli Apostoli il suo volto risplendeva come il sole e le sue vesti erano candide come luce.⁷⁴⁴ In Giovanni la luce di Dio brilla in Gesù Cristo.⁷⁴⁵ Così Dionigi Aeropagita potrà scrivere: «*il Padre è principio della luce*» e «*Gesù è la luce del Padre*».⁷⁴⁶

Ecco dunque la luce del Cristo, di Dio, venne assimilata alla lampada la cui luce rassicura e rischiarla la notte: «*Sei tu che fai risplendere la mia lampada o Signore: / o Signore, mio Dio, rischiarla le mie tenebre*».⁷⁴⁷ Così le lucerne bizantine ad olio della Terra Santa sono un inno al Cristo-luce esplicitato nelle diverse iscrizioni e decorazioni (al-

bero della vita, scala, raggiera, astri) che recano impresse. Il tema della luce era assai vivo e sentito presso la comunità cristiana e non può essere casuale il fatto che «alcune vasche battesimali del periodo bizantino furono costruite sia come una croce, sia anche come una *phi*, per Φῶς = luce, [...] con un corpo centrale circolare e due scalini in posizione assiale che si sviluppano al di fuori del corpo centrale [...]. Lo stesso concetto teologico del battesimo come immersione in Cristo luce è alla base di certe iscrizioni bizantine dove il battistero è chiamato *photisterion*, cioè luogo della luce».⁷⁴⁸ Per Eusebio di Cesarea «*il Verbo Incarnato è la luce intellettuale che splende attraverso un corpo mortale e corruttibile*»; Cristo è quindi detto «*luce del mondo*», «*luce delle genti*» e il suo corpo «*lucerna*». E Proclo di Costantinopoli scrive: «*Il Cristo appare al mondo, lo illumina e lo riempie di gioia, santifica le acque e spande la luce nelle anime degli uomini. [...] Il Figlio unico del Padre si è manifestato a noi e ci dà, mediante il battesimo, la qualità di figli di dio*».⁷⁴⁹

«*La luce di Cristo illumina tutti*» è formula che nella liturgia latina si è conservata nel *Lumen Christi* della liturgia pasquale.⁷⁵¹ Diverse varianti, spesso abbreviate, ricorrono sulle lucerne: «*La luce di Cristo, brilla, brilla*», «*La luce di Cristo Signore illumina tutti*», «*La luce di Cristo risplende*», «*Il Salvatore illumina tutti*».⁷⁵² L'indicazione del Cristo o di Dio padre come luce è basata sul *Nuovo Testamento* (Gv. 8, 12; 1, 9; 1, 4) e su un verso del *Salmo 27* «*Il Signore è la mia luce*» che pure ricorre su alcune lucerne. Altrove Cristo-Luce è unito all'idea della resurrezione: «*Luce è Cristo, risurrezione. Cristo è luce*»,⁷⁵³ oppure introduce (o segue) l'augurio di una buona serata: «*La luce del Signore brilla. Buona sera a tutti*».⁷⁵⁴ Fatto non trascurabile, alcune lucerne avevano un riconosciuto carattere sacro, denunziato dalla presenza sulle lucerne stesse del termine "eulogia" che significa in greco "benedizione" e indica in concreto una sostanza o un oggetto a cui è attribuito un carattere sacro.⁷⁵⁵ Tali eulogie circolavano tra i fedeli come oggetti di devozione e la loro sacralità era dovuta al loro rapporto fisico con alcuni santuari, molti dei quali sorgevano presso Gerusalemme. Se resta un problema stabilire i concreti rapporti intercorrenti tra queste lucerne e le svariate manifestazioni della vita liturgica della Chiesa, è certo che esse, oltre che accompagnare il cristiano nelle manifestazioni della sua vita quotidiana, ardevano entro i luoghi di culto e accompagnavano le processioni serali e notturne.⁷⁵⁶

A proposito di lampade non si può non ricordare la *menorah* degli Ebrei in origine sostegno a più braccia, in genere sette, delle lucerne ad olio.⁷⁵⁷ Oggetti di questo tipo, risalenti al regno di Israele, sono stati rinvenuti nel corso di scavi archeologici. In *Esodo 25, 31-39* e *37,*

17-24 viene descritto estesamente il «candelabro a sette braccia» destinato a illuminare il Santuario del deserto. Il candelabro a sette braccia è presente nel Tempio ricostruito al ritorno dell'Esilio. Sottratto da Antioco IV Epifane fu sostituito da Giuda Maccabeo (*I Mac.* 12-22; 4, 49). «Secondo Giuseppe Flavio il candelabro esposto nel Tempio di Erode di cui Tito si impadronì nel 70 come di un trofeo ne sarebbe stato una copia più imponente». ⁷⁵⁸ Il rilievo simbolico assunto dal "candelabro" è ben messo in evidenza, per esempio, dal fatto che esso verrà rappresentato nell'Arco di Tito come simbolo del popolo sottomesso. Osserva Prigent che l'immagine del candelabro si è a tal punto diffusa nello spazio e nel tempo che «a buon diritto, vi si può vedere il simbolo maggiore del Giudaismo». ⁷⁵⁹

In diverse rappresentazioni le fiamme delle sei braccia periferiche sono inclinate verso quella centrale quasi ne fossero attratte come a significare che la lampada non ha la funzione di illuminare ma di indicare la strada che la luce vera deve seguire verso il vertice assoluto del Dio unico che abbaglia e protegge tutta la nazione. ⁷⁶⁰ Secondo vari testi rabbinici «le tre lampade distribuite su ciascuno dei lati della *menorah* del Tempio, orientano le loro fiamme verso il lume centrale, il quale si girava verso la *Shekina*». ⁷⁶¹ La *menorah* sembra dunque simbolizzare la luce della *Tora*, luce eterna che illumina il fedele nel corso della sua vita terrena e nell'aldilà. ⁷⁶²

In alcune sepolture giudee della Galilea occidentale (150-200 d. C.) si vedono figure umane che portano sul capo, o dietro di esso, la *menorah*. ⁷⁶³ Pierantoni a questo proposito ricorda il disco di rame che gli Egiziani mettevano dietro il capo dei defunti con la funzione di riflettere la luce vivificante di Ra e ipotizza con Erwin Goodenough «che l'immagine umanizzata della *menorah* possa essere una forma anticipatrice del nimbo o aureola». ⁷⁶⁴ La raffigurazione avrebbe potuto infatti subire un processo di stilizzazione che avrebbe finito con il lasciare solo la luce in luogo della sua origine materiale. Va comunque osservato che le "aureole di luce" sono diffusamente attestate tanto in area mediterranea quanto indo-iranica in età assai antiche.

12. Aureole e re

Una lunga tradizione fa riferimento all'aureola come emanazione-investitura divina. Dice il salmista: «Signore, mio Dio, quanto sei grande! Rivestito di maestà e di splendore, avvolto di luce come di un manto». ⁷⁶⁵ Jung nell'osservare che non poche tracce del simbolismo solare si sono conservate nell'arte sacra cristiana, le individua nello «sfol-

gorio raggianti attorno al capo di Cristo e nell'aureola dei santi». ⁷⁶⁶ L'aureola che ritroviamo nell'iconografia cristiana dal IV sec. come attributo di dio, dei santi e dei pii ha dunque un preciso legame con il Sole-fuoco. Il disco luminoso che circonda il capo non è d'altronde un fatto esclusivo dell'iconografia ebreo-cristiana. È il procedimento abituale con cui tanto l'arte orientale quanto quella tardoantica dell'ellenismo esprimevano la sacralità della persona raffigurata. ⁷⁶⁷ Caratteristica degli dèi uranici, e in specie solari, ne denotava la forza, l'energia e il potere. In ambito greco l'aureola è attribuita a Zeus come dio del cielo e significativamente a Febo Apollo, divinità quest'ultima di cui è noto il preminente carattere solare. Già nel Vicino Oriente la corona d'oro incastonata di pietre preziose traduce in concreto questa aureola di luce. ⁷⁶⁸ In ambito indù, un'aureola o meglio un'aura di fuoco è propria di Siva. Mitra, dio del sole, è caratterizzato da un'aureola che simboleggia la sua luce. Servio ricorda il nimbo che «*deorum vel imperantium capita quasi clara nebula ambire fingitur*» e altrove afferma: «*est enim fulgidum lumen quo deorum capita cinguntur, sic etiam pingi solet*». ⁷⁶⁹ Come attributo umano l'aureola indica partecipazione alla potenza e alla gloria divine. Nell'*Antico Testamento* il volto di un re giusto riflette la luce di Dio. ⁷⁷⁰

L'aureola è dunque spesso attributo sovrano in quanto il re è il prescelto dalla divinità per governare il mondo degli uomini o è dio esso stesso. Il sovrano infatti occupa all'interno dell'ordine sociale una posizione particolare; in un certo senso egli è a un tempo dentro e fuori questo ordine. Ne è l'apice e ne rappresenta il principio ordinatore. Nei simboli che lo caratterizzano la società e il cosmo si trovano esemplati e riassunti. Egli è il garante della vita dei sudditi, degli armenti, del buon andamento dei raccolti e delle stagioni. Egli è l'eletto, il mediatore tra sfera umana e sfera divina.

Con diverse sfumature questa concezione è comune a numerose culture, a volte assai lontane nel tempo e nello spazio. È significativo che in Mesopotamia il segno di un astro accompagni sempre il nome e la figura degli dèi e talora anche dei re. In ambito indoeuropeo la posizione del re ha un carattere eccezionale nel sistema di pensiero trifunzionale. ⁷⁷¹ «Mentre normalmente questo quadro intellettuale permette di definire la posizione di un individuo nella società relativamente a una delle tre funzioni [...], il re si situa a parte e al di sopra di queste». ⁷⁷² Caso unico per un individuo, la sua definibilità sociale è trifunzionale, operandosi in lui la sintesi delle tre funzioni. ⁷⁷³ A differenza degli altri membri del corpo sociale egli è chiamato a intervenire nei campi riservati ai membri di ciascun gruppo.

Elementi interessanti emergono dall'esame dei rapporti tra sfera

sovrana e fuoco in relazione al ruolo del sovrano all'interno del corpo sociale. La posizione speciale rivestita dal re si rende esplicita in una serie di qualità a lui riferibili e tra queste quella iraniana di *Xvarenah*, emanazione divina, fluido sacro, seminale, luminoso e igneo,⁷⁷⁴ «Luce di Gloria». Essa è la sostanza luminosa che costituisce la natura originaria delle creature di Ahura Mazda: «Per mezzo di essa Ahura Mazda ha creato le creature numerose e buone... belle, meravigliose... piene di vita, risplendenti».⁷⁷⁶ Viene raffigurata tra l'altro come una sorta di aureola che in Iran caratterizza i re legittimi, ne mostra il loro essere eletti dalla divinità.⁷⁷⁷ «L'iconografia - scrive Corbin - l'ha raffigurata come il nimbo luminoso, l'*Aura Gloriarum* che aureola i re e i sacerdoti della religione mazdea, e ne ha trasferita la rappresentazione alle figure dei Buddha e dei Bodhisattva, così come alle figure celesti dell'arte cristiana primitiva».⁷⁷⁸

Questa aureola che indica la natura particolare del sovrano rispetto ai suoi sudditi è concepita come ignea. È una sorta di fiamma luminosa che rende esplicita la profonda natura del sovrano, una natura di fuoco. Si vuole infatti che sia simbolicamente disceso tra gli uomini dal cielo come un fulmine in una colonna di fiamme.⁷⁷⁹ Chi è investito dallo *Xvarenah*, dice Ibn Kammûna, «diventa un re magnifico, circondato di rispetto, favorito di conoscenza, di perfezione e di prosperità».⁷⁸⁰ Nei testi gâthici e avestici lo *Xvarenah* caratterizza eminentemente gli esseri divini: gli Arcangeli (*Amerta spenta*) e gli Angeli (*Yazata*). Nello *Yast* dedicato a Mithra si afferma che dalla fronte del dio «parte il fuoco fiammeggiante che è il forte *Xvarenah* regale».⁷⁸¹ Questa Luce di Gloria viene messa in relazione con il fuoco ed il sole. Nello *Yast* VI si afferma che «gli dèi distribuiscono *Xvarenah* quando il sole brucia». Lo *Xvarenah* viene messo in relazione esplicita con il fuoco Varhrân, il fuoco regale, nel libro pahlavico *Zâtspram* (35, 82). Nello *Xvarenah* del re si assommano le tre forme del *Xvarenah*, quello dei sacerdoti, quello degli agricoltori, quello dei guerrieri, corrispondenti alle tre forme sacrali del fuoco.⁷⁸²

La *Xvarenah* segna l'elezione divina di Zarathustra. Secondo la tradizione conservatasi del *Dênkart*, Frîn, la madre di Zarathustra, tre notti prima che il figlio nascesse, divenne così sfolgorante che tutto il villaggio ne era illuminato. Gli abitanti, pensando fosse scoppiato un incendio, fuggirono e quando vi fecero ritorno trovarono che era stato partorito un bambino di raggianti splendore.⁷⁸³ Fenomeni non dissimili avevano accompagnato la nascita della stessa Frîn.⁷⁸⁴ Nel testo viene spiegato che tale luce era dovuta allo *Xvarenah* che lei aveva ricevuto dall'alto e che sarebbe fluìto nel corpo di Zarathustra rendendolo santo: «Tu sei bello, o Zarathustra, tu sei ben fatto... al tuo cor-

po è dato *Xvarenah* e alla tua anima lunga beatitudine».⁷⁸⁵ Osserva Zolla: «Il pensiero iranico faceva risalire tutto l'universo alla forza connettiva e travolgente, che si incarnava soprattutto nel re sacrale. Il re vittorioso sparge attorno a sé una luce che tutto ravviva o spegne, ed essa risiede originariamente nel cuore regale. Si chiamava questa gloria, *xvarenah*, parola legata a *hvare*, sole. La radice indoeuropea da cui originano queste parole è *suel*, la stessa da cui discende il nostro "sole" o il sanscrito *svar*, luce».⁷⁸⁶ L'affinità dei sovrani con il fuoco viene espressa anche attraverso alcune leggende che li vogliono nati dal fulmine e dal fuoco.⁷⁸⁷ Gli anni di regno d'un sovrano si contavano dal fuoco acceso alla loro ascesa al trono. Il re, e con lui il suo paese, vivevano la vita del sacro fuoco Varhan o fuoco reale che, custodito nella "casa del fuoco", bruciava appunto per simbolizzare, nella sua perennità, l'immortalità dell'anima del re.⁷⁸⁸

Il rapporto privilegiato tra fuoco e sovrano, si riscontra anche in ambito indiano dove il motivo è elemento costitutivo del mito di *Yama*. L'aureola è manifestazione dell'intima relazione tra sovrano e fuoco. I progenitori dei sovrani primordiali sono figli di *Vivanbat* e *Vivasvat*,⁷⁸⁹ divinità cui va il merito di avere introdotto tra gli uomini la pratica del sacrificio agli dèi il cui elemento essenziale in ambito indo-iranico (e più in generale indo-europeo) è appunto il fuoco.⁷⁹⁰ Osserva Briquel che «esiste dunque al livello del padre del primo re, una relazione privilegiata con il mondo divino attraverso un'istituzione così capitale come quella del sacrificio».⁷⁹¹ Il primo sacrificante è essenzialmente colui che ha acceso il primo fuoco del sacrificio, in particolare il fuoco *gârbapatya*, che rappresenta lo stesso sacrificante e a partire dal quale tutti gli altri fuochi necessari al rito vengono accesi. Il fuoco si situa dunque all'origine del rapporto sovrano-divinità. Il re e il fuoco sono accomunati dalla loro stessa natura: il re accende le fiamme del fuoco sacrificale, la divinità invia le fiamme del fulmine sulla terra.

Il tema della relazione fuoco-sovrano, sebbene in diversa forma, si rinviene anche in ambito greco e romano. La notte prima che Filippo e Olimpiade si unissero nella camera nuziale, - racconta Plutarco sul concepimento di Alessandro Magno - «sembrò alla giovane sposa che un fulmine accompagnato dallo scoppio di un tuono le cadesse sul ventre e che, come per effetto del colpo, un gran fuoco divampasse propagandosi poi ovunque in fiamme sparse, finché non si spense».⁷⁹² Le nascite di Romolo, di Caeculus, di Servio Tullio, sono messe in relazione con divinità legate al fuoco. Segni celesti ne certificano inoltre l'elezione divina.⁷⁹³ Fiamme circondano la testa di Iulio e di Lavinia e generalmente dei fanciulli destinati a un grande avvenire.⁷⁹⁴

Di Servio Tullio si favoleggiava «che da fanciullo e in età avanzata si era visto con la testa avvolta di fiamme durante il sonno». ⁷⁹⁵ È Tito Livio a ricordare che «*Eo tempore in regia prodigium visu eventuale mirabile fuit. Puer dormienti, cui Servio Tullio fuit nomen, caput arsisse ferunt multorum in conspectu*». ⁷⁹⁶

Analogo motivo è presente nella cultura medioevale. La regalità celata di Havelok fanciullo si rivela a Madama Leve quando ella vede «*una luce tanto intensa / che sembrava quasi fosse giorno, / Intorno al luogo dove il ragazzo giaceva. Dalla sua bocca usciva un fascio di luce / Splendente come un raggio di sole; / Riluceva talmente la stanza / Come vi fossero candele accese*». ⁷⁹⁷ La monarchia viene sostanzialmente legittimata dall'intimo rapporto che intrattiene con i garanti dell'ordine cosmico, gli dèi. Ordine di natura divina, dunque, e in quanto tale ordine *tout-court*. Un fatto che si rende esplicito nei rituali e nelle cerimonie regali ed è osservabile nelle architetture dei palazzi e dei sepolcri dei sovrani: opere alla cui realizzazione sono sottesi precisi principi regolatori, che tendono da un lato a ricalcare l'ordine cosmico, e dall'altro a sottolineare la magnificenza del sovrano nei confronti del quale gli dèi sono benevoli. ⁷⁹⁸ Da qui l'importanza simbolica del rapporto tra l'astro diurno con la sfera della sovranità, secondo un percorso che va dalle più antiche civiltà medio-orientali fino all'epoca moderna. Re, imperatori, sovrani d'ogni sorta amano circondarsi di simboli astrali, dunque cosmici, e spesso un riferimento al sole fa parte della titolatura regale o dello stesso nome del sovrano. Si pensi solo alle titolature faraoniche dell'antico Egitto, alla Persia, all'imperatore Eliogabalo, e per venire a tempi più recenti a Luigi XIV, il *Re Sole*.

La sfera sovrana in realtà è sempre associata al simbolismo solare. Un carro solare aveva trasportato Alessandro Magno in cielo e una delle versioni della morte di Romolo ripeteva la medesima leggenda. ⁷⁹⁹ A Roma almeno dalla metà del III secolo il Sole veniva rappresentato «non solo come compagno e protettore dell'imperatore, ma anche come il suo prototipo divino per ciò che riguardava il potere e, in particolare, l'avvento imperiale». ⁸⁰⁰ I tetrarchi, Diocleziano, Massimiano, Galerio e Costanzo sono paragonati in un panegirico ai quattro destrieri della quadriga del Sole. ⁸⁰¹ Quando dopo il crollo della tetrarchia diverrà imperatore Costantino, egli comincerà ad essere rappresentato in ambito artistico e letterario come il Sole-Apollo. Sull'arco di Costantino l'entrata in Roma dell'imperatore è raffigurata al disotto di un tondo dov'è ritratto il Sole che sulla propria quadriga sorge dall'oceano e la stessa immagine ricorre su un medaglione del 313. In numerose monete troviamo Costantino incoronato dal Sole. ⁸⁰²

L'assimilazione del corpo del sovrano al *Sol Invictus* si esprime net-

tamente nei panegirici imperiali attraverso l'analogia tra l'alba e il tramonto e il principio e la fine dell'impero: «*O divo Costanzo, felice durante l'impero e ancor più felice dopo l'impero (tu certo vedi e odi tutto questo): il sole stesso per portarti in cielo ti prese sul carro ancora quasi visibile lì dove il tramonto è così vicino all'aurora*». ⁸⁰³ «L'imperatore d'Oriente – ricorda Bertelli – sedeva sotto un ciborio la cui volta era affrescata con un cielo trapunto di stelle [...]. Il trono assomigliava a un carro o aveva comunque gambe d'animale (di leone) a simboleggiare il movimento cosmico. Quando lasciava i palazzi imperiali per una processione, l'imperatore marciava sotto un baldacchino, altro riferimento alla volta celeste, ed era circondato da fiaccole, che rinviano alle fiamme solari». ⁸⁰⁴ Il sovrano investito di forza divina conduce una eterna battaglia contro le forze delle tenebre. Egli è presentato, in più luoghi dei *Panegirici latini*, come il Sole che sconfigge col suo solo apparire i cattivi spiriti e caccia i demoni delle tenebre, apporta ovunque gioia e pace, converte le tenebre in luce. ⁸⁰⁵ Nei panegirici costantiniani e in quelli successivi ricorrono le rappresentazioni metaforiche dell'Imperatore come luminoso astro nascente già affermatesi con i Severi. ⁸⁰⁶ Il Panegirico di Nazario per Costantino recita: «*La venerabilità che li circonda [i principi] tiene a distanza chi si mette a osservarli già nel vestibolo del Palazzo; se poi qualcuno riesce ad arrivare a guardarli più da vicino, resta abbagliato e non è più in grado di vedere, come avviene se gli occhi cercano di fissare il sole*». ⁸⁰⁷ Nazario definisce lo stesso Costantino «*luce del mondo*» e Claudio Mamertino parla dell'imperatore Giuliano come «*astro di salvezza sorto sul genere umano*». ⁸⁰⁸ Giuliano d'altronde aveva rilanciato una religione fondata sul culto del Sole-Re. ⁸⁰⁹ Probabilmente attraverso Bisanzio la metafora solare si diffuse in Sicilia, dove re Guglielmo II (1166-1189) fu definito, dal panegirista Eugenio di Palermo, «*fulgido apportatore di luce senza sera*». ⁸¹⁰ Più tardi questa metafora solare accompagnerà Federico II. Di lui dirà Orfino da Lodi «*Sol novus est ortus, pax, gloria, semita, portus...*». ⁸¹¹ Almeno da Costantino in poi in sostanza immagini derivanti dalle già affermate religioni solari e dal cristianesimo si confondono nei discorsi celebrativi. Evidentemente come rileva Kantorowicz questo elemento «proprio del sistema teologico e ideologico di Roma imperiale» non è stato soppresso dall'affermazione del Cristianesimo. ⁸¹²

III

I fuochi cerimoniali

Il simbolismo del fuoco nella sua articolata complessità si esprime anche in una estesa fenomenologia di cerimoniali pubblici alla quale nelle pagine precedenti si è appena accennato.⁸¹³ Questa realtà fatta di feste a cadenza annuale o di riti episodici, rinvenibile seppur in misura diversa in tutta l'area euromediterranea, è stata presa in esame da numerosi antropologi e folkloristi sin dall'Ottocento. Tra questi Mannhardt, Westermarck, Frazer, Van Gennep, sono alcuni degli autori più noti. Ed è tale il peso di questa tradizione che, sebbene dai lavori di questi studiosi ad oggi sia trascorso oltre un secolo, nella letteratura folklorica più recente si trovano riproposte, e non sempre con il dovuto spirito critico, le formulazioni teoriche da essi formulate. Lo sono ad esempio in Paolo Toschi che a proposito dei falò festivi osservava: «due sono le principali teorie interpretative: l'una vede nei falò la sopravvivenza di un culto del fuoco (o del sole, secondo una teoria affine); l'altra vi riconosce soltanto il valore magico-profilattico, sul principio che il fuoco purifica tutto e quindi elimina ciò che è cattivo e non lascia sussistere se non ciò che è puro e santo».⁸¹⁴ Eppure già Toschi consigliava, anche considerando la varietà fenomenologica dei fuochi stessi, di non irrigidirsi in sede di analisi «in una visione troppo semplicistica o unilaterale».⁸¹⁵ È un suggerimento che per essere realmente utile impone di ripercorrere le principali linee interpretative richiamate dallo studioso e, nello stesso tempo, di non disattendere gli avanzamenti realizzati dalle ricerche più recenti.

1. Le interpretazioni classiche

Fra le prime trattazioni sistematiche sul simbolismo del fuoco va segnalata l'*Histoire religieuse du feu* di Goblet D'Alviella edita nel 1886.⁸¹⁶ Sin dalle prime pagine l'autore dichiara il suo intento di ripercorrere per ampi tratti la storia religiosa del fuoco e di proporre le possibili interpretazioni, a partire dalle funzioni da esso assolte e

dai significati ascritti nelle teologie, nei culti, nelle mitologie.⁸¹⁷ Ciò che rende il fuoco un oggetto di studio particolarmente interessante è, secondo Goblet D'Alviella, il fatto che tra tutti i fenomeni della natura e tutti gli oggetti che potevano colpire l'immaginazione dell'uomo «il fuoco è uno di quelli che hanno dovuto ispirare le speculazioni più ardite, i riti più avvincenti e più grandiosi».⁸¹⁸ Da qui l'importanza attribuita al fuoco come tramite tra la sfera terrena e la sfera celeste, la sua funzione cioè di intermediario privilegiato tra gli uomini e gli dèi.⁸¹⁹ Concetto questo «mirabilmente riassunto», secondo lo studioso, da un passo del *Rigveda*: «O Agni, tu circoli saggiamente tra le due sfere del creato, come un messaggero amico tra due paesi».⁸²⁰

Il fuoco che discende sulla terra è il fuoco solare. Il fuoco è simbolo divino, se non dio esso stesso poiché intrattiene intimi rapporti con il Sole e le divinità celesti. Le feste del fuoco, dunque, segnatamente le feste di apertura e chiusura di un ciclo, possono essere messe in relazione con forme di culto solare. Goblet D'Alviella ricorda in proposito numerose cerimonie di vari paesi e epoche caratterizzate dalla riaccensione rituale del fuoco: dal rito di Lemno a quello romano di Vesta fino ai rituali europei del San Giovanni e del Natale e a quello del fuoco nuovo nell'ufficio del Sabato Santo.⁸²¹ L'ampia diffusione dell'istituto del rinnovamento del fuoco parrebbe quindi riconducibile a «una tendenza comune all'umanità».⁸²² Considerata anche la relazione dei fuochi festivi con i cicli agrari, quale significato attribuire – si chiede lo studioso – a tutta questa congerie di rituali caratterizzati dal rinnovamento periodico del fuoco?⁸²³ «Essi possono essere riferiti, [...], all'idea che il fuoco terrestre, derivato dal fuoco celeste, è inquinato a causa delle sue applicazioni ai bisogni della vita umana e che, per ritrovare le sue virtù si deve ritemperare alla sua sorgente sacra. Quando il rinnovamento si compie nel solstizio d'inverno si può osservare semplicemente uno sforzo per onorare il sole imitandolo – in virtù dello stesso sentimento che spinge certi popoli a spegnere i loro fuochi quotidiani quando il sole tramonta. Ovvero può derivare dalla credenza che il fuoco terrestre, essendo per sostanza identico al fuoco solare, deve essere soggetto come quest'ultimo a una sorta di rinnovamento annuale, per non perdere la sua efficacia. Infine, in alcuni casi, si può fare riferimento all'idea mistica che *prefigurando* la resurrezione del sole, la si facilita, o ancora, che facendo del fuoco sulla terra, si accrescono le forze del fuoco solare».⁸²⁴ L'esigenza del rinnovamento periodico del fuoco come rinnovamento periodico del sole e quindi della vita, rende in sostanza ragione per Goblet D'Alviella della ampia diffusione cerimoniale del fuoco in culture anche tra esse assai distanti.

Poco più tardi (1890) Sir James Frazer dava alle stampe, in due volumi, il suo lavoro principe *The Golden Bough* (che negli anni si verrà accrescendo sino alla terza, definitiva edizione in 12 volumi).⁸²⁵ In esso trovano largo spazio la classificazione e l'interpretazione delle "feste del fuoco" in Europa. Interi capitoli vengono dedicati alla descrizione e all'analisi di numerosi eventi festivi caratterizzati dai fuochi. Rilevata l'ampia diffusione di usi quali «accendere dei grandi falò, saltarvi sopra e spingervi attraverso o intorno il bestiame», Frazer resta sorpreso dalla «somiglianza che hanno tra loro queste cerimonie, qualunque sia il tempo dell'anno e i luoghi d'Europa in cui sono celebrate». ⁸²⁶ Analoga ampia diffusione egli nota dell'uso di processioni e corse con torce accese per i coltivi, i pascoli, i frutteti. A fronte poi di questi usi rituali «press'a poco universali», ricorda costumi meno diffusi quali gettare dei dischi accesi in aria e far ruzzolare una ruota accesa dalle colline.⁸²⁷ Osserva infine che ai cerimoniali "pubblici", cui partecipa tutta una comunità, se ne affiancano di "privati", come quello del ceppo di Natale, che appunto «si distingue pel suo carattere domestico e intimo». ⁸²⁸

Proprio dall'esigenza di trovare una ragione della peculiarità del fuoco natalizio traspare da subito nell'antropologo inglese il desiderio di ricondurre tutte le feste del fuoco, oltre ogni barriera storico-geografica, entro un unico modello interpretativo. Le "diversità" sono a suo giudizio da ritenere frutto di «differenze locali e climatiche», al di là delle quali bisogna riconoscere una abbastanza stretta «somiglianza generale fra le feste del fuoco in ogni stagione dell'anno e in tutti i paesi». ⁸²⁹ Questa somiglianza non si limita alla morfologia dei fenomeni, ma ne investe anche il senso: «come le cerimonie si somigliano tra di loro così si somigliano i benefici che il popolo spera ricavarne». ⁸³⁰ Qualunque sia la forma del rito, «il fuoco è considerato promotore della crescita dei raccolti, e del benessere dell'uomo e delle bestie, o positivamente stimolandoli, o negativamente stornando i pericoli e le calamità che li minacciano da cause come tuoni e lampi, incendi, golpe, muffa, insetti, sterilità, malattia e, non minore delle altre, stregoneria». ⁸³¹ Questa l'interpretazione totalizzante di Frazer, che anche per la sua genericità, pare effettivamente offrire una spiegazione esaustiva, se non di tutti, di larga parte dei rituali festivi segnati dall'uso del fuoco: ragione del suo successo e profondo radicamento nella letteratura folklorica e, più in generale, antropologica e storico-religiosa. I percorsi intellettuali che hanno condotto alla formulazione e riformulazione dei suoi assunti, sono dichiarati dallo stesso Frazer che riconosce il contributo alle sue riflessioni di Wilhelm Mannhardt e Edward Westermarck.

Questi studiosi avevano formulato ipotesi tra loro apparentemente diverse e contraddittorie. Il primo riteneva che le feste del fuoco «fossero incantesimi del sole o cerimonie magiche che pel principio della magia imitativa dovevano assicurare la provvista necessaria di luce solare agli uomini, agli animali e alle piante» e che i fuochi fossero accesi in terra a imitazione del sole, «la grande sorgente di luce e di calore nel cielo»; ⁸³² il secondo tendeva invece a sottolineare la funzione purificatrice della fiamma, sostenendo che le feste del fuoco erano «intese a bruciare e distruggere tutte le influenze dannose tanto concepite in forme personali come streghe, demoni e mostri, quanto in forme impersonali come infezione o corruzione diffusa nell'aria». ⁸³³ Frazer chiama la prima "teoria solare", la seconda "teoria della purificazione". ⁸³⁴ Per la teoria solare, nella formulazione frazeriana, il fuoco, come il sole, «è una geniale forza creatrice che sostiene la crescita delle piante e lo sviluppo di tutto ciò che produce salute e felicità». ⁸³⁵ Per la teoria purificatrice, sempre nella sintesi di Frazer, il fuoco «è una fiera forza di distruzione che schianta e consuma tutti gli elementi nocivi, tanto spirituali che materiali». ⁸³⁶

L'antropologo inglese inizialmente tenta di ricondurre le due diverse visioni del fenomeno entro un'unica cornice, ritenendole sì differenti nel carattere che attribuiscono al fuoco, ma non del tutto inconciliabili. L'interrogativo di partenza è: «Se ammettiamo che i fuochi accesi durante queste feste erano dapprima intesi a imitare la luce e il calore del sole, non possiamo considerare quelle qualità purificatrici e disinfettanti, che l'opinione popolare certo sembra attribuirgli, come derivate direttamente dalle qualità purificatrici e disinfettanti della luce solare?». ⁸³⁷ Come egli stesso segnala, queste riflessioni lo conducono dapprima a considerare in queste cerimonie l'imitazione del sole primaria e originale e la funzione purificatrice secondaria e derivata. ⁸³⁸

Su queste iniziali conclusioni lo studioso ritorna a seguito di una lettura attenta di Westermarck. Le sue osservazioni lo inducono a riconsiderare la posizione subordinata inizialmente attribuita alla funzione purificatrice del fuoco. È l'occasione per ripercorrere le evidenze sulle quali si fondano le due diverse teorie. Egli ricorda che i sostenitori della teoria solare fanno osservare il rapporto intercorrente tra gli eventi festivi e le date calendariali, la prossimità della festa di San Giovanni e del Natale con i solstizi d'estate e di inverno, oltre alla forma di determinati riti che esplicitamente, in maniera "cosciente", intendono stimolare il corso del sole e moltiplicarne gli effetti benefici. L'intenzione, attraverso la magia imitativa, è quella di stimolare l'energia solare a vantaggio dei coltivi e dei pascoli, degli

animali e degli uomini, in conflitto con i rigori della cattiva stagione, poiché «è freddo e grigio il clima europeo durante la maggior parte dell'anno».⁸³⁹

Non sorprende che questa teoria sia stata formulata in una parte dell'Europa caratterizzata da brevi estati e da inverni rigidi. Fatto sta che questa peculiarità climatica non si ritrova in altre aree geografiche. Connettere le feste del fuoco al clima è pertanto improprio, pur essendo innegabile il loro rapporto con i ritmi del ciclo dell'anno: «Non può esser un semplice caso – ha notato giustamente lo stesso Frazer – che due delle più importanti e più diffuse di esse coincidano più o meno esattamente con il solstizio d'inverno e con quello d'estate, cioè con i due punti di mutamento del corso del sole, attraverso il cielo, quando esso raggiunge rispettivamente la sua più alta e la sua più bassa elevazione meridiana».⁸⁴⁰ Questi riti si fondano sul principio della magia imitativa: per «figurazione o per simpatia imitando il risultato che desiderate lo produceate realmente: contraffacendo il progresso del sole attraverso il cielo aiutate veramente il grande luminare a proseguire il suo viaggio celeste puntualmente e rapidamente».⁸⁴¹

Le feste del fuoco dunque altro non dovevano essere in origine che incantesimi solari. Esse però non sono riconducibili a questa sola funzione. I fuochi, richiamando la forza benefica del sole intervengono sul raccolto, «agendo col loro calore sul grano come fa la luce del sole».⁸⁴² Da qui la credenza che la brace dei fuochi festivi, dispersa per i coltivi, promuova la crescita del seminato, che le torce recate per i frutteti aiutino lo sviluppo dei pomi, che l'energia vitale del sole richiamata dal fuoco favorisca la procreazione degli animali come degli stessi uomini. I salti sul fuoco e le danze intorno a esso così come le processioni di animali intorno ai fuochi sono dettati da tale esigenza. Comunque e dovunque il fuoco compaia esso si presenta quale mezzo «per diffondere in lungo e in largo la benefica influenza della luce del sole».⁸⁴³ Si tratta pertanto di un «incantesimo per assicurare una provvista abbondante di sole per bestie e uomini, grano e frutta».⁸⁴⁴

A fronte di queste conclusioni Frazer pone i risultati dei sostenitori della teoria purificatrice, l'idea cioè «che in questi riti il fuoco si usi non come agente creativo, ma come agente detersivo che purifichi uomini, animali e piante bruciando e consumando gli elementi nocivi, sia materiali che spirituali».⁸⁴⁵ Primo elemento da considerare è la stessa testimonianza dei protagonisti dei riti. Essi, per spiegare i loro comportamenti, non fanno mai riferimento al sole e anzi tendono a sottolineare il valore purificatore del fuoco. Per Frazer

«Questo è un forte argomento in favore della teoria di purificazione contro quella solare; perché la spiegazione popolare di un'usanza popolare non è mai da scartarsi se non per ragioni precise. Nel caso presente non pare che vi sia una ragione seria per rigettarla. Il concetto del fuoco come un agente distruttore per eliminare le cose maligne è così semplice e ovvio che non poteva sfuggire neppure alle rozze menti degli agricoltori che prima organizzarono queste feste».⁸⁴⁶ D'altra parte il concetto del fuoco come emanazione del sole, o in qualche modo legato ad esso con una relazione di simpatia fisica, è assai meno semplice e ovvio; e sebbene sembri innegabile l'uso del fuoco come incantesimo per produrre il tempo buono, non dovremmo mai ricorrere a un'idea recondita quando ce n'è sottomano una più semplice, sostenuta perlopiù dalle testimonianze esplicite del popolo stesso».⁸⁴⁷

Quest'ultima affermazione dell'antropologo inglese lascia perplessi. Chiunque abbia frequentato il terreno irto di difficoltà della ricerca folklorica sa bene che le cosiddette «spiegazioni popolari», quando ve ne siano di diffuse e concordi (e questo è già un caso non comune), dicono poco o nulla del rito e del suo significato così come si sono storicamente strutturati. Inoltre va osservato, a proposito di quanto sostiene Frazer, che *le rozze menti degli agricoltori* non sono poi così rozze da non poter istituire una relazione immediata tra fuoco e sole. L'antropologo inglese tra l'altro commette l'errore di applicare conclusioni desunte dall'osservazione di un fatto storicamente e geograficamente circoscritto, quello della stregoneria, a un insieme di fenomeni assai più vasto. La funzione purificatrice del fuoco è stata esercitata secondo l'autore, per secoli, anzitutto contro le streghe, e più in generale contro ogni sorta di forze malefiche che minacciano vegetazione, animali e esseri umani: «Ricordando la grande presa che il concetto della stregoneria ha sempre avuto sulla mente popolare europea in tutte le età, dobbiamo sospettare che l'intenzione primaria di tutte queste feste del fuoco fosse semplicemente di distruggere o almeno di allontanare le streghe che si consideravano causa di quasi tutte le disgrazie e i guai che accadevano agli uomini, alle loro bestie e ai loro raccolti».⁸⁴⁸

Sorprende la facilità con la quale Frazer, dopo aver rilevato che «l'usanza di far ruzzolare una ruota ardente giù per le colline può ben passare per un'imitazione della corsa del sole attraverso il cielo»,⁸⁴⁹ osserva poi che «se i falò e le torce delle feste del fuoco sono da considerarsi primariamente come armi da dirigere contro streghe e stregoni, diviene probabile che la stessa spiegazione si applichi non solo ai dischi fiammanti che si gettano per aria, ma anche alle ruote ar-

denti che si ruzzolano per le colline in queste occasioni: dobbiamo supporre che i dischi e le ruote siano ugualmente intesi a bruciare le streghe che sorvolano invisibili o si aggirano furtive pei campi, i frutteti e le vigne delle colline». ⁸⁵⁰ Il fuoco, e in maniera più evidente questa sua forma, non riproduce il disco solare né tende a imitarne e stimolarne il corso, ma cerca di colpire le streghe nel loro territorio più specifico, l'aria. ⁸⁵¹

Frazer conclude pertanto, sottolineando l'adeguatezza della teoria purificatrice a comprendere e dare complessivamente ragione di tutti i fenomeni festivi caratterizzati dal fuoco: «Secondo questa teoria non si suppone che la maggiore fertilità che segue l'applicazione del fuoco in forma di falò, torce, dischi, ruote in moto, ecc., derivi direttamente da un accrescimento di calore solare magicamente generato dal fuoco; essa è semplicemente un risultato indiretto ottenuto liberando le forze riproduttrici di piante e animali dall'impedimento fatale della stregoneria. E quel ch'è vero della riproduzione delle piante e degli animali può anche esser vero della fertilità dei sessi umani». ⁸⁵² Il fuoco non è agente benefico diretto, apportatore di energia vitale, ma mezzo attraverso il quale vengono rimossi gli impedimenti che le realtà malefiche pongono al proliferare di piante, animali e uomini. La teoria purificatrice è in conclusione per Frazer più convincente, perché fornisce un'interpretazione univoca, magari con qualche forzatura, di tutti gli atti connessi con il fuoco rituale, al contrario della teoria solare, che non riesce a dare ragione se non di alcuni eventi e comportamenti cerimoniali. ⁸⁵³

Nel momento in cui attribuisce un generale medesimo significato purificatorio, e di qui protettivo e propiziatorio, a una vasta fenomenologia di cerimonie e ne ricerca una comune origine precristiana, l'impianto teorico frazeriano mostra i suoi limiti. L'applicazione acritica di modelli teorici desunti dallo studio di fatti specifici astratti da singoli contesti storico-geografici, a fenomeni di altri luoghi e culture, nonché la tendenza a formulare assunti teorici di carattere generale che diano globalmente ragione di ciascuna categoria di fenomeni (feste, organizzazione politica, magia, religione, etc.) e sotto-categoria (feste degli alberi, feste del fuoco, etc.), è d'altronde la forza e il limite del comparativismo evoluzionista.

A rileggere attentamente le pagine del *Ramo d'oro* non si può non notare tuttavia che neanche lo stesso autore riesce a aderire integralmente alla sua scelta interpretativa, oscillando piuttosto tra l'ipotesi solare e quella della purificazione. Difatti, se nel capitolo *Interpretazione delle feste del fuoco* è infine suggerita la teoria purificatrice quale valida spiegazione, nelle pagine descrittive che precedono

questo capitolo, si osservano numerose concessioni alla teoria solare. A proposito delle feste di San Giovanni, per esempio, è detto: «Il solstizio d'estate, o giorno di mezz'estate, è il punto culminante del viaggio del sole, quando dopo essere salito ogni giorno più alto nel cielo il gran luminare si ferma e d'allora in poi ritorna sui suoi passi giù per la strada celeste. Un tale momento doveva necessariamente destare l'ansia dell'uomo primitivo, appena cominciava a osservare e ponderare il corso delle grandi luci attraverso la volta celeste; e avendo ancora da riconoscere la sua impotenza di fronte ai vasti mutamenti ciclici della natura, può aver creduto di poter aiutare il sole nella sua apparente discesa, di poter sostenere i suoi passi cadenti e riaccendere la fiamma morente della rossa face con la sua debole mano». ⁸⁵⁴ Riguardo poi il solstizio d'inverno si nota: «Se i pagani dell'Europa antica celebravano, come abbiamo ragione di credere, il solstizio d'estate o S. Giovanni con una grande festa di fuochi di cui le tracce sopravvivono ancora in molti luoghi fino ai nostri tempi, è naturale supporre che essi osservassero, con simili riti, il corrispondente solstizio d'inverno, perché queste date sono le due grandi svolte nell'apparente viaggio del sole attraverso il cielo, e dal punto di vista dell'uomo primitivo nulla può sembrare più giusto che l'accendere fuochi in terra nei due momenti in cui cominciano a calare o a crescere il fuoco e il calore del massimo luminare del cielo». ⁸⁵⁵

L'interesse delle pagine frazeriane non si limita alla discussione delle teorie e delle interpretazioni sull'uso festivo del fuoco, né all'imponente numero di notizie raccolte. Di rilievo è anche il suo tentativo di classificazione. Egli utilizza due criteri tra loro diversi. Inizialmente, scrivendo delle feste del fuoco in Europa, le ordina secondo il calendario. Questa classificazione si fonda sul fatto che ciascun ciclo cerimoniale è legato indissolubilmente a un particolare periodo dell'anno. Così se il Natale e il San Giovanni sono da mettersi in relazione con il corso del sole, il Primo maggio e Ognissanti segnano il primo il calore e la vegetazione dell'estate, il secondo l'avvento della stagione fredda. ⁸⁵⁶ E se le due date non hanno una diretta relazione col ciclo agrario la hanno con quello pastorale perché all'avvicinarsi dell'estate le greggi sono recate al pascolo dove possono brucare erba fresca, e all'avvicinarsi dell'inverno sono ricondotte al riparo, negli stazzi. ⁸⁵⁷ Ecco allora susseguirsi i fuochi di Quaresima, i fuochi di Pasqua, i fuochi di Beltane o del Primo maggio, i fuochi di Mezza estate o di San Giovanni, i fuochi della vigilia di Ognissanti, i fuochi del solstizio d'inverno o di Natale. Se tutti questi fuochi sono connessi a precisi momenti calendari, qualcosa resta però al di fuori di questa

rigida classificazione, quelli che Frazer chiama i “fuochi della miseria”. Di questi ultimi, appunto, parla a conclusione del capitolo sulle *Feste del fuoco in Europa*. L'impossibilità di ricondurli entro il quadro generale, lo porta ad affermare che essi «hanno anzi un diritto tanto maggiore alla nostra attenzione in quanto possono forse considerarsi come la sorgente e l'origine di tutte le altre feste del fuoco»,⁸⁵⁸ quasi fossero residuo del momento in cui l'uomo prese a utilizzare la fiamma vedendo in essa una forza extra-naturale.

Successivamente, nel capitolo *Olocausti di vite umane*, Frazer cerca di ricondurre a un'unica tipologia comportamenti rituali astraendoli dalle loro scadenze calendariali. Così è per tutti i fuochi in cui vengono bruciate effigi di diversa natura, alberi, covoni; stiano essi a rappresentare le “streghe”, la “Morte”, o gli “spiriti della vegetazione”. Pare che l'antropologo inglese sia portato inizialmente a vedere nelle effigi o in quant'altro arso sul rogo un'immagine simbolica dello “spirito della vegetazione”. Così scrive: «Abbiamo esaminato in un capitolo precedente quali sono le ragioni generali per cui si uccide un dio o un suo rappresentante. Ma quando il dio è quello della vegetazione vi sono ragioni speciali per cui deve morire sul fuoco. [...] bruciando lo spirito della vegetazione in un fuoco che rappresenta il sole, ci si assicura che, almeno per un certo tempo, la vegetazione avrà abbondanza di sole».⁸⁵⁹

Non si può fare a meno di rilevare il riemergere della “teoria solare”, appena rigettata nelle pagine precedenti. La sorpresa si accresce quando l'autore ritorna nuovamente sui suoi passi. Dopo aver supposto che con ogni probabilità simili falò derivano da olocausti di uomini e animali, si chiede: «Qual è il significato di questi sacrifici? Perché in queste feste si bruciavano vivi uomini e animali?».⁸⁶⁰ La risposta viene articolata ora sulla base della “teoria purificatrice”: non diversamente dai rituali europei moderni del fuoco essi erano diretti a bruciare e cacciare streghe e stregoni. Le vittime sacrificali dei Celti lasciate consumare nel fuoco rappresentavano esseri pericolosi e malefici. Analoga spiegazione vale per gli animali da essi arsi insieme agli uomini. «Possiamo congetturare – scrive Frazer – che anch'essi si supponessero colpiti da malia, o che fossero ritenuti streghe o maliardi trasformati in animali allo scopo di meglio effettuare i loro infernali disegni contro il benessere degli umani».⁸⁶¹ A questo punto tutto si tiene e l'antropologo inglese, in termini di mero comparativismo acritico, può tranquillamente affermare: «Questo modo di interpretare gli antichi sacrifici Celti ha il vantaggio d'introdurre, per modo di dire, armonia e coerenza nel trattamento che l'Europa ha fatto alle streghe dai tempi più antichi fino a due secoli fa, [...]».⁸⁶²

In chiusura del capitolo Frazer ritorna sulla spiegazione formulata da Mannhardt di questi olocausti, quella cioè che vedeva nelle vittime i rappresentanti degli spiriti della vegetazione e nel rito «una cerimonia magica intesa ad assicurare il bel tempo necessario per le messi».⁸⁶³ Vi torna però per confutarla definitivamente: «La grande autorità di W. Mannhardt raccomanda questa teoria, che è senza dubbio sostenibile, alla più accurata considerazione. Io stesso l'adottai in edizioni precedenti di questo libro; ma riconsiderandola mi pare ora meno probabile della teoria che gli uomini e gli animali arsi nei fuochi perissero in veste di streghe».⁸⁶⁴ A definitiva conferma della giustezza del suo ripensamento, Frazer ricorre agli stessi argomenti che aveva prima addotto nel capitolo sull'interpretazione delle feste, soprattutto, alla spiegazione popolare: «Quest'ultima opinione ha forte appoggio nella testimonianza dei popoli che celebrano le feste del fuoco, poiché il nome popolare per l'uso di accendere falò è “bruciare le streghe”, effigi di streghe sono spesso consumate in quelle fiamme e si suppone che i fuochi stessi, le loro bragi o le loro ceneri, proteggano il paese dalle stregonerie».⁸⁶⁵

Come osserva Fabio Dei una caratteristica di Frazer è quella «di non gettar via le vecchie intelaiature per far posto alle nuove. [...] egli elabora nel corso degli anni diverse teorie tra loro, talvolta reciprocamente incompatibili: eppure non sostituisce le une alle altre, ma semplicemente ve ne aggiunge».⁸⁶⁶ Nell'alternarsi di ipotesi e ripensamenti nelle pagine frazeriane prendono comunque forma le due ipotesi interpretative dei fuochi festivi, di cui abbiamo detto, e che vedremo ritornare insistentemente in tutti gli studiosi successivi. Oggi queste interpretazioni paiono troppo generalizzanti e poco adeguate a dare ragione dei numerosissimi rituali festivi segnati dall'uso del fuoco e delle diverse pratiche che li caratterizzano. La loro validità, apparentemente scontata, perde di forza euristica di fronte alla molteplicità della realtà osservabile. In ogni caso è sempre opinabile «un metodo di associazione che scavalca ogni diversità, ogni tentazione di differenziazioni tipologiche, per ridurre fenomeni diversi agli elementi simili. Una parte dei complessi cerimoniali diventa il tutto (magia da contatto o metonimica fino alla magia da sineddoche), e l'elementare *intenzione* propiziatoria o apotropaica sostituisce ogni altra circostanza analitica».⁸⁶⁷

2. Da Van Gennepe a Propp

Un tentativo di portare ordine nell'ampia fenomenologia ceri-

moniale delle feste del fuoco è stato operato, limitatamente alla Francia, da Van Gennep. Lo studioso nell'esteso insieme di *feux* e *bûchers* osservabile in numerose feste tradizionali, legate a diverse occasioni e celebrate in tempi diversi, distingue: a) *feux cycliques* (fuochi accesi in occasione delle feste cicliche, cioè interessate dal susseguirsi di una serie di atti legati da interne relazioni per la durata di più giorni: per es. il ciclo Natale-Capodanno-Epifania, il ciclo san Giovanni-san Pietro, il ciclo Carnevale-Quaresima); b) *feux calendaires* (fuochi accesi in un determinato giorno dell'anno, generalmente la vigilia della festa di un santo patrono); c) *feux agraires ou saisonniers* (fuochi collegati con le scadenze dei lavori agricoli); d) *feux épisodiques* (fuochi accesi in occasione di un avvenimento rimarchevole quale la nascita del primo figlio maschio come semplice segno di gioia, e progressivamente sostituiti dai fuochi d'artificio); e) *needfires* inglesi e *not-feuer* tedeschi (*feux de nécessité*) accesi a scopo terapeutico in occasione delle epidemie e epizotie); f) *feux de joie* (fuochi il cui semplice scopo è quello di accompagnare una solennità quale una festa nazionale e che paiono slegati da attività magiche e religiose). Vengono inoltre segnalati i *feux utilitaires*, utilizzati a fini agricoli e che, ad avviso dell'autore, non si presentano di specifico interesse per lo studioso di folklore.⁸⁶⁸

Particolarmente interessanti sono per Van Gennep i primi due tipi: i "fuochi ciclici" e i "fuochi calendariali". La presenza di fuochi cerimoniali si registra in Francia in tutti, o quasi, i cicli: dal Carnevale-Quaresima, al Maggio, alla Settimana Santa, al san Giovanni, al ciclo dei "Douze Jours". I falò tuttavia non presentano una distribuzione geografica omogenea. Un esame approfondito della loro diffusione permette di rilevare l'esistenza di aree territorialmente omogenee dove è presente l'uso dei falò solo in determinate occasioni festive. In particolare laddove si osserva la tradizione di accendere falò per San Giovanni è assente quella di accendere falò nel periodo Carnevale-Quaresima e viceversa. Si osservano tuttavia anche tradizioni largamente condivise e la compresenza di più cerimonie igniche. Alcune aree presentano (o meglio presentavano, attivo Van Gennep) la presenza di fuochi sia per san Giovanni che per Carnevale-Quaresima.⁸⁶⁹ Osserva però lo studioso che tali aree si situano proprio al confine tra le grandi zone caratterizzate dal solo fuoco di san Giovanni e quelle caratterizzate dal solo fuoco di Carnevale-Quaresima, tanto da poter ipotizzare «una zona continua di transizione da una usanza all'altra».⁸⁷⁰

In Van Gennep emerge chiara l'esigenza di far precedere l'analisi da un'attenta perimetrazione delle aree di diffusione dei falò cerimoniali. Come osserva Pietro Clemente «Sul piano documentario Van

Gennep rappresenta la tradizione "moderna" della ricerca demologica, con la critica delle fonti, la documentazione areale, il rifiuto delle affermazioni non documentate».⁸⁷¹ Lo studioso non manca di ricordare che i fuochi festivi sono stati oggetto di numerose monografie in tutti i paesi d'Europa e di studi di carattere comparativo e teorico, quali quelli di Frazer, Mannhardt, Westermarck. La sua lettura è piuttosto di ordine geografico. Quanto egli osserva si fonda infatti su una dettagliata indagine del territorio, tradotta su supporto cartografico, secondo metodi ormai affermati nella geografia linguistica. In tal modo si ha chiara la diffusione per aree di determinati caratteri in rapporto a specifici eventi cerimoniali. Il problema è allora capire in relazione a quale fatto si possano ingenerare tali diffusioni areali. Van Gennep, per la Francia, non vede una immediata relazione tra le diverse cerimonie del fuoco e la diffusione delle lingue d'*oc* e d'*oil*, i confini naturali (idrografici, orografici, geologici), le divisioni politiche e amministrative antiche e moderne o ecclesiastiche, le grandi distribuzioni areali di Liguri, Galli, Celti e Germani.⁸⁷² Quanto si può constatare, di fronte all'esistenza di zone perfettamente omogenee, è solo che le date dei fuochi cerimoniali dovevano avere conservato nel lungo periodo un'importanza tale da consentire che si reiterassero fino ai nostri giorni.⁸⁷³

La diffusione di falò legati a determinate occasioni cerimoniali si riscontra peraltro in vari Paesi europei. Al di là della generale presenza di fuochi per il Carnevale-Quaresima e per San Giovanni, si osserva che nei paesi celtici delle Isole Britanniche essi sono maggiormente presenti al principio di maggio e di novembre, così nella Svezia centrale e meridionale e nei paesi alpestri danubiani; in Germania centrale e occidentale particolarmente a Pasqua e Pentecoste; nella Germania del nord a maggio, etc.⁸⁷⁴ È stato dunque un errore compiuto dai folkloristi comparatori, e dovuto in alcuni casi alla scarsità di documentazione, scrive Van Gennep, quello di ritenere che la data maggiormente interessata dai falò fosse quella solstiziale di san Giovanni.⁸⁷⁵ In conclusione dunque, «l'esistenza di grandi zone di ripartizione ben nette e la quasi equivalenza numerica modificano necessariamente l'interpretazione dei fuochi stessi. Senza dubbio, quelli del solstizio si presentano nelle regioni meridionali fortemente romanizzate; ma quelli del periodo Carnevale-Quaresima si rilevano in regioni che lo sono state altrettanto profondamente. Di rilievo è anche il fatto che la sola regione celtica della Francia, la quasi isola armoricana, ha i fuochi del solstizio, ma non quelli di primavera, e che questi ultimi appaiono dominanti nelle regioni alpine che sono state sempre in relazione con il Piemonte e il resto d'Italia».⁸⁷⁶

I fuochi "calendariali", osserva Van Gennepe, sono molto irregolarmente presenti in Francia. Tra le occasioni principali: l'Assunzione, San Michele, San Martino, quest'ultimo forse da connettersi a un ipotetico ciclo d'Autunno. Ma «la più parte sono strettamente localizzate in quanto aspetti del culto del santo patrono locale». ⁸⁷⁷ A tale proposito lo studioso ricorda una testimonianza di Dergny, risalente alla fine dell'Ottocento, che un tempo in diversi luoghi «la festa patronale era preceduta la sera della vigilia da un fuoco di gioia designato con il nome del patrono della parrocchia. Il rogo si faceva grazie all'apporto collettivo di fascine, mazze di legna, etc. Le feste delle pievi poste sotto il patronato di san Giovanni Battista hanno quasi dappertutto conservato il loro fuoco per la festa patronale; lo stesso per quelli posti sotto il patronato di san Pietro». ⁸⁷⁸ I fuochi dedicati ai diversi santi patroni presentano comunque dei caratteri specifici che variano da una località all'altra. In alcuni casi prevale l'aspetto "magico", in altri essi paiono essere esclusivamente di carattere religioso: «Questo carattere religioso ortodosso denotava anche i fuochi di gioia dei santi patroni delle corporazioni e delle confraternite di cui si segnalano qua e là delle presenze urbane, più raramente rurali». ⁸⁷⁹

Al termine della sua illustrazione dei fuochi rituali Van Gennepe tratta dei fuochi agrari che distingue in due tipi: i fuochi dei pastori e i fuochi contadini destinati a distruggere magicamente le erbe nocive del campo, i parassiti delle vigne, etc. Egli osserva che benché la capacità profilattica del fuoco sia reale, è evidente in queste pratiche il prevalere dell'aspetto simbolico: non tutto il campo viene passato a fuoco, né tutto il frutteto, così non tutta la mandria passa "attraverso" il fuoco. Ciò suppone dunque un'azione magica a distanza. ⁸⁸⁰ I fuochi episodici infine sono da considerare essenzialmente manifestazioni di gioia, prive di ogni connotazione magica e religiosa, atte ad accompagnare ogni genere di festività. Essi sono stati rimpiazzati progressivamente dai fuochi d'artificio. ⁸⁸¹ I *Needfires*, *notfeuer*, sono i "fuochi di necessità", caratteristici dei paesi anglosassoni, che si accendevano contro le epidemie umane e animali d'ogni sorta. Van Gennepe ne rileva l'evidente valore magico reso esplicito dalle stesse modalità di produzione. I fuochi di necessità venivano infatti accesi con l'utilizzo di pietre focaie affinché la potenza purificatrice della fiamma pura fosse massima. ⁸⁸²

Secondo Van Gennepe per procedere a una prima interpretazione dei fuochi cerimoniali vanno considerati due elementi: il fuoco in quanto tale e la data nella quale si accende. Dalla loro analisi derivano

due teorie generali: la "profilattica" e la "cronologica". Per quanto attiene la prima non può non rilevarsi la persistenza, in ogni epoca e regione del mondo, dell'idea che "il fuoco purifica tutto" «che elimina ciò che è cattivo per non lasciare sussistere che ciò che è buono e santo». ⁸⁸³ A questa qualità attribuita alla fiamma andrebbero tra l'altro connessi i *needfires*, i fuochi agrari, e comportamenti quali i salti sul fuoco e il passaggio forzato degli animali sulle braci. La "teoria cronologica" attribuisce invece al fuoco periodico una forza speciale solo in virtù della sua data e i riti connessi possono considerarsi sopravvivenze di antiche feste italiche e greche integrate nel patrimonio cerimoniale della Gallia romanizzata. Van Gennepe in proposito è molto perplesso, se non altro per il modo in cui si configurano le stagioni nelle diverse regioni d'Europa. Pensa che problemi di tal natura siano risolvibili soltanto se corroborati da convincenti paralleli morfologici e dai testi classici. ⁸⁸⁴

Riguardo alla teoria cronologica Van Gennepe ricorda che Frazer aveva inizialmente aderito a una sua variante, ossia la teoria solare (che riteneva che la collocazione dei falò cerimoniali in prossimità degli equinozi e dei solstizi fosse da mettere in relazione con incantesimi solari intesi ad influire sul corso annuale dell'astro), e si duole del fatto che questa sia divenuta un'interpretazione corrente. ⁸⁸⁵ Egli ritorna in più luoghi a opporsi alla teoria solare. ⁸⁸⁶ Lo stesso uso dei dischi e delle ruote infuocate nelle cerimonie solstiziali non deve essere visto a suo avviso come la prova dell'esistenza di un antico culto solare (come voleva tra l'altro Gaidoz) ⁸⁸⁷, ma ricondotto al valore magico-apotropaico del fuoco: «più il disco infuocato va lontano, più grande è il territorio immunizzato contro i danni soprannaturali, i cattivi spiriti, le epizoozie, le malattie delle piante e degli uomini». ⁸⁸⁸ Van Gennepe si mostra polemico anche verso Breuil e Saintyves. Il primo aveva sostenuto che l'uso festivo del fuoco era senza dubbio legato ad antiche forme di culto del sole, ⁸⁸⁹ e che i fuochi festivi, in qualunque forma, fossero soprattutto funzionali a simbolizzare la luce del sole. ⁸⁹⁰ Al tentativo di ricondurre tutte le forme di fuoco rituale e le relative pratiche entro lo schema del culto solare non sfuggivano i salti sul fuoco. I rituali che prevedono il passaggio attraverso la fiamma sono certo da connettersi alle sue supposte virtù di purificare e far prosperare tutti gli esseri, ma possono essere visti «come la commemorazione, il simbolo di un antico sacrificio umano che si celebrava in onore della divinità solare». ⁸⁹¹

Per Saintyves i fuochi rituali accesi in occasione delle date critiche dell'anno sono intimamente legati al corso del sole. Non sono tuttavia residui di culti solari, ma servono essenzialmente a rinnovare la

forza e le virtù benefiche dell'astro maggiore. Poiché il fuoco terrestre deriva per i primitivi dal fuoco solare e perde progressivamente l'efficacia e la purezza originarie: «sarà dunque utile rinnovare periodicamente attingendo alla sua sorgente celeste, e i tempi scelti per tale rinnovamento saranno naturalmente i giorni in cui il sole sembra prendere nuovo slancio per ricominciare o proseguire il suo corso: i solstizi e gli equinozi». ⁸⁹² I poteri del fuoco rituale sono essenzialmente di guarigione e purificazione e gli derivano dal sole «i fuochi nuovi non avevano altro scopo se non quello di attirare il fuoco celeste per diffonderne e moltiplicarne gli effetti benefici sulla terra». ⁸⁹³ I dischi e le ruote infuocate che si osservano nelle feste del fuoco europee hanno dunque essenzialmente lo scopo di richiamare sulla terra le fiamme e le virtù del sole. ⁸⁹⁴ I fuochi festivi benché legati indiscutibilmente al corso del sole in quanto tendenti a riprodurre sulla terra le virtù positive, non hanno però lo scopo di sostenerne il corso (come vuole un'altra versione della teoria solare). Saintyves contesta a Mannhardt e al primo Frazer di avere suggerito una simile ipotesi. Niente autorizza a fare queste supposizioni: «Questa idea è di origine sacerdotale e i sapienti che l'hanno accettata l'hanno ripresa dai teologi e dai liturgisti cristiani». ⁸⁹⁵

A questa teoria, ricorda Van Gennepe, si oppone quella di Westermarck. L'importanza del suo lavoro è quella di avere studiato la ritualità delle tribù berbere dell'Africa del Nord, in particolare marocchine, che conservavano, all'epoca, un grande numero di costumi del periodo bizantino ed erano, quindi, perfettamente comparabili alle regioni romanizzate d'Europa. Westermarck, come s'è già osservato, non ritiene che i fuochi cerimoniali possano essere considerati tracce di un culto solare, sottolineandone piuttosto il loro meccanicismo fondato esclusivamente sulla magia. Tale uso magico del fuoco è volto alla "purificazione" di quanto entri con esso in contatto reale o simbolico. ⁸⁹⁶ Come segnala Van Gennepe, e come s'è detto ripercorrendo le pagine di Frazer, la forza della teoria westermarckiana induce lo studioso inglese a rivedere la sua posizione, e a propendere per la teoria purificatrice. Lo stesso Westermarck aveva peraltro individuato una relazione tra cerimonie del fuoco e calendario: «Io ritengo dunque che è molto probabile che la forza malefica che si suppone capace, per esempio, di far cadere i frutti dagli alberi o di fare morire gli animali a meno che essi non siano stati sottoposti a fumigazioni il giorno del solstizio d'estate, è in primo luogo attribuita a quel giorno stesso e che la credenza nelle sue influenze nocive, ha, per prima cosa, suggerito l'istituzione di riti purificatori. Allo stesso tempo, l'energia magica di questi riti può anche produrre effetti be-

nefici di lunga portata, per esempio guarendo dalle malattie e donando la *baraka* all'aia ove si batte il grano. Le forze magiche che sono attive il giorno del solstizio sono, come è di regola in questi casi, in parte cattive e in parte buone, e queste ultime possono essere utilizzate a loro volta come una protezione contro le prime e come mezzo per procurarsi le seconde e dei maggiori benefici». ⁸⁹⁷

Westermarck ha ribadito le sue idee in un'opera edita in francese sulle sopravvivenze pagane nelle feste nord-africane. In tutte le cerimonie marocchine che ha potuto studiare o osservare direttamente: «il rito del fuoco ha come obiettivo quello di purificare uomini e animali o di proteggere contro le influenze negative: poiché vi è della *baraka* in questi fuochi». ⁸⁹⁸ Analogo valore hanno i riti che prevedono aspersioni o lavacri in acque. Se questi riti vengono compiuti in precise date dell'anno, come la mezza estate, è perché queste occasioni calendariali sono particolarmente rischiose: «I riti di purificazione e di protezione della Mezza-estate sono ritenuti produrre degli effetti benefici più o meno durevoli; ma inclino a pensare che il loro obiettivo primitivo era di servire come difesa contro le forze ostili incluse nella stessa data: si considera ancora attualmente il solstizio d'estate come un periodo assai pericoloso, durante il quale è bene osservare certi tabù». ⁸⁹⁹ I riti del fuoco non sono dunque, come hanno voluto credere Mannhardt e il primo Frazer, degli incantesimi solari aventi lo scopo di assicurare a uomini, animali e piante gli effetti positivi dell'astro. D'altronde (e ritorna la spiegazione di Frazer fondata su ciò che dicono i «primitivi») in Europa come in Marocco «uno scopo purificatorio è espressamente assegnato a questi riti dalle stesse persone che li praticano». ⁹⁰⁰

In conclusione, pensa Van Gennepe, è la credenza in un ciclico ripetersi di giorni gravidi di forze maligne, diffusa in tutte le culture, a dare ragione dell'accensione di fuochi rituali in precisi giorni dell'anno quali quelli di passaggio stagionale come solstizi e equinozi. La maggiore o minore rilevanza assunta dal fuoco in seno a una festa è dunque da connettersi alla funzione protettiva e purificatoria da esso assunta nei diversi contesti in relazione alle scadenze calendariali. Questa realtà cerimoniale è stata assorbita in maniera difforme in seno alla ritualità cristiana. In Francia, Pasqua e Natale sono stati completamente cristianizzati, parzialmente san Giovanni, mentre i cicli di Maggio e Carnevale-Quaresima ne sono rimasti indenni. ⁹⁰¹

La teoria "purificatoria" formulata da Westermarck e fatta propria da Frazer, pare fornire allo studioso francese definitiva risposta alle diverse teorie "etniche" di matrice diffusionista e alle teorie "calendariali" legate al corso solare o centrate sul rinnovamento pri-

maverile della vegetazione. Egli ritiene che altri aspetti del rituale sono altrettanto importanti nel ciclo cerimoniale e sono indipendenti dalle pratiche magico-religiose agrarie: «per esempio l'elemento apotropaico generale e l'elemento profilattico particolare. Come dire che la chiave agraria non apre tutte le serrature. E d'altra parte la teoria cronologica di Westermarck si può applicare sia a fatti nettamente agrari, sia agli altri. Essa è più conforme a quanto si sa attualmente sulla "mentalità" o psicologia detta popolare, o primitiva, o folklorica». ⁹⁰² Van Gennep finisce dunque con l'aderire alla teoria "purificatoria" sebbene nella sua più articolata declinazione. A queste conclusioni giunge attraverso la propria esperienza di ricercatore. L'ampiezza del materiale raccolto e la sua rappresentazione cartografica gli consentono una visione di insieme decisiva. Sebbene la sua posizione sia fortemente fondata, il tentativo di ricondurre entro una teoria interpretativa univoca i diversi fuochi rituali finisce comunque con limitarne il valore. Lo stesso Van Gennep, del resto, pur aderendo alle ipotesi westermarkiane, osserva che esse, sebbene spieghino la gran parte dei fatti, non danno ragione di tutto l'universo dei fuochi cerimoniali francesi. Da qui la necessità da un lato di approfondire lo studio delle cerimonie e delle ipotesi interpretative attraverso nuove ricerche, dall'altro di prestare attenzione a tutti i dettagli delle cerimonie. ⁹⁰³

Un contributo essenziale alla comprensione dei falò cerimoniali, segnatamente alle celebrazioni del San Giovanni, ha dato Vladimir Ja. Propp. Per capire l'interpretazione che lo studioso russo fornisce di questi riti bisogna ricordare che il suo metodo esclude lo studio isolato di singole feste e tende a individuare elementi fra loro simili all'interno dell'intero ciclo cerimoniale annuale assunto come sistema unitario. Ciascuna festa significa solo in seno al sistema complessivo della cui articolazione calendariale è uno dei momenti. L'attenzione di Propp è pertanto volta a rintracciare più le somiglianze che le differenze tra le singole celebrazioni. Per ritrovarne il senso originario bisogna individuare e spiegare ciò che si ritrova come costante, consentendo di accorpate entro una stessa classe rituali apparentemente differenti e distanti cronologicamente. Scrive lo studioso: «Se spieghiamo le differenze non risolviamo il problema dell'origine e del significato primitivo delle feste agrarie. Perciò prima di affrontare il problema della molteplicità e della diversità, è necessario risolvere il problema dell'unità e della somiglianza che serve a chiarire la molteplicità. Nello studiare queste feste appare evidente l'esistenza di un fondo comune dal quale que-

ste forme affiorano». ⁹⁰⁴ Se ne ricava che la gran parte delle feste possono essere ricondotte a poche e fondamentali esigenze proprie delle società contadine, quelle cioè di ottenere la fertilità della terra, la fecondità del bestiame e degli uomini. Lo studio delle singole feste, o di loro insieme, ha dato luogo – sottolinea lo studioso russo – alla formulazione di diverse teorie che alla luce della complessità dei dati non si dimostrano convincenti. Ciascuna di esse infatti «abbraccia una sola festa, senza tenere conto delle relazioni con le altre». ⁹⁰⁵

L'arcaico carattere agrario dei falò, segnatamente di San Giovanni, si evince dal fatto che essi vengono accesi «in direzione del campo di segala», «nel maggese» e che al loro centro spesso è collocato un palo addobbato di fronde verdi e fiori, o un albero. Bruciare un albero, accendere dei falò sotto o vicino ad essi, costruirvi artificialmente un boschetto accanto, secondo Propp si debbono ritenere la forma antica, originaria dei riti di San Giovanni: dimostrazione che essi «sono legati ad interessi e a concezioni di tipo agrario e non hanno perciò una qualunque altra origine». ⁹⁰⁶ In particolare il fuoco avrebbe la funzione di favorire la futura mietitura. I pupazzi che spesso venivano posti sui falò, al pari degli alberi, altro non erano che incarnazioni delle forze della natura: betulla e pupazzo venivano considerati una specie di ricettacolo delle forze vegetali e i riti erano evidentemente un tentativo di «trasferire alla terra la forza vegetale portata dal bosco». ⁹⁰⁷ Anche saltare al di sopra dei fuochi era un modo di ricevere queste forze. Il fatto poi che i falò vengano accesi per San Giovanni trova una ragione nella particolarità della data. L'abitudine di accendere un grande fuoco, cercando di utilizzarne la forza a proprio favore, «si diffuse in modo particolare nel giorno di S. Giovanni poiché si pensava che in questo giorno, il più lungo dell'anno, le forze della natura fossero più attive». ⁹⁰⁸ In conclusione, se la concezione della forza purificatrice del fuoco ha consentito di teorizzare che il rito dell'accensione del falò giovanneo e le pratiche ad esso connesse, tra cui i salti, fossero un antico rito apotropaico di purificazione, è evidente che questa teoria «non basta da sola a spiegare tutto il complesso e tutti i dettagli del rito di S. Giovanni in tutta la loro multiformità. Come altri riti del calendario agricolo, anche questo è un rito che ha lo scopo di influire sulla produttività [...]». ⁹⁰⁹ Riflette, non diversamente da altri riti «il tentativo dell'agricoltore di influire sulla fecondità della terra». ⁹¹⁰ In questa conclusione, che tende a sottolineare il rapporto tra processi produttivi e forme culturali, è evidente la prospettiva ideologica storico-materialista di Propp. Si

giustifica pertanto, tra l'altro, la sostenuta risposta alle osservazioni di Lévi-Strauss sulla *Morfologia della fiaba* riguardo al suo supposto formalismo.⁹¹¹

3. Le letture psicoanalitiche

Gli studiosi di psicoanalisi di orientamento freudiano così come quelli junghiani sono concordi nel ritenere il fuoco un simbolo pertinente alla sfera della sessualità. Diversi sono però gli aspetti del rapporto dell'uomo con il fuoco su cui le due scuole puntano la loro attenzione. Sigmund Freud si occupa prevalentemente del momento dell'«addomesticamento» e osserva le profonde relazioni che il fuoco intratterrebbe con l'erotismo urinario;⁹¹² Carl Jung si interessa alla sua produzione, in particolare a quella per attrito e ne analizza le analogie con il coito.⁹¹³

Freud in *Il disagio della civiltà* (1929) aveva osservato: «i primi atti di civiltà furono l'uso degli utensili, l'addomesticamento del fuoco, la costruzione di abitazioni. Tra essi, l'addomesticamento del fuoco spicca come una conquista straordinaria e senza precedenti»;⁹¹⁴ e in nota: «Il materiale psicoanalitico, per quanto incompleto e di difficile interpretazione, permette almeno una congettura (che sembra fantastica) sull'origine di questa impresa umana. Si direbbe che il maschio primitivo fosse abituato, quando incontrava il fuoco, a soddisfare su di esso un desiderio infantile spegnendolo con il suo zampillo d'urina. Sull'originaria interpretazione fallica delle fiamme che guizzano e si levano in alto, stando alle leggende che possediamo, non ci può essere dubbio alcuno. L'atto di spegnere il fuoco orinando [...] fu dunque una specie di atto sessuale con un uomo, un dilettersi della potenza virile in competizione omosessuale. Colui che per primo rinunciò a questo piacere e risparmiò il fuoco, poté portarlo con sé e piegarlo al suo servizio. Smorzando il fuoco del proprio eccitamento sessuale, egli aveva domato la forza naturale del fuoco. Questa grande conquista della civiltà sarebbe perciò il premio di una rinuncia pulsionale».⁹¹⁵

Due anni più tardi, in *L'acquisizione del fuoco* (1931), Freud ritornerà più estesamente sull'argomento per osservare come la sua ipotesi, che cioè la presa di potere sul fuoco sia partita dalla rinuncia al godimento omosessuale esitato dalla estinzione delle fiamme attraverso il getto di urina,⁹¹⁶ trovi conferma nel mito di Prometeo. A suo parere infatti il mito «attraverso ogni sorta di trasformazioni» lascia intravedere che «l'acquisizione del fuoco aveva come presupposto una

rinuncia pulsionale».⁹¹⁷ L'oscurità di tale leggenda e di altri miti ignei è dovuta al fatto che «il fuoco doveva apparire ai primitivi come qualcosa di analogo alla passione amorosa - noi diremmo: come un simbolo della libido. Il calore irradiato dal fuoco evoca la stessa sensazione che accompagna lo stato di eccitazione sessuale, e la fiamma rammenta, per forma e movimenti, il fallo in attività. [...] Nella nostra ricostruzione dell'acquisizione del fuoco era già compreso anche il presupposto che per l'uomo primordiale il tentativo di estinguere il fuoco per mezzo della propria acqua, significasse un voluttuoso agone con un altro fallo».⁹¹⁸

Procedendo su questa linea Freud individua nell'uccello che divora il fegato del Titano un altro ridondante simbolo fallico e, a proposito di uccelli mitici, trova opportuno rifarsi alla Fenice «che rinasce ogni volta più giovane dalla sua morte di fuoco e che, verosimilmente, più e prima del sole declinante al tramonto e perennemente risorgente, voleva significare il pene che si ravviva dopo essersi afflosciato».⁹¹⁹ Tra gli altri elementi merita particolare attenzione il motivo del bastone cavo attraverso il quale il Titano reca il fuoco agli uomini. Questo, che immancabilmente rinvia per Freud al pene, pone tuttavia il problema della sua cavità: «Come conciliare questa canna-pene con la conservazione del fuoco? La cosa sembra disperata, finché non ricordiamo il processo, tanto frequente nel sogno, dell'inversione, della trasformazione nel contrario, del rovesciamento dei rapporti, che così spesso ci nasconde il senso del sogno. Non il fuoco l'uomo alloggia nella sua canna-pene, ma al contrario il mezzo per spegnerlo, l'acqua del getto d'urina».⁹²⁰

Abraham in *Psicoanalisi del mito*, riprenderà il tema del fuoco, e suffragando la sua tesi con numerose testimonianze, istituirà una serie di collegamenti tra la produzione del fuoco e la procreazione.⁹²¹ L'allievo di Freud volge in particolare la sua attenzione al mito di Prometeo. La constatazione iniziale è che sogno e mito sono entrambi prodotti della fantasia e il loro scopo più profondo è l'appagamento di un desiderio infantile inconscio. In essi, come in tutte le produzioni dell'immaginazione umana si rinviene «una stessa simbolizzazione, essenzialmente sessuale».⁹²² Abraham non si limita a fondare le sue interpretazioni sui dati fornitigli dal materiale analitico, ma affronta lo studio del mito rifacendosi ai lavori di Adalbert Kuhn, in particolare a *L'origine del fuoco e della bevanda divina* (1859). Kuhn, dopo aver ricordato che ogni popolo indo-europeo si procurava in origine il fuoco con il sistema dello «strofinamento» (il primitivo mezzo di procurarsi il fuoco era cioè «costituito da un bastone rigido e da un disco di legno tenero incavato»),⁹²³ aveva sottolineato la caratterizza-

zione sessuale dei due elementi lignei individuando una stretta relazione tra il bastone-pene e Prometeo, rapitore del fuoco e progenitore degli uomini.⁹²⁴

Resta aperto «il problema di come l'uomo sia pervenuto a ottenere il fuoco per strofinamento».⁹²⁵ Abraham non è soddisfatto dalla spiegazione di tipo "naturalistico" proposta da Kuhn. Secondo questa l'uomo aveva appreso a produrre il fuoco osservando un germoglio secco di una pianta rampicante, agitato dal vento, strofinarsi al cavo di un tronco e dunque infiammarsi. Per Abraham va invece considerato con più attenzione il fatto che una «evidente analogia si stabiliva tra il concepimento e la preparazione del fuoco. Come la frizione di un disco di legno con un bastone produce il fuoco, anche la vita dell'uomo si risveglia nel grembo materno».⁹²⁶ Alla base dei miti ignei, come quello di Prometeo, soggiacciono motivazioni pertinenti alla realizzazione del desiderio nella sfera sessuale e in particolare l'identificazione della genesi dell'uomo con la genesi del fuoco: «il simbolismo dello strato più profondo è indiscutibilmente sessuale: esprime una mania di grandezza sessuale. L'uomo paragona la sua potenza generatrice a quella del foratore che produce il fuoco nel disco di legno, all'opera del foratore celeste, il lampo. Nella forma più antica, la leggenda di Prometeo è l'apoteosi della potenza generatrice dell'uomo».⁹²⁷ La leggenda di Prometeo è quindi «una leggenda puramente maschile. L'uomo che concepisce appare sia sotto forma personalizzata (*Pramantha*) sia simbolicamente. La donna non è rappresentata che attraverso il disco di legno e non è ricordata nella leggenda che del tutto accessoriamente. [...] La forma più antica della leggenda di Prometeo tende a proclamare la potenza creatrice dell'uomo come il principio di ogni vita e proprio in questo sta, infatti, ancora oggi, il delirio di grandezza sessuale di ogni soggetto maschile».⁹²⁸

Jung che si occupa del simbolismo attribuito all'accensione del fuoco per sfregamento, osserva il riemergere in alcune patologie della "psicologia arcaica" la stessa che fonda "i prodotti della mitologia". Nello studio dei casi psichiatrici «quelle che noi prendiamo per creazioni originali e individuali sono molto spesso solo strutture paragonabili a quelle della più remota antichità».⁹²⁹ Punto di partenza dell'analisi junghiana è la constatazione in un paziente schizofrenico della tendenza a "trivellare", a ruotare cioè l'indice della mano contro oggetti o parti del corpo. Tale comportamento va osservato alla luce della naturale tendenza umana ai movimenti motori ritmici ed è derivato da azioni come quella infantile della suzione, peraltro connessa alla libido.⁹³⁰ Ne deriva dunque che numerose sono le connessioni esistenti tra funzione nutritiva e funzione sessuale.

Il passo successivo è quello di osservare, sulla scorta di Abraham, la relazione esistente fra il frugare, il trivellare e la preparazione del fuoco. Anche Jung è attratto dal mito prometeico. Prometeo, l'apportatore del fuoco, è «fratello dell'indiano *pramantha*, pezzo di legno maschio il cui sfregamento produce il fuoco».⁹³¹ Nello sfregamento dei due pezzi di legno, un bastone rigido ruotato all'interno di un altro più tenero, si riproduce dunque l'atto sessuale.⁹³² Tutta una serie di riti e miti rinviano all'atto sessuale come equivalente all'accensione del fuoco e indicano la vulva femminile come custode di questo elemento.⁹³³ Jung ricorda che gli Indiani «concepiscono il *pramantha*, strumento del *manthana* (sacrificio del fuoco) in veste esclusivamente sessuale: il *pramantha* come fallo o uomo, il legno trivellato sottostante come vulva o donna. Il fuoco ottenuto con la trivellazione è il bambino, il figlio divino di Agni. Nel culto i due pezzi di legno hanno nome *Pururavas* e *Urvaši* e sono immaginati come persone, uomo e donna. Il fuoco nasce dai genitali della donna».⁹³⁴ Jung, riprendendola da Weber, fornisce quindi una descrizione della produzione culturale del fuoco: «"Si accende un determinato fuoco sacrificale sfregando tra loro due pezzi di legno. Se ne prende uno dicendo: 'Tu sei il luogo di nascita del fuoco'. Vi si collocano sopra due fili d'erba: 'Voi siete i due testicoli', e su questi l'*adhararani* [il legno che sta sotto]: 'Tu sei Urvaši'. Si unge di burro l'*uttararani* [il ciocco da collocar sopra]: 'Tu sei la forza' [*semen*]. Lo si pone quindi sull'*adhararani*: 'Tu sei Pururavas', e li si soffrega entrambi tre volte: 'Io ti soffrogo con il Gayatrimetrum', 'Io ti soffrogo con il Tristubhmetrum', 'Io ti soffrogo con lo Jagatimetrum'"».⁹³⁵

Questo rito come altri di epoche e popoli differenti, dimostrerebbero, secondo Jung, «l'esistenza di una tendenza generale a stabilire una corrispondenza tra la produzione del fuoco e la sessualità. La ripetizione culturale o magica di questa scoperta antichissima mostra quanto lo spirito umano perseveri in vecchie forme e quanto sia profondamente radicata la reminiscenza della produzione del fuoco mediante trivellazione».⁹³⁶ Avere dimostrato che tra questo sistema di produzione del fuoco e la sfera sessuale esisterebbe una relazione evidente, lascia comunque aperto il problema di come l'uomo lo abbia scoperto. Per Jung, come già per Abraham, ciò avviene attraverso una sorta di *imitatio* del coito: «La libido bloccata da un ostacolo non regredisce necessariamente verso modi di impiego sessuali anteriori, quanto piuttosto verso attività ritmiche infantili, che fungono da modello originario sia per l'atto nutritivo che per l'atto sessuale. Stando al materiale in nostro possesso, non pare escluso che la scoperta del modo di produrre il fuoco si sia effettuata in questa guisa, cioè con il risveglio regressivo del ritmo».⁹³⁷

Dopo aver ammesso la possibilità che la scoperta può essere anche dovuta alla percussione di una pietra focaia contro l'altra, Jung, più oltre, scrive: «La libido, costretta a regredire dalla limitazione dell'istinto, una volta pervenuta allo stadio presessuale riattiva la tendenza infantile del frugare (del trivellare), cui ora offre in conformità alla sua prima destinazione una materia esterna: la ragione del nome "materia" sta nel fatto che in questo stadio l'oggetto è la madre (*mater*). [...] l'atto del frugare (del trivellare) richiede la forza e la perseveranza di un adulto e il "materiale" adatto per produrre il fuoco. Di conseguenza non si è molto discosti dal vero se si attribuisce l'origine del fuoco a un'attività quasi onanistica su qualche oggetto [...]». ⁹³⁸

Altra osservazione di Jung, fondata anch'essa sullo studio dell'antica letteratura indiana, è l'associazione inequivocabile tra fuoco e linguaggio presente anche in forme espressive attuali: le parole sono "infiammanti" e "ardenti": «Dinanzi a questa connessione si è dunque tratti a pensare all'esistenza di una identità preconsocia tra essi. In altri termini, nonostante la loro completa diversità, i due fenomeni hanno qualcosa in comune. Non si tratta probabilmente di un puro caso se le due scoperte più importanti che distinguono l'uomo da tutti gli altri esseri viventi, cioè il linguaggio e l'uso del fuoco, abbiano uno sfondo psichico comune. Entrambi sono prodotti dell'energia psichica, della libido o *mana*». ⁹³⁹ Se ne deduce pertanto che «Il linguaggio e la produzione del fuoco significarono un giorno il trionfo dell'uomo sull'incoscienza animale, e a partire da quel momento costituirono i rimedi magici più potenti per domare le potenze "demoniache" sempre minacciose dell'inconscio». ⁹⁴⁰

Le idee di Jung sul fuoco sono state riprese da Gaston Bachelard. ⁹⁴¹ Egli si è proposto di analizzare il significato culturale di questo elemento rifiutando il piano storico e le presunte spiegazioni scientifiche, facendo invece riferimento alle strutture permanenti della *rêverie*. Nello studio del fuoco e dei suoi rapporti con l'uomo infatti «l'atteggiamento oggettivo non ha mai potuto realizzarsi», poiché la prima seduzione esercitata da esso sull'uomo «è a tal punto decisiva che devia ancora gli spiriti più retti e li riporta sempre all'ovile poetico in cui le fantasticherie sostituiscono il pensiero, in cui i poemi occultano i teoremi». ⁹⁴² Qualunque essa sia e comunque motivata, l'osservazione del fuoco è sempre pertanto una «osservazione ipnotizzata». ⁹⁴³

Tra i temi più ampiamente discussi da Bachelard v'è quello della "produzione del fuoco". Lo studioso si pone contro uno dei motivi cari alle spiegazioni razionalistiche, secondo il quale gli uomini avrebbero

appreso a produrre il fuoco per sfregamento, osservando l'analogo fenomeno prodotto da due rami sospinti l'un contro l'altro dal vento. Egli ritiene di poter affermare che: «nessuna delle pratiche fondate sull'attrito presso i popoli primitivi per produrre il fuoco può essere suggerita direttamente da un fenomeno naturale. [...] se una spiegazione razionale e oggettiva è assai poco soddisfacente per rendere conto di una scoperta da parte di uno spirito primitivo, una spiegazione psicoanalitica, per avventata che sembri, deve essere in conclusione la vera spiegazione psicologica». ⁹⁴⁴ Muovendo dalla constatazione che l'attrito, in particolare ritmico, ⁹⁴⁵ è un'esperienza fortemente sessualizzata, come provato dai numerosi materiali raccolti dalla psicoanalisi classica, si può sostenere che «il tentativo *oggettivo* di produrre il fuoco per attrito è suggerito da esperienze del tutto intime. [...] L'amore è la prima ipotesi scientifica per la riproduzione oggettiva del fuoco». ⁹⁴⁶ Come già per Jung, una fruttuosa linea di ricerca consiste nel «cercare sistematicamente le componenti della Libido in tutte le attività primitive. Infatti, la Libido, non si sublima solo nell'arte. Essa è alla base di tutte le attività dell'*homo faber*». ⁹⁴⁷

Questi i presupposti da cui Bachelard muove per chiarire il significato dei fuochi festivi. «Un simbolo festoso – egli sostiene – è sempre connesso alla produzione di fuoco per attrito. Nelle feste del fuoco così celebri nel Medioevo, così universalmente diffuse tra le popolazioni primitive, si ritorna a volte alle usanze iniziali, il che sembra provare che la *nascita* del fuoco è il principio della sua adorazione». ⁹⁴⁸ Bachelard ricorda dunque il *nothfeuer* o *nodfyr* anglosassone e, più estesamente, la festa del fuoco nuovo dei Natchez descritta da Chateaubriand, ⁹⁴⁹ che si chiudeva con la riaccensione di tutti i focolari, precedentemente spenti, del villaggio. La festa dei Natchez, che unisce la festa del sole alla festa della mietitura, è «soprattutto una festa del *seme* del fuoco. Questo seme, perché abbia tutta la sua virtù, bisogna coglierlo nella sua vivacità prima, quando spunta dallo strofinio generatore di fuoco. Il metodo dell'attrito appare dunque come il metodo *naturale*». ⁹⁵⁰

Bachelard ripercorre anche le pagine dedicate da Frazer ai fuochi di gioia e più in generale alle feste del fuoco, per denunciarne i limiti interpretativi. «Frazer, pone, infatti, – egli nota – il motivo delle sue spiegazioni in alcune *utilità*. Così, dai fuochi di gioia si ricavano delle ceneri che vanno a fecondare i campi di lino, i campi di grano ed orzo». ⁹⁵¹ In questo modo l'antropologo inglese «introduce una specie di razionalizzazione inconscia che orienta male un lettore moderno facilmente persuaso dell'utilità dei carbonati e degli altri concimi chimici». ⁹⁵² Al contrario bisogna considerare «lo slittamento verso i va-

lori oscuri e profondi. [...] Sia che si nutra una bestia, sia che si ingrassino un campo, vi è, al di là del semplice utile, un sogno più intimo, ed è il sogno della fecondità nella forma più sessuale. Le ceneri dei fuochi di gioia fecondano le bestie e i campi *perché* fecondano le donne. È l'esperienza del fuoco d'amore il fondamento dell'induzione oggettiva. Una volta di più, la spiegazione mediante l'*utile* deve lasciare il passo alla spiegazione mediante il *piacevole*, la spiegazione razionale deve lasciare il posto alla spiegazione psicoanalitica». ⁹⁵³

Se per Frazer i fuochi di gioia sono feste relative alla morte della divinità della vegetazione, ci si deve domandare, secondo Bachelard, perché queste divinità «hanno un posto così grande nell'anima primitiva». ⁹⁵⁴ I fuochi non si fanno, come crede Frazer, per adorare il bosco, piuttosto «si brucia il legno per adorare il fuoco». ⁹⁵⁵ Questa ipotesi verrebbe confermata dal fatto che tutti i particolari delle feste del fuoco che restano inspiegabili nella interpretazione frazeriana, «si risolvono da sé nella tesi della sessualizzazione primitiva del fuoco. Nulla è più adatto a far meglio comprendere l'insufficienza delle spiegazioni sociologiche, che la lettura parallela del *Ramo d'oro* di Frazer e della *Libido* di Jung». ⁹⁵⁶ In realtà, più che questa insufficienza, il confronto tra le tesi dei due autori può servire solo a denunciare da un lato l'inconciliabilità di due prospettive che comunque considerano isotopie diverse del fenomeno osservato; dall'altro la fragilità scientifica delle spiegazioni psicoanalitiche, che, anche quando convincenti, si destinano al regno sconfinato dell'opinabile, non essendo in nessun caso verificabili.

Le indubbie suggestioni suscitate dalle analisi di Freud, Abraham, Jung, etc. per quanto attiene alle implicazioni psichiche della scoperta del fuoco e le sue relazioni con la sfera sessuale, non hanno mancato di influenzare talune recenti interpretazioni dei riti ignei. De Simone e Rossi hanno fatto ricorso alla psicanalisi per sottolineare il legame tra fuoco e sfera vitale, interpretando in questa chiave alcuni aspetti dei roghi di sant'Antonio Abate ⁹⁵⁷ e di Carnevale. ⁹⁵⁸ Laureti, analizzando il carnevale di Offida, ha potuto affermare che pur dovendosi considerare le diverse funzioni svolte dal fuoco festivo (ad es. quella aggregativa), il significato più profondo assunto dal fuoco nell'ambito della festa è di carattere sessuale e segnatamente fallico. «Il simbolismo fallico del fuoco – egli scrive –, che può essere esteso alla potenza sessuale e più in generale all'amore, è considerato da una serie di culti, caratteristici delle società più antiche, ma ancora vivi presso alcune popolazioni o gruppi culturali. Certamente anche nella festa dei *velurd* di Offida il grande fuoco finale è un simbolo sessuale che, aggiunto a tutti gli altri precedentemente considerati,

conferma il carattere fallico del rito carnevalesco». ⁹⁵⁹ L'unica conferma che si ottiene da analisi di questo tipo è quanto sia facile applicare modelli interpretativi fantasiosi quando la realtà si osserva senza la lente della storia.

4. La riproposizione delle teorie "solare" e "purificatoria"

Dal *Ramo d'oro* in poi i quadri interpretativi più accreditati entro i quali ricondurre gli usi festivi del fuoco restano quelli proposti da Frazer. Va tuttavia ricordato che accanto a questi si osserva il fiorire di teorie marginali, formulate, anche precedentemente al lavoro dell'antropologo inglese, in prevalenza da folkloristi. Relativamente all'Italia è da ricordare Nicola Borrelli. Dopo aver riferito sull'uso campano di accendere i *focheracci* in particolare in onore di sant'Antonio, egli osservava: «Secondo qualche dotto, i nostri *focheracci* o *focherazzi* sarebbero una sopravvivenza di culto solare, una eco di riti mitriaci, mediante i quali esaltavasi nel "fuoco sacro" la grande divinità parsa, preposta al regno della luce. [...] Più probabile invece che nei cennati fuochi sia un lontano riverbero di cerimonie o riti celebrativi o commemorativi della invenzione del fuoco, cioè del fuoco primitivo, naturale, prodotto dalla conflagrazione involontaria di due legni, i quali daran poi luogo al sacro-magico *pramantha* indiano». ⁹⁶⁰ L'uomo preistorico, osserva Borrelli, resta stupito e forse terrorizzato di fronte al primo fuoco sviluppatosi fortuitamente, e questo evento sconvolgente dà origine a una serie di riflessioni. Anche quando egli avrà imparato ad accenderlo – sostiene Borrelli, riprendendo Kraft – resterà un interrogativo: «che mai è codesto essere dalla varia luce, che salta fuori dal legno, lo copre di fiamma e lo lambisce, e che, splendendo esso stesso, annerisce ciò cui s'attacca e fa salire una nube di fumo in alto, che sparisce alla fine lasciando della cenere? Il legno non è più, dov'è andata la fiamma?». Infine conclude: «Queste rudimentali speculazioni, che dovevan tradursi in dubbi assillanti e tormentosi, non potevano non determinare, nel morale retaggio del popolo, elementi fino a noi pervenuti, di cui ultima eco i nostri pubblici fuochi festivi o votivi». ⁹⁶¹ Il fuoco in sostanza veniva celebrato in quanto potente e misterioso fattore di civiltà, *imago* e strumento divino donato all'uomo per farsi uomo.

All'ambito degli studi demologici appartiene un lungo precedente saggio di Ferraro, *Il fuoco*, pubblicato nel 1893 nell'"Archivio per lo studio delle tradizioni popolari". Ferraro poneva l'accento sul fuoco come «primo fattore dell'umana civiltà», «prima sorgente di lu-

ce e calore» che riproduceva in terra molti effetti del sole. La natura stessa della fiamma, tendente al cielo dove brilla il sole, non poteva essere considerata che la rappresentazione sensibile della credenza in una vita futura. Soprattutto il fuoco aveva consentito il fissarsi della famiglia riunendo gli uomini e tenendogli compagnia con la sua luce e il calore, ed era servito prima a cucinare le carni e a tener lontane le belve, in seguito a cucinare terrecotte, fondere vetri e metalli, consentire in sostanza lo sviluppo della civiltà e del consorzio civile. Tutto questo non poteva avere come conseguenza che quella di condurre l'uomo ad associare le idee di luce e calore del fuoco all'idea della divinità. Il paterno fuoco, luogo ove la famiglia si riuniva a consumare il pasto e traeva conforto, fu «patria e chiesa». Da questo primo fuoco, quello della famiglia, primevo strumento di incivilimento, s'erano originate tutte le altre idee che si riferivano «alla patria e alla religione». Il fuoco pertanto era «fondamento d'ogni credenza e d'ogni storia». ⁹⁶²

In contrasto con queste teorie fondate sostanzialmente sulle emozioni, sul sentimento di stupore suscitato nell'uomo dalla fiamma, si pongono quelle che cercano una spiegazione in riferimento alla "logica" della sperimentazione. Così per esempio osservava un certo Battaglia: «L'esperienza dovette rivelare che là dove i vegetali erano stati preda delle fiamme le piante crescevano meglio. È possibile quindi, che nella mente degli agricoltori preistorici, all'idea del fuoco si associasse quella di crescita dei raccolti. Per conseguenza, quando si pensò di poter favorire o aiutare la crescita delle piante mediante riti a fondo magico, l'accensione di grandi falò sui campi divenne una delle manifestazioni più importanti dei riti primaverili ed estivi». ⁹⁶³

Le stesse idee, in termini ancora più generici, si ritrovano in Giuseppe Pitrè. Tra la ricca messe di materiali su diversi argomenti e aspetti delle feste in Sicilia, raccolti nelle opere del folklorista siciliano, non sono particolarmente numerosi i riferimenti a celebrazioni caratterizzate dall'uso del fuoco. Raramente egli si sofferma in descrizioni particolareggiate dei riti a questo connessi o tenta di offrirne una qualche articolata interpretazione. Non dà ragione della loro presenza e dei relativi comportamenti rituali, né dei criteri e dei materiali costruttivi, etc. Di rado ricorda la leggenda locale che ne giustificherebbe l'uso. Si limita piuttosto a osservare, nelle pagine introduttive ai suoi lavori sulle feste, che la presenza del fuoco, almeno in alcune occasioni calendariali, deve essere intesa come permanenza di tratti pagani.

Nel demologo siciliano le indicazioni di carattere teorico appaiono in forma di osservazioni sparse di carattere generale e fanno

riferimento ora alla relazione dei falò festivi con il corso del sole, ora al valore purificatorio del fuoco. In *Spettacoli e feste popolari siciliane*, è detto che sono «i fenomeni del cielo e della terra col loro periodico ripetersi e rinnovarsi» ad avere dato luogo «a molte pratiche ed usanze come a molti miti e leggende». ⁹⁶⁴ In particolare il sole «nelle sue varie relazioni col creato» deve avere esercitato una «grandissima influenza sullo spirito dell'uomo». ⁹⁶⁵ Proprio dall'osservazione dell'astro maggiore discendono due dei periodi festivi più importanti, che in ambito cristiano si erano convertiti in San Giovanni Battista e Natale: «due grandi celebrazioni popolari: l'avanzarsi della primavera, in cui tutta rifiorisce la natura, e l'astro maggiore di essa splende in tutta la sua magnificenza; l'avanzarsi dell'inverno, in cui, meno generoso de' suoi raggi, il sole s'asconde agli occhi de' mortali, lasciando quasi vedova di sé la terra». ⁹⁶⁶ Non a caso dunque le celebrazioni di questi due momenti così importanti per la vita dell'uomo si dispiegavano in concomitanza con le scadenze solstiziali, il 23 giugno e il 24 dicembre. Questa relazione tra periodo festivo e corso del sole si traduceva tra l'altro nell'uso di accendere fuochi «rappresentazione simbolica del culto che tutti i popoli hanno reso al sole, sorgente della luce e del calore e perciò del fuoco». ⁹⁶⁷

Oltre a sottolineare la relazione tra i fuochi accesi in terra e il sole, per quanto attiene alla loro funzione Pitrè la riteneva genericamente "purificatoria". ⁹⁶⁸ I fuochi poi potevano anche essere semplicemente "di gioia": le *vampe* di san Giuseppe, per esempio, sono per Pitrè, «luminarie di gioia» che festeggiano un San Giuseppe che non è altro che «l'immagine di quei poveri vecchi che non hanno di che togliersi la fame e il freddo». ⁹⁶⁹ Più tardi nell'introduzione a *Feste patronali in Sicilia*, è ripresa la connessione delle celebrazioni festive con il calendario stagionale e in particolare col sole. A proposito del San Giuseppe è detto: «Al 20 marzo siamo alla fine dell'inverno, il patrocinio di S. Giuseppe apre il ciclo solare delle feste. Il dispetto per l'ingrato, per l'inclemente inverno, che ha fatto nascere la leggenda meteorologica de' "tre dì del prestito", si riduce ai falò la sera del 18, i quali si dicono accesi per riscaldare S. Giuseppe, ma che debbono avere altra e ben lontana ragione, certamente pagana». ⁹⁷⁰

Sui fuochi di San Giovanni lo studioso ritorna nella *Lettera II* inviata alla baronessa Ida von Reinsberg-Düringsfeld, ⁹⁷¹ fornendone una spiegazione in linea con il tentativo di cristianizzazione dei falò operato dalla Chiesa: ⁹⁷² «Gli eccessi di gioia a' quali s'abbandonò in ogni tempo il popolo in questo malinteso omaggio a S. Giovanni, si tradussero in fuochi e *vampe*; e come a' dì nostri così anche in antico i fanciulli vi saltavano sopra: uso notato anche da Volfrango Lazio

sin dal 1593 e da Ospiniano nel 1674, là dove il primo scrive: "*Sal-tatur in paliliis per ignem ut apud nos in die A. Iohannis Baptistae fieri solet*",⁹⁷⁵ e il secondo: "*Mos hic saltandi per ignem a Pontificiis in suam quoque religionem traslatus est; nam idem apud eos in festo S. Iohannis Baptistae pluribus in locis fieri solet*".⁹⁷⁴ [...] A scrittrice così dotta quale Ella è – concludeva Pitre – parrebemi presunzione l'indicare autori che spieghino questo o quel fatto relativo a un uso o a una pratica popolare; mi permetterò tuttavia di richiamare l'attenzione sopra il seguente passo di Corrado Mes, che illustra appunto questi fuochi di San Giovanni: "*Inde nomen habet (Ignis S. Iohannis) quia ab antiquis Christianis in altissimis montibus accendebatur strues lignorum in memoriam Iohannis Baptistae, quia tamquam lumen ardens Iudaismo obtenebrato lucem praefererat ad Christum cognoscendum*"⁹⁷⁵». ⁹⁷⁶ In sostanza Pitre, non diversamente da quanto emerge da tutta la sua opera, non appare molto impegnato sul piano interpretativo. È tuttavia manifesta l'eco in quanto egli dice, della teoria "solare", a lui evidentemente ben nota, stante i costanti rapporti con il mondo scientifico europeo del suo tempo.⁹⁷⁷

La sintesi frazeriana pesa sui lavori di alcuni recenti autori. Mi soffermerò anche in questo caso su quelli di alcuni studiosi italiani. Nel volume *I giorni del sacro* di Franco Cardini,⁹⁷⁸ larga parte viene dedicata agli usi cerimoniali del fuoco, che vengono, appunto, spiegati facendo ricorso, a seconda dei casi, ora alla "teoria solare", ora a quella "purificatoria". La prima viene adottata in riferimento al Natale e al San Giovanni. Partendo dall'assunto che il sole, insieme alla luna, è uno dei due *luminaria* «che rischiarano il cielo e reggono il passare del tempo e il suo computo»,⁹⁷⁹ Cardini osserva: «Lo statuto simbolico cristiano è improntato alla solarità. Hanno contribuito a ciò due elementi fondamentali anzitutto l'eliocentrismo del linguaggio mistico-filosofico ellenistico, penetrato possentemente nel cristianesimo attraverso la mediazione degli Apologisti e dei Padri della Chiesa e poi rivivificato dalla tradizione ermetica rinascimentale; in secondo luogo le circostanze storiche nelle quali il cristianesimo si affermò nel corso del IV secolo». ⁹⁸⁰ In merito a questo secondo aspetto Cardini ricorda che già nel secolo precedente gli imperatori «avevano favorito l'instaurarsi d'una sorta di «monoteismo imperiale» rotante intorno al simbolo del sole [...] sull'esempio di altre due monarchie solari l'egizia e la persiana, entrambe del resto già individuate quali modelli da colui che restava, a sua volta, la figura di monarca ideale proposto agli Augusti di Roma, cioè Alessandro Magno». ⁹⁸¹ Inoltre «Culti quali quelli del *Sol Comes Invictus* o dello

helios di Emesa, proposti come culti almeno ufficiosi di stato, preparavano l'opinione pubblica a un atteggiamento che del resto aveva, nel mondo mediterraneo, profonde radici». ⁹⁸²

Questo retroterra consentirà con l'avvento del cristianesimo l'instaurarsi di un rapporto simbolico tra il Cristo e il sole. L'astro infuocato diviene simbolo del Signore dando origine a tutta una serie di sviluppi successivi fino ad arrivare all'esegesi patristica dove il Cristo è designato quale Sole di Giustizia. ⁹⁸³ Il cristianesimo, secondo Cardini, presenta dunque tratti di religione solare: «il cristianesimo pone la sua attenzione ai momenti-culmine dell'avventura dell'astro diurno in cielo, durante il suo corso apparente attorno alla terra. Il solstizio d'estate coincide, nel mondo mediterraneo, con un fervore d'attività: è il tempo della mietitura, il tempo della raccolta del frutto del lavoro, il tempo della navigazione serena grazie al mare ordinariamente tranquillo. Ma è anche il tempo in cui le scorte alimentari, raccolte e ammassate, cominciano a diminuire; e così, in pari tempo, le giornate si accorciano». ⁹⁸⁴ Il solstizio d'estate e il solstizio d'inverno vengono connessi con le nascite di San Giovanni e del Cristo: «Concepito tradizionalmente nell'equinozio d'autunno, Giovanni nasce nel solstizio d'estate; concepito nell'equinozio di primavera, il Cristo nasce nel solstizio d'inverno». ⁹⁸⁵ San Giovanni è intimamente legato al corso del sole e i fuochi di San Giovanni intendono anzitutto "mimare", e con ciò stesso rinforzare, la fiamma, il calore e lo splendore del sole. Si tratta di riti mimetici «della discesa del sole verso il solstizio invernale», ⁹⁸⁶ che significativamente la Chiesa ha ripreso inserendoli nel culto del Battista: «al sole in pericolo di vita, alla sua forza che declina, si deve aggiungere forza: e l'uomo, attento a sovvenire ritualmente la natura per aiutarla a compiere e ripetere il suo ciclo, aiuta naturalmente il sole con i mezzi a sua disposizione, anzitutto con quell'elemento che più ad esso, fra quelli a sua disposizione, gli somiglia: il fuoco. Ed era appunto per mantenere l'equilibrio del cosmo che, con una cerimonia che ha forse origini preistoriche e che potrebbe essere coeva alla nascita stessa dell'agricoltura nel nostro continente, in tutta l'Europa fino al secolo scorso, e in molte aree fino si può dire a pochi decenni or sono, la notte di San Giovanni era la "notte dei fuochi"». ⁹⁸⁷

Non diversamente il Natale è la cristianizzazione di una cerimonia assai più antica che dal medio-Oriente era giunta in Roma prendendo corpo in seno al culto del *Sol Comes Invictus*. La festa del *Natalis Solis Invicti* diviene la festa del Natale del Signore Gesù: «la festa del 25 dicembre è non solo solstiziale, non solo romana, ma anche romano centrica. La capitale dell'impero continuava ad esercitare

un'influenza decisa, talora determinante, nel fissarsi delle tradizioni cristiane: e, se poteva facilmente rinunciare a certi culti, non era però disposta a rinunciare alle sue tradizioni, specie a quelle festive». ⁹⁸⁸ Antico rito che caratterizza il Natale, nel Nord come nel Meridione d'Europa è la bruciatura, collettiva o domestica, del ceppo. A bruciare, osserva Cardini, non è che l'albero; l'albero quale simbolo dell'*axis mundi* che, in quanto forza che regge e alimenta il cosmo, simboleggia il *luminare maius*. L'albero dunque è simbolo del sole. D'altronde il ceppo viene messo a bruciare nel camino e «si consuma nelle dodici notti di fine d'anno come il sole compie il suo giro apparente attorno alla terra in dodici mesi», e poi «il grosso, stagionato ciocco, dona agli uomini gli stessi doni del sole, cioè luce e calore». ⁹⁸⁹ Lo studioso può finalmente affermare che «il ceppo che nel camino si consuma è il vecchio sole che muore nel solstizio d'inverno. Ma subito dopo sorge, risorge, rinnovato: è il Bambino di Betlemme, che scaturisce dalla grotta della Natività come dal seno della Vergine». ⁹⁹⁰

Nel discorso di Cardini restano indeterminati da un lato il contributo delle tradizioni precristiane e dei relativi culti solari, dall'altro quello della tradizione cristiano-romana, ai fini del radicarsi e perpetuarsi delle forme rituali solstiziali caratterizzate dal fuoco. Se i falò solstiziali potevano essere ricondotti entro una interpretazione cristologica è anche vero che numerose sono le condanne conciliari verso quelle forme rituali che non trovano riscontro nella letteratura vetero e neo testamentaria. È pertanto difficile sostenere, in linea generale, che la pratica dell'accensione dei fuochi di San Giovanni fosse stata in qualche modo sostenuta da parte ecclesiastica seppure non mancano indizi in tal senso. ⁹⁹¹

Se la teoria solare guida l'interpretazione cardiniana delle feste solstiziali, la teoria purificatoria riemerge a Quaresima e primavera. A tale proposito lo studioso ricorda i «fuochi purificatori del Beltane celtico, i fuochi attraverso i quali tra la fine d'aprile e l'inizio di maggio si facevano passare le bestie per purificarle dopo la malsana stasi invernale». ⁹⁹² Tuttavia i «fuochi lustrali che accompagnano, un po' in tutt'Italia anzi in tutta Europa, la fine dell'inverno e l'inizio della primavera» sono in qualche rapporto con i fuochi solstiziali. ⁹⁹³ D'altra parte «I fuochi d'inverno, senza dubbio in rapporto anche col tempo solstiziale, hanno comunque una loro valenza purificatrice: aiutando il debole sole invernale procurano luce e calore, cacciano le tenebre, il freddo, le malattie, e con la loro funzione lustrale aiutano il tempo buono a tornare». ⁹⁹⁴

Cardini, in sostanza, cerca di operare una sintesi di stampo frazeriano tra le due ipotesi più accreditate intorno al significato dei va-

ri fuochi festivi. Solari sì, ma anche lustrali: purificatori attraverso la luce e il calore potenti del fuoco-sole. A proposito poi dei roghi di fantocci e in particolar modo della Vecchia, Cardini oltre a ricordare che essa a volte viene invece che arsa "segata", si pone sulle orme di Mannhardt e dunque afferma che: «in entrambi i casi, si è dinanzi a una cratofania vegetale. [...] Tanto nel pupazzo che brucia, quanto nel personaggio che viene segato in due, vive quasi una doppia natura, o meglio una natura metamorfica. La Vecchia è anche albero, e come tale è legittimo bruciarla o tagliarla in due con la sega: a patto che, beninteso, si tratti di un albero secco di quelli che, [...] non dà frutti, quindi anche persona cattiva, "strega"; [...]. Nel Segavecchia c'è un tentativo di coito con la donna-albero, evidente esperimento di fecondazione; quanto al rogo, è noto che il sistema della bruciatura degli sterpi (il "debbio") è un modo di concimare il terreno, e che il rogo sia un rito fertilizzante lo si vede bene proprio a Lula, poiché là, sulle ceneri del falò di Sant'Antonio, si pianta l'Albero della Cucagna, evidente simbolo di ritorno del mondo vegetale alla vita e all'abbondanza». ⁹⁹⁵ Per la stessa ragione i fuochi sono accesi in onore di San Giuseppe, il vecchio dalla mazza fiorita, poiché «il fuoco che brucia il legno secco e ormai sterile e con le sue ceneri feconda è simbolo di ritorno alla fertilità». ⁹⁹⁶ Cardini dunque, seguendo Eliade, pensa che «la consumazione del legno attraverso il fuoco è un rito di rigenerazione della vegetazione, quindi di rinnovamento dell'anno». ⁹⁹⁷ Riprendendo la relazione fuoco-sole, in conclusione scrive, inoltre: «Il fuoco porta quindi la primavera. Del resto è il fuoco cosmico, il calore del sole, a provocarla. Ma forse nella mentalità tradizionale l'umile fuoco degli uomini serviva, oltre che a celebrare il ritorno della buona stagione, a magicamente provocarlo. L'angoscia dell'inverno comportava il ricorso alla magia: se i falò cacciano l'inverno, d'altro canto chiamano la primavera». ⁹⁹⁸

Il testo dell'autorevole medievista, per numerosi versi assai interessante e ricco di acute notazioni, sta a dimostrare come insieme alla lezione frazeriana si sia perpetuata nel tempo anche la sua dose di incertezze. Manca ancora una precisa indagine tipologica che tenga conto della relazione tra fuoco, singole occasioni rituali, diverse funzioni svolte, insieme delle pratiche cerimoniali. Non può escludersi aprioristicamente che ogni falò rituale sia anche connesso con il corso solare o con il bisogno di purificazione. Va sottolineato però che le diverse forme assunte dal fuoco nei singoli contesti festivi, rivestono spesso altri, più rilevanti significati, rappresentano qualcosa di più e di diverso che il sole o una generica forza purificatrice. Da qui l'utilità di assumere ai fini interpretativi altri modelli

teorico-metodologici più adeguati o quantomeno complementari.

Anche in autori di formazione più direttamente storico religiosa e antropologica si avverte, tuttavia, il peso preponderante della stagione positivista. Così per Di Nola l'accensione dei fuochi o *focarracci* in occasione della festa di Sant'Antonio «richiama sicuramente i riti del solstizio d'inverno, che vengono trasferiti, in alcune regioni, nel periodo di Carnevale e che sono la duplicazione invernale dell'accensione dei fuochi di San Giovanni, propri del solstizio d'estate». ⁹⁹⁹ Nel rito solstiziale però si leggono «la funzione lustratoria attribuita al fuoco, gli effetti apotropaici dell'allontanamento delle streghe, delle influenze invernali, dei morti, delle malattie». ¹⁰⁰⁰ Natale e San Giovanni sono ambedue «periodi di tensione e di attesa, che quasi impegnano gli uomini a sorreggere e ad aiutare il sole con riti e feste: a Natale perché il sole, appena nato cresca in pienezza e potenza; a San Giovanni perché allontani le piogge estive, le tempeste, i venti e dia calore». ¹⁰⁰¹

In un lavoro sulle forme religiose nella cultura popolare, Annamaria Rivera tenta lo studio dei fenomeni cerimoniali caratterizzati dall'uso del fuoco. ¹⁰⁰² L'autrice, in apertura, ripercorre criticamente le pagine di Frazer sull'argomento e ne condanna la posizione evolucionista. Le sue personali osservazioni sui riti ignici lasciano, tuttavia, trasparire evidente prossimità agli stessi modelli interpretativi, fatto peraltro rilevabile in altri autori. La celebrazione di San Giovanni è «un'antica festa solstiziale pagana nella quale, così come in altre feste calendariali, si rappresentava e celebrava il mito della morte-rinascita della vegetazione e della fecondità-fertilità della natura e degli uomini». ¹⁰⁰³ Le feste solstiziali pagane sono anche momenti di purificazione come appare chiaro da consuetudini come quella della lustrazione: «Come in tutte le cerimonie di passaggio e di purificazione presenti nel mondo antico ed oggi nelle società "primitive", la presenza dell'acqua e del fuoco nei rituali di San Giovanni aveva la funzione di segnare il passaggio ad una fase nuova della vita e degli uomini e della natura, eliminando le forze malefiche apportatrici di disgrazie e malattie e fondando simbolicamente un avvenire propizio». ¹⁰⁰⁴ A proposito dei falò del Battista in Italia l'autrice osserva: «Ruote e falò s'accendono – come vedremo – nella notte di San Giovanni, questa ancor oggi carica di "sacralità pagana", intendendo con tale espressione il fatto che consapevole è ancora in certi casi la funzione magica, protettiva e propiziatoria, rispetto alla fecondità e fertilità della natura e degli uomini, che i protagonisti del rito gli attribuiscono». ¹⁰⁰⁵ E più avanti: «l'"intenzione primaria" d'allontanare le forze negative s'è persa in buona parte dei riti del fuoco assorbiti

da festività religiose, le quali conservano tuttavia qualche aspetto marginale che allude all'antica funzione purificatoria: presente, visibile, talvolta consapevole nei falò di San Giovanni, questa è appena rintracciabile nei fuochi che s'accendono in onore d'altri santi». ¹⁰⁰⁶ Non in tutto l'universo dei fuochi festivi questa funzione è rintracciabile. Sull'uso del fuoco nei riti pasquali, in particolare del Venerdì santo, la studiosa infatti osserva: «Per quest'uso di simbologie del fuoco all'interno di festività liturgiche forse, più che di "sopravvivenze pagane", conviene parlare di reciproche contaminazioni: si tratta di forme di ritualità contadina che, pur esaltando memorie cristiane, si avvalgono di "schemi intuitivamente rustici e quindi, anche, di memorie pagane"». ¹⁰⁰⁷ A parte gli *schemi intuitivamente rustici*, le affermazioni di questa studiosa documentano semplicemente l'incapacità di una certa demologia di chiamarsi fuori da modelli interpretativi ormai vecchi e inadeguati.

5. Conclusioni

Sottraendosi al peso delle interpretazioni "classiche", Pietro Clemente ha aperto ai rituali del fuoco un nuovo terreno euristico. Occupandosi della *focarazza* di Santa Caterina egli è andato oltre l'orizzonte interpretativo di questo singolo fenomeno, ponendo il problema del fuoco festivo entro una più ampia cornice. Clemente ricorda anzitutto l'esistenza di una lunga e autorevole tradizione di studi da Frazer a Van Gennep. Fa inoltre riferimento al dibattito italiano sull'origine del teatro (D'Ancona e Toschi), diviso tra teoria dell'origine cristiano-medievale e teoria dell'origine pagano-precristiana. Infine ricorda il contributo fornito agli studi di folklore dalle analisi legate all'insegnamento della scuola storico-culturale tedesca. Clemente osserva che di fronte alle domande più banali: cos'è un rito del fuoco?, o ancor più a fondo, che cos'è un rito?, «i residui interpretativi delle grandi teorie ottocentesche non ci soddisfano più. Ne cogliamo le istanze intellettuali, ma non ci appaghiamo delle risposte», ¹⁰⁰⁸ esse «sono ormai senso comune, arrivano a far parte di ciò che occorre interpretare». ¹⁰⁰⁹ Dinanzi a questa *impasse* interpretativa è necessario praticare nuovi terreni di ricerca.

Una soluzione, o meglio un primo contributo, secondo Clemente, si rinviene nelle istanze e negli interrogativi di carattere generale e particolare sollevati da Wittgenstein. Il filosofo nelle sue *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer* scritte tra il 1931 e il 1948 e pubblicate postume, conduce infatti delle osservazioni critiche sul metodo e sul quadro teorico

frazeriano, meritevoli di attenta considerazione. In particolare sulle feste del fuoco annota: «La cosa che più salta all'occhio, oltre alle somiglianze, mi sembra essere la diversità di tutti questi riti. È una molteplicità di volti con tratti comuni che riemergono costantemente ora qua ora là. E verrebbe voglia di tracciare linee che connettano le parti comuni. Ma mancherebbe ancora una parte dell'osservazione, quella cioè che collega questa immagine con i nostri sentimenti e pensieri. Questa parte dà all'osservazione la sua profondità».¹⁰¹⁰ Dopo questa notazione di significativo rilievo metodologico, Wittgenstein suggerisce una ulteriore prospettiva possibile attraverso cui considerare certe ricorrenti analogie: «in tutte queste usanze si scorge qualcosa di simile e affine all'associazione delle idee. Si potrebbe parlare di una associazione delle usanze».¹⁰¹¹ Da queste e altre notazioni afferma Clemente, sembra emergere «una prospettiva critica verso il razionalismo della spiegazione, un ridimensionamento del tema delle arcaiche origini ritualistiche, a vantaggio: 1) di una strutturale componente espressivo-ritualistica dell'umanità anche contemporanea, 2) della centralità del problema della descrizione delle correlazioni, e infine 3) della chiamata in causa del *soggetto* della conoscenza ("i nostri sentimenti e pensieri")».¹⁰¹²

All'istanza di cogliere le connessioni privilegiando la prospettiva sincronica su quella diacronica hanno cercato di rispondere, ciascuno a suo modo, gli studiosi funzionalisti e strutturalisti, finendo però troppo spesso col chiudersi nei loro modelli e sistemi analitici cui viene attribuito valore ontologico. Secondo Clemente: «Al 'buon senso' storiografico e razionalistico della antropologia positivista, funzionalismo e strutturalismo hanno opposto un 'realismo', non sempre critico, delle astrazioni modellistiche e sistemiche, in genere 'riduttivo' nei riguardi dei fenomeni simbolici».¹⁰¹³ Dan Sperber¹⁰¹⁴ e Pierre Bourdieu,¹⁰¹⁵ pensa Clemente, hanno avvertito questo limite, orientando lo «studio verso una sistematica prospettiva cognitiva (il tipo di conoscenza 'sui generis' rappresentato dal simbolismo) l'uno e l'altro verso la critica del rapporto tra conoscenza e pratica, e l'indagine del valore epistemologico del conoscere».¹⁰¹⁶ Clemente si ferma a questi suggerimenti che pur aprono sicuramente nuove stimolanti vie all'indagine.

Una precisazione e una verifica dei percorsi interpretativi possono sicuramente venire anche da analisi di riti ancora direttamente osservabili condotte con criteri metodologici più attuali. Fondandosi su un'attenta ricerca di carattere documentario, esse debbono tener conto di tutto il sistema sociale e cerimoniale al quale questi appartengono.¹⁰¹⁷ Studi che si muovono in questa direzione sono quelli di Jean

Cuisenier sulla cerimonia del *foc viu* nei Carpazi¹⁰¹⁸ e di Georges Charachidzé sul sistema mitico-rituale caucasico.¹⁰¹⁹ Nella cerimonia studiata da Cuisenier emerge chiaramente la valenza magica-purificatoria del fuoco e in modo del tutto indipendentemente da ogni apporto "solare". Descritto il rito sulla base di quanto gli avevano raccontato i suoi informatori, Cuisenier, dopo aver osservato che la tecnica manuale per accendere questo fuoco rituale, è del tutto diversa da quella adottata per altri usi, afferma: «Questo fuoco è "vivo", è ardente, fonte di ardore e di vita. Comunica la sua forza alle greggi e ha una virtù profilattica, se si irradiano le pecore con la sua forza facendole saltare sulle braci e aspergendole di un'acqua resa attiva perché vi si sono immersi dei tizzoni presi dalle fiamme. Non v'è nessun bisogno di prete, di basilico, né d'acqua benedetta in chiesa: è un pastore a officiare, con un ciuffo d'erba selvaggia e un'acqua di sorgente vivificata con il fuoco. Quanto alle formule pronunciate dall'officiante, non sono né preghiere, né benedizioni, ma esattamente degli scongiuri».¹⁰²⁰

Lo scopo che si vuole ottenere attraverso questo rito resta da chiarire. Cuisenier si pone gli stessi interrogativi che abbiamo visto ricorrere in Frazer. La sua risposta non è diversa. Non si tratta di un incantesimo diretto ad agire sul solé ma di una pratica magica per proteggere animali e uomini da spiriti del male, come appunto dicono coloro che lo praticano.¹⁰²¹ Il cerimoniale del *feu vivant* ha un significato che viene chiaramente esplicitato da quanto accade nel rito. È un rituale di purificazione volto a dare una purezza nuova agli animali provenienti da greggi diverse. È un rituale di protezione volto a difendere il gregge contro i pericoli delle malattie e delle forze malefiche. La costituzione di un nuovo gregge richiede infatti pratiche purificatorie e protettive. Non si tratta però di un rito diretto soltanto a proteggere il bestiame. Esso segna anche il costituirsi di una nuova comunità di pastori: un nucleo culturale che si contrappone alla costante natura selvaggia. L'accensione del fuoco vivente è il primo atto da compiersi al momento di stabilire un ovile. L'idea ben chiara dei pastori è quella di «stabilire, mediante questo fuoco, la natura circostante come territorio abitato da esseri umani, o «paese»; indicare che c'è là ormai un fuoco speciale, un fuoco che brucia diversamente che per un accampamento improvvisato; dove c'è il fuoco di un focolare, destinato a durare nel tempo».¹⁰²² Sotto questo aspetto pertanto la cerimonia del fuoco vivente deve ritenersi conclusivamente un rito di fondazione e rifondazione annuale dello spazio culturale rispetto a quello naturale.

La forza purificatrice della fiamma, insieme all'esigenza di man-

tenere incontaminato il focolare, appare evidente a Charachidzé nel comportamento tenuto dagli Svani, in occasione delle cerimonie della Settimana Santa, volte nello stesso tempo a metter fine al periodo trascorso e a dare inizio a quello che va a cominciare, cioè a rifondare ciclicamente il tempo. Tale passaggio si effettua nel corso della settimana precedente la Pasqua ed ha il suo momento culminante il Giovedì Santo: «Durante i dodici mesi precedenti, la macchina del tempo si è deteriorata, l'equilibrio delle forze naturali si è progressivamente modificato. [...] Se gli uomini non intervenissero con energia, la natura, con la sua esuberanza, schiaccerebbe la vita sociale ed economica».¹⁰²³ I montanari georgiani e svani esprimono questo dramma facendo ricorso all'immaginario demoniaco. I demoni che regnano sovrani sullo spazio selvaggio nel quale si trovano confinati, mettono a profitto la crisi temporale per approssimarsi poco a poco ai luoghi dai quali sono stati allontanati. Invadono i boschi e le praterie, poi i campi e gli orti, minacciando infine le stesse abitazioni. Non paghi di penetrare nelle abitazioni essi cercano d'impadronirsi del bene più prezioso, il focolare, e d'introdursi negli esseri umani.

I riti della Settimana Santa, chiamata dagli Svani, "il periodo dei demoni", hanno proprio lo scopo di espellere le forze demoniache dai luoghi abitati e frequentati dall'uomo ricacciandole nel loro dominio naturale: foreste profonde, montagne, deserti, etc. Per cinque giorni tutti gli atti della vita quotidiana si trovano investiti di valore rituale e vigono prescrizioni e divieti specifici. «Ogni sera è dedicata a scacciare i demoni e a riaccendere i fuochi. Il lunedì sera la pressione dei demoni diventa più forte. Da quel momento le operazioni di attacco e di difesa contro di essi vengono rinnovate ogni giorno fino al mattino del giovedì santo, quando i demoni vengono sconfitti. Gli uomini (*viri*), o un delegato del gruppo maschile, il *myheine*, girano intorno al focolare agitando dei tizzoni. Contemporaneamente parecchi di essi (o un altro delegato) battono violentemente una paletta di ferro contro una pietra. Battono anche lame da falce contro sassi rotondi. Le fiamme, le faville e il rumore del metallo cacciano i demoni, che fuggono per la porta rimasta aperta. Proprio nel momento in cui si compie questa prima espulsione, gli uomini barricano porte e finestre con rami e "bastoni" di rovo».¹⁰²⁴ Questi riti di espulsione si ripetono ogni giorno insieme ad altri che hanno lo scopo di cacciare le forze demoniache dalle strade del villaggio e dai coltivi. Infine il Giovedì Santo segna la vittoria finale sui demoni, che si ritiene assicurata sino all'anno seguente: «La mattina i fabbri silenziosi forgiavano un oggetto o semplicemente battono ripetutamente l'incudine. La porta viene di nuovo barricata con una gran quantità di ra-

mi di rovo, [...]. La sera i fuochi vengono riaccesi. Gli Xevsur (Georgia orientale) ne accendono anche fuori, davanti alla porta, e vi arroventano frecce prive di impennatura (*ok'i*), che lanciano lontano gridando ai demoni: "Ecco da bere, ecco da mangiare"». ¹⁰²⁵ Fracasso metallico, scintille da ciottoli picchiati l'un contro l'altro, faville dei tizzoni e frecce infuocate, falò accesi, focolari riattizzati, tutto questo apparato di fuoco e rumore, è strumento eloquente di un rito di purificazione e espulsione che prelude all'instaurarsi di un tempo rinnovato, di un cosmo rigenerato. A ben riflettere dunque anche per Charachidzé quello che appare un semplice rito di purificazione e espulsione, in realtà, in quanto diretto a rifondare il tempo, riflette una ideologia sottostante che, come il *foc viu* studiato da Cuisenier, è intimamente legata all'idea di rifondazione del cosmo.

A questo punto è opportuno riproporre gli interrogativi posti nella *Premessa* per vedere quali conclusioni possono essere desunte da quanto si è detto. Al primo di essi: se possa essere rintracciato alla base dei riti del fuoco tutt'oggi osservabili un fondo di credenze diffuse e condivise nel tempo e nello spazio (almeno in area euro-mediterranea), mi sembra abbiano risposto gli stessi fatti ricordati. Pur spiegandosi secondo una multiforme fenomenologia densa di sfumature e di reciproci rinvii di senso, alcune idee comuni intorno alla funzione delle fiamme rituali ricorrono presso numerose culture dalla più remota antichità fino ad oggi. Multiforme e correlato con altri simboli quali il Sole, il Sangue, il Soffio vitale, l'*Axis mundi*, etc. il simbolismo del fuoco si riflette nei riti che enfatizzano ora questo ora quello dei suoi aspetti spesso lasciandone intravedere la non univocità. Non pare pertanto possa essere formulata una ipotesi unica che renda esaustivamente conto di tutte le pratiche e le credenze al fuoco connesse, anche se a livello profondo i riti del fuoco, sia pubblici sia privati, sembrano riconducibili a una cerimonialità intesa a rifondare ciclicamente il tempo, la natura e la società, la vita stessa dei singoli individui.

Tenuto conto dell'ampia e articolata fenomenologia del simbolismo e dei rituali del fuoco, come delle diverse interpretazioni che ne sono state date, una idea sembra affermarsi con forza sulle altre e sostanzialmente imploderle: il fuoco come convertitore della vita in morte e nello stesso tempo della morte in vita, dunque simbolo dell'una e dell'altra. Da qui la sua duplice identità simbolica la cui apparente ambiguità riflette, analogamente ad altri simboli, l'idea che la rigenerazione del *cosmos* e il suo equilibrato statuto naturale e sociale si realizzino e si garantiscano attraverso l'instaurazione, l'ostentazione

e nello stesso tempo l'annullamento del *caos*: secondo una procedura propria del pensiero mitico che determina il superamento delle opposizioni inconciliabili nella prassi non attraverso la loro negazione ma sussumendo e sublimando i termini opposti in un unico *continuum* simbolico per tale ragione ambiguo.¹⁰²⁶ Indizi di questo percorso sono avvertibili tanto nei rituali antichi del fuoco quanto in quelli medievali, moderni e folklorici. Le stratificazioni storiche e i meccanismi associativi propri del pensiero mitico, per se stessi acronici, rendono impossibile la ricostruzione della loro *facies* originaria, amesso che nelle forme da noi indicate si siano mai espressi a livello sistematico e manifesto. Questa impossibilità in qualche modo legittima l'utilità delle diverse letture che del simbolismo del fuoco sono state date, anche se parziali e riduttive rispetto al complesso intreccio degli elementi costitutivi dei rituali osservati.

Non bisogna comunque mai dimenticare che i riti non sono né processi né sistemi ma processi-sistemi e che come accade per ogni prodotto culturale a cominciare dal linguaggio, diversi sono i piani su cui si dispongono il livello dinamico dei processi e quello iterativo dei sistemi. La comprensione piena delle pratiche rituali impone pertanto lo studio degli uni e degli altri. Se è vero infatti che la conoscenza dei fenomeni consiste nell'individuare la loro genesi, il momento cioè del costituirsi della loro griglia strutturale, non è meno vero che la loro esistenza in quanto processi li dispone a continue reinterpretazioni e rifunzionalizzazioni che di fatto ne rappresentano una permanente nascita a nuovo. Di questo fatto non si può non tener conto tanto più in rituali come quelli del fuoco la cui pratica appartiene a una storia dai tempi lunghi.

Le pagine di autori come Propp, Clemente, Cuisenier e Charachidzé, oltre alle singole affermazioni meritevoli di ulteriori approfondimenti, rivestono rispetto al significato simbolico dei fuochi rituali particolare interesse, facendone trasparire il livello ideologico profondo. È un risultato a cui essi pervengono anche grazie al fatto di studiare i singoli fenomeni non come elementi autonomi, ma come tessere di un mosaico costituito dall'intero complesso cerimoniale della cultura osservata e parte inscindibile dal relativo contesto sociale. È una proposta metodologica la cui proficuità può essere ancora accresciuta se si tiene in debito conto la rifunzionalizzazione cui vanno soggetti i simboli e le pratiche rituali nel mutare delle condizioni storiche; se cioè non si perde di vista il continuo processo di risemantizzazione che essi subiscono da parte delle comunità che li praticano.¹⁰²⁷ Questo cammino proprio in riferimento a fatti precisi ho inteso percorrere attraverso uno studio sistematico delle feste del

fuoco in Sicilia.¹⁰²⁸ Per quanto sia indubbio che una ricerca scientificamente condotta non possa prescindere da una scelta preliminare di un modello interpretativo, è altrettanto certo che la sua possibile adeguatezza si misura e si verifica nel permanente ritorno alla realtà direttamente osservata.

¹ Una raccolta di materiali sulle feste del fuoco in Italia e in Europa (e relativa bibliografia) si trova nella mia tesi di Dottorato di Ricerca, *La fiamma dei santi. Usi rituali del fuoco nelle feste siciliane*, Università degli Studi di Palermo - Università di Roma «La Sapienza» - Università della Calabria, Dottorato di Ricerca in Etnoantropologia, VIII ciclo, 1998. I materiali relativi alla Sicilia, accresciuti e rielaborati, sono ora in *Le fiamme dei santi. Usi rituali del fuoco nelle feste siciliane*, Roma 1999.

² Cfr. W. Mannhardt, *Wald-und feldkulte - I. Der Baumkultus der Germanen und ihrer nachbarstämme. Mythologische untersuchungen*, Berlin 1905 (I ed. 1875); Id., *Wald-und feldkulte - II. Antike Wald-und Feldkulte aus nordeuropäischer Überlieferung erläutert*, Berlin 1905 (I ed. 1877); E. Westermarck, *Ceremonies and Beliefs connected with Agriculture, certain Dates of the Solar Year, and the Weather in Morocco*, Helsingfors 1913; Id., *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*, Paris 1935; J. G. Frazer, *Balder the Beautiful. The Fire-Festivals of Europe and the Doctrine of the External Soul*, 2 voll., London 1923, vol. I; H. Freudenthal, *Das Feuer im Deutschen Glauben und Brauch*, Berlin 1931; A. Van Gennep, *Manuel de folklore français contemporain*, tomo I, vol. III, *Les cérémonies périodiques cycliques et saisonnières 1. Carnaval - Carême - Pâques*, Paris 1947; Id., *Manuel de folklore français contemporain*, tomo I, vol. IV, *Les cérémonies périodiques cycliques et saisonnières 2. Cycle de Mai - La Saint-Jean*, Paris 1949; Id., *Manuel de folklore français contemporain*, tomo I, vol. VII, 1. *Cycle des douze jours*, Paris 1958.

³ I. E. Buttitta, *Le fiamme dei santi...*, cit.; Id., *L'albero e il fuoco. Simboli rituali nella festa di San Vincenzo Ferrer a Calamònci*, in G. Giacobello-R. Perricone (a cura di), *Calamònci. Culto dei santi e antropologia nelle feste dell'Agrigentino*, Palermo, 1999, pp. 29-53; Id., *Gli artifici del fuoco*, in «Archivio Antropologico Mediterraneo», a. I 1999, 1-2, pp. 173-206; Id., *Fiamme di vita. Falò cerimoniali in Sardegna e in Sicilia*, in I. Benga - B. Neagota (a cura di), *Religiosità popolare tra antropologia e storia delle religioni* (Atti del Convegno, Roma 15-17/06/2000), in corso di stampa.

⁴ Sulla attualità funzionale del folklore: G. Cocchiara, *Storia del folklore in Europa*, Torino 1971, in part. pp. 490-493; P. Bogatyrev, *Semiotica della cultura popolare*, trad. it. Verona 1982, *passim*.

⁵ I. E. Buttitta, *Tradizioni-feste-identità*, in I. E. Buttitta - R. Perricone (a cura di), *La forza dei simboli. Studi sulla religiosità popolare*, Palermo 1999, pp. 9 ss.

⁶ Cfr. K. Lorenz, *L'altra faccia dello specchio. Per una storia naturale della conoscenza*, Milano 1974 (ed. or. 1973); Id., *Natura e destino*, con Introduzione di I. Eibl-Eibesfeldt, Milano 1985 (ed. or. 1978); I. Eibl-Eibesfeldt, *Etologia umana. Le basi biologiche e culturali del comportamento*, Torino 1993 (ed. or. 1984). Cfr. anche G. D'Agostino (a cura di), *L'uomo naturale*, Palermo 1996, *passim*.

⁷ Cfr. P. V. Tobias, *Il bipede barcollante. Corpo, cervello, evoluzione umana*, ed. it. Torino 1992, p. 53 ss. Si vedano anche C. Allen - M. Bekoff, *Il pensiero animale*, Milano 1998 (ed. or.

1997); F. Cimatti, *Mente e linguaggio negli animali. Introduzione alla zoosemiotica cognitiva*, Roma 1998; D. R. Griffin, *Menti animali*, Torino 1999 (ed. or. 1992).

⁸ A. M. Hocart, *Les progrès de l'homme*, Paris 1935, p. 140.

⁹ *Les Mythes du feu*, p. 241, in «Revue des Traditions Populaires», IV 1889, 5.

¹⁰ C. G. Jung, *La trasformazione della libido*, p. 171, in Id., *Simboli della trasformazione. Analisi dei prodromi di un caso di schizofrenia*, trad. it. Torino 1970, pp. 145-172.

¹¹ A. Leroi-Gourhan, *L'uomo e la materia*, Milano 1993 (ed. or. 1943), p. 48.

¹² M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, Firenze 1996 (ed. or. 1973), vol. I, p. 14.

¹³ C. Perlès, *Preistoria del fuoco. Alle origini della storia dell'uomo*, Torino 1983 (ed. or. 1977), p. 3. Cfr. Id., *Fuoco in Dizionario di preistoria*, vol. I, a cura di A. Leroi-Gourhan, Torino 1991 (ed. or. 1988), pp. 244-245.

¹⁴ J. Goudsblom, *Fuoco e civiltà dalla preistoria a oggi*, Roma 1992 (ed. or. 1992), p. VII.

¹⁵ Cfr. J. Rykwert, *La casa di Adamo in Paradiso*, Milano 1991 II (ed. or. 1972), pp. 125 ss.

¹⁶ C. Darwin, *L'origine dell'uomo*, Roma 1983 (ed. or. 1871), p. 77.

¹⁷ P. Vidal de La Blache, *Principes de géographie humaine*, Paris 1922, p. 28.

¹⁸ W. Durant, *Histoire de la civilisation*, Paris 1947, p. 26.

¹⁹ J. D. Bernal, *Storia della fisica dalla scoperta del fuoco all'età moderna*, Roma 1983 (ed. or. 1972), p. 32.

²⁰ Cfr. M. Delbrück, *La materia e la mente. Lezioni di epistemologia evolutiva*, Torino 1993 (ed. or. 1986), p. 64; A. Buttitta, *La donna e l'origine delle invenzioni*, p. 30, in Id., *L'effimero sfavillio. Itinerari antropologici*, Palermo 1995, pp. 28-34; G. Morpurgo, *L'inizio della fine. Evoluzione culturale e evoluzione biologica*, Palermo 1999, p. 19.

²¹ K. Birket-Smith, *Histoire de la civilisation*, Paris 1955, p. 75.

²² J. Goudsblom, *op. cit.*, p. IX.

²³ Cfr. *Ibidem*, p. XI-XII.

²⁴ Cfr. C. Perlès, *Fuoco*, p. 501, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. VI, Torino 1979, pp. 498-516.

²⁵ J. Goudsblom, *op. cit.*, p. 9.

²⁶ Cfr. C. Perlès, *Preistoria del fuoco...*, *cit.*, p. 4.

²⁷ Cfr. R. Dart, *The Makapansgat Proto-human Australopithecus Prometheus*, in «American Journal of Physical Anthropology», n. s., vol. IV, 1948, pp. 259-283.

²⁸ Cfr. W. I. Eitzman, *Reminiscences of Makapansgat Limeworks and Its Bones-Breccial Layers*, in «South Africa Journal of Science», 54, 1958, p. 177.

²⁹ Cfr. K. P. Oakley, *Evidence of Fire in South African Cave Deposits*, in «Nature», 174, 1954, p. 261. Si vedano anche: Id., *L'uso del fuoco da parte dell'uomo e considerazioni sulla fabbricazione di strumenti e la caccia*, pp. 280-281, in S. L. Washburn (a cura di), *Vita sociale dell'uomo preistorico*, Milano 1971 (ed. or. 1961), pp. 277-304; R. Furon, *Manuale di preistoria*, Torino 1961 (ed. or. 1958), p. 159; C. Perlès, *Preistoria del fuoco...*, *cit.*, pp. 19-20.

³⁰ Cfr. C. Perlès, *Fuoco*, in *Dizionario di preistoria*, *cit.*; cfr. anche T. Dobzhansky, *L'evoluzione della specie umana*, Torino 1965 (ed. or. 1962), p. 181; H. Müller-Karpe, *Storia dell'età della pietra*, Milano 1992 (ed. or. 1974), p. 79.

³¹ Cfr. H. Breuil, *Le feu et l'industrie lithique et osseuse à Choukoutien*, in «Bulletin of the Geological Society of China», X (1932), 4; K. P. Oakley, *The earliest fire-makers*, in «Antiquity», XXX, 1956, pp. 102-107.

³² Cfr. E. Anati, *Le radici della cultura*, Milano 1992, p. 43.

³³ R. G. Klein, *Il cammino dell'uomo. Antropologia culturale e biologica*, Bologna 1995 (ed. or. 1989), pp. 132-133.

³⁴ Cfr. J. Desmond Clark, *La fiamma dell'uomo*, in «Archeo. Attualità del passato», n. 47 (1989), pp. 40-47.

³⁵ R. G. Klein, *op. cit.*, p. 171. Cfr. R. James, *Early hominid use of fire: recent approaches*

and methods for evaluation of the evidence, pp. 70-71, in O. Bar-Yosef - L. L. Cavalli Sforza - R. J. March - M. Piperno (a cura di), *Colloquia 5. The Lower and Middle Palaeolithic*, Forlì 1996, pp. 65-75.

³⁶ R. G. Klein, *op. cit.*, p. 133.

³⁷ *Ibidem*, p. 171.

³⁸ R. James, *op. cit.*, pp. 65-66.

³⁹ *Ibidem*, pp. 70-71.

⁴⁰ Su questo problema si vedano: K. P. Oakley, *L'uso del fuoco...*, *cit.*, p. 289; C. Perlès, *Preistoria del fuoco...*, *cit.*, pp. 32 ss.; G. Clark, *La preistoria del mondo. Una nuova prospettiva*, Milano 1986 (ed. or. 1977), pp. 45-46.

⁴¹ C. Perlès, *Preistoria del fuoco...*, *cit.*, p. 28.

⁴² Cfr. K. P. Oakley, *L'uso del fuoco...*, *cit.*, p. 285; A. Leroi-Gourhan, *Les chasseurs de la Préhistoire*, Paris 1992; B. Kurrén, *Il primo uomo. Alla scoperta delle nostre origini*, Roma-Bari, 1998 (ed. or. 1986), pp. 110-111.

⁴³ Cfr. J. Watez, *Modes de formation des structures de combustion: approche méthodologique et implications archéologiques*, in O. Bar-Yosef - L. L. Cavalli Sforza - R. J. March - M. Piperno (a cura di), *op. cit.*, pp. 30-35.

⁴⁴ C. Perlès, *Preistoria del fuoco...*, *cit.*, p. 29.

⁴⁵ K. P. Oakley, *L'uso del fuoco...*, *cit.*, p. 287.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 286.

⁴⁷ H. Müller-Karpe, *op. cit.*, pp. 82-83. Cfr. A. Leroi-Gourhan, *L'uomo...*, *cit.*, p. 50.

⁴⁸ K. P. Oakley, *L'uso del fuoco...*, *cit.*, p. 287-288. Cfr. K. P. Oakley, *L'utilisation du feu par l'Homme*, pp. 142-143, in *Le processus de l'homínisation* (Colloques Internationaux du C. N. R. S., Paris 19-23/05/1958), Paris 1958; C. Perlès, *Fuoco*, in *Enciclopedia Einaudi*, *cit.*, p. 508. Su questo argomento osservava Breuil (*Intervention de M. Breuil après la communication de M. Oakley*, in *Le processus...*, *cit.*, pp. 145-148) che il fuoco doveva essere stato conosciuto durante tutto il periodo della pietra scheggiata e anche prima dato che «gli attuali Australiani, pur non tagliando le pietre, sanno ottenere il fuoco per frizione di due pezzi di legno» (p. 148).

⁴⁹ Cfr. J. G. Frazer, *Miti sull'origine del fuoco*, Milano 1993 (ed. or. 1930); Id., *Appendice III. Miti sull'origine del fuoco*, in Apollodoro, *Biblioteca*, con il *Commento* di J. G. Frazer, trad. it. Milano 1995, pp. 495-519; R. Pettazzoni, *Miti e leggende. Il regno dell'uomo*, a cura di C. Prandi, Torino 1990, pp. 107-132; J. Campbell, *Mitologia primitiva*, Milano 1990 (ed. or. 1969 II), *passim*.

⁵⁰ Immagine questa che si ritrova anche in Vitruvio (*De architectura*, II, I, 1) e Lucrezio (*De rerum natura*, V, 1091-1104).

⁵¹ Cfr. A. Leroi-Gourhan, *L'uomo...*, *cit.*, pp. 52-53.

⁵² Cfr. E. Anati, *op. cit.*, pp. 45-47; J. Desmond Clark, *La fiamma...*, *cit.*, p. 41; C. Perlès, *Fuoco*, in *Enciclopedia Einaudi*, *cit.*, p. 506.

⁵³ Cfr. K. Birket-Smith, *op. cit.*, pp. 77-79; E. Anati, *op. cit.*, pp. 46-47. Sui diversi metodi di produzione del fuoco si vedano anche: H. S. Harrison, *Metodi per ottenere il fuoco. Combustibile e illuminazione*, pp. 219-230, in C. Stinger - E. J. Holmyard - A. R. Hall - T. I. Williams, *Storia della tecnologia I. Dai tempi primitivi alla caduta degli antichi imperi*, Torino 1961 (ed. or. 1954), pp. 217-239; V. L. Grottanelli, *La produzione del fuoco*, pp. 378 ss., in Id. (a cura di), *Etnologica. L'uomo e la civiltà*, vol. II, Milano 1965, pp. 373-401; A. Leroi-Gourhan, *L'uomo...*, *cit.*, pp. 48-55.

⁵⁴ Cfr. K. P. Oakley, *L'uso del fuoco...*, *cit.*, p. 290; P. H. Bock, *Antropologia culturale moderna*, Torino 1978 (ed. or. 1974), p. 14.

⁵⁵ Cfr. K. P. Oakley, *L'uso del fuoco...*, *cit.*, p. 290; H. Müller-Karpe, *op. cit.*, p. 83; G. Clark, *op. cit.*, p. 53.

- ⁵⁶ Cfr. C. Perlès, *Fuoco*, in *Dizionario di preistoria*, cit.
- ⁵⁷ Cfr. S. D'Onofrio, *La mano di Prometeo*, Lecce 1996, p. 57.
- ⁵⁸ Cfr. K. P. Oakley, *L'uso del fuoco...*, cit., p. 288.
- ⁵⁹ Alimentate con grasso animale e con stoppini in fibra vegetale. Le più antiche a noi note risalgono al Paleolitico superiore: cfr. H. S. Harrison, *op. cit.*, pp. 235 ss.; K. P. Oakley, *L'uso del fuoco...*, cit., p. 290.
- ⁶⁰ C. Perlès, *Fuoco*, in *Enciclopedia Einaudi*, cit., p. 510.
- ⁶¹ *Idem.*
- ⁶² Cfr. K. P. Oakley, *L'uso del fuoco...*, cit., p. 290. Sulle modalità di organizzazione dello spazio imposte dall'uso di focolari si veda in part. L. R. Binford, *Preistoria dell'uomo. La nuova archeologia*, Milano 1990 (ed. or. 1983), pp. 182-194.
- ⁶³ C. Perlès, *Preistoria del fuoco...*, cit., p. 73. Cfr. H. S. Harrison, *op. cit.*, pp. 232-235.
- ⁶⁴ K. P. Oakley, *L'uso del fuoco...*, cit., p. 279.
- ⁶⁵ P. V. Tobias., *Il bipede barcollante...*, cit., p. 117.
- ⁶⁶ Cfr. C. S. Coon, *The History of Man*, London 1955, p. 60; R. Arambourou - P. Jude, *La conquête du feu au Paléolithique*, p. 15, in «Bulletin de la Société d'Études et Recherches Préhistoriques», 1955, 5, pp. 15-19.
- ⁶⁷ K. P. Oakley, *L'uso del fuoco...*, cit., p. 279.
- ⁶⁸ C. Perlès, *Preistoria del fuoco...*, cit., p. 75.
- ⁶⁹ *Ibidem*, p. 93.
- ⁷⁰ K. P. Oakley, *L'uso del fuoco...*, cit., p. 289.
- ⁷¹ H. Müller-Karpe, *op. cit.*, p. 82.
- ⁷² C. Perlès, *Preistoria del fuoco...*, cit., p. 95.
- ⁷³ Cfr. K. P. Oakley, *L'uso del fuoco...*, cit., p. 290.
- ⁷⁴ J. Goudsblom, *op. cit.*, p. 17.
- ⁷⁵ J. Desmond Clark, *op. cit.*, p. 47.
- ⁷⁶ C. Perlès, *Preistoria del fuoco...*, cit., p. 98.
- ⁷⁷ Cfr. P. V. Tobias., *Il bipede barcollante...*, cit., p. 117.
- ⁷⁸ C. S. Coon, *op. cit.*, cit. in C. Perlès, *Preistoria del fuoco...*, cit., p. 127-128.
- ⁷⁹ Cfr. K. P. Oakley, *L'uso del fuoco...*, cit., p. 292.
- ⁸⁰ P. H. Bock, *op. cit.*, p. 14.
- ⁸¹ J. Goudsblom, *op. cit.*, p. 21.
- ⁸² C. Perlès, *Fuoco*, in *Enciclopedia Einaudi*, cit., p. 504. Cfr. Id., *Les origines de la cuisine: l'acte alimentaire dans l'histoire de l'homme*, in «Communications», 31, 1979, pp. 4-14; C. Lévi-Strauss, *Il crudo e il cotto*, Milano 1966 (ed. or. 1964), *passim*.
- ⁸³ C. Lévi-Strauss, *Il crudo...*, cit., p. 191.
- ⁸⁴ J. Goudsblom, *op. cit.*, p. 23.
- ⁸⁵ Cfr. G. Bachelard, *La psicoanalisi del fuoco* (ed. or. 1967), p. 139, in Id., *L'intuizione dell'istante. La psicoanalisi del fuoco*, Bari 1973, pp. 123-234.
- ⁸⁶ *Ibidem.*, p. 227.
- ⁸⁷ F. Facchini, *Cercatori di infinito: da quando?*, p. 15, in F. Facchini - M. Gimbutas - J. K. Kozłowski - B. Vandermeersch, *La religiosità nella Preistoria*, Milano 1991, pp. 10-19.
- ⁸⁸ Cfr. J. Goudsblom, *op. cit.*, p. 24.
- ⁸⁹ V. L. Grottanelli, *Il pensiero religioso e magico*, in Id. (a cura di), *op. cit.*, vol. III, pp. 299-385.
- ⁹⁰ M. Eliade, *Cosmologia e alchimia babilonesi*, Firenze 1992 (ed. or. 1937), p. 5.
- ⁹¹ *Ibidem*, p. 6.
- ⁹² H. Müller-Karpe, *op. cit.*, p. 80.
- ⁹³ *Ibidem*, p. 81.

- ⁹⁴ Si tratta di un tema che conta una sterminata letteratura. È sufficiente qui ricordare D. C. Dennett, *Coscienza*, Milano 1993 (ed. or. 1991). Cfr. anche R. Jackendoff, *Linguaggio e natura umana*, Bologna 1998 (ed. or. 1993), in part. pp. 249 ss.
- ⁹⁵ F. Facchini, *op. cit.*, p. 13.
- ⁹⁶ C. Perlès, *Fuoco* in *Enciclopedia Einaudi*, cit., p. 502.
- ⁹⁷ *Idem.*
- ⁹⁸ F. Facchini, *op. cit.*, p. 13.
- ⁹⁹ Cfr. A. Leroi-Gourhan, *Le religioni della preistoria. Paleolitico*, Milano 1993 (ed. or. 1964), pp. 11 ss. Per la conoscenza dello "stato dell'arte" relativamente agli studi sulla religiosità dei primi uomini si veda F. Facchini-P. Magnani, *Miti e riti della preistoria. Un secolo di studi sull'origine del senso del sacro*, Milano 2000.
- ¹⁰⁰ Cfr. J. K. Kozłowski, *Il sentimento religioso nel corso della preistoria: il Paleolitico superiore*, p. 58, in F. Facchini - M. Gimbutas - J. K. Kozłowski - B. Vandermeersch, *op. cit.*, Milano 1991, pp. 56-83.
- ¹⁰¹ Cfr. F. Facchini, *op. cit.*, pp. 14-16; A. Leroi-Gourhan, *Le religioni della preistoria...*, cit., p. 16.
- ¹⁰² Cfr. C. Perlès, *Riti*, in *Dizionario di preistoria*, cit., p. 535.
- ¹⁰³ Cfr. A. Leroi-Gourhan, *Il filo del tempo. Etnologia e preistoria*, Scandicci (Fi) 1993, (ed. or. 1983), p. 306.
- ¹⁰⁴ K. P. Oakley, *L'uso del fuoco...*, cit., p. 279.
- ¹⁰⁵ C. Perlès, *Preistoria del fuoco...*, cit., p. 160.
- ¹⁰⁶ Cfr. J. Campbell, *Mitologia...*, cit., pp. 450-452.
- ¹⁰⁷ Cfr. P. Wernert, *Le rôle du feu dans les rites funéraires des hommes fossiles*, in «Revue générale des sciences pures et appliquées», XLVIII, 1937, pp. 211-217.
- ¹⁰⁸ Cfr. H. Breuil - L. Lantier, *Les hommes de la pierre ancienne (Paléolithique et Mésolithique)*, Paris 1951, pp. 287 ss.
- ¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 297.
- ¹¹⁰ Cfr. R. B. Onians, *Le origini del pensiero europeo intorno al corpo, la mente, l'anima, il mondo, il tempo e il destino*, Milano 1998 (ed. or. 1954), pp. 578-579.
- ¹¹¹ V. Gordon Childe, *Il progresso nel mondo antico*, trad. it. Torino 1963, p.38.
- ¹¹² P. Wernert, *op. cit.*, cit. in R. B. Onians, *op. cit.*, p. 578.
- ¹¹³ C. Perlès, *Preistoria del fuoco...*, cit., p. 169.
- ¹¹⁴ Plinio, *Storia naturale*, XXXVI, 200 ss.
- ¹¹⁵ Cfr. S. D'Onofrio, *I carbonai*, p. 179, in Id. (a cura di), *La cultura del bosco* (Atti del Convegno - Caronia (Me), 2-4/10/1987), Palermo 1994, pp. 179-221.
- ¹¹⁶ Cfr. A. Pichot, *La nascita della scienza. Mesopotamia, Egitto, Grecia antica*, Bari 1993 (ed. or. 1991), pp. 9-10.
- ¹¹⁷ Cit. in A. Pichot, *op. cit.*, p. 35.
- ¹¹⁸ Cfr. A. Pichot, *op. cit.*, pp. 36.
- ¹¹⁹ M. Eliade, *Arti del metallo e alchimia*, Torino 1987 (ed. or. 1977), pp. 69-70. Sul "calore magico" si vedano: M. Eliade, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma 1988 (ed. or. 1951), pp. 437 ss. e 504 ss.; Id., *Miti, sogni e misteri*, Milano 1976 (ed. or. 1957), pp. 107 ss. e 168 ss. Sul rapporto tra fabbri e sciamani presso le popolazioni altaiche: J. P. Roux, *Fonction chamaniques et valeurs du feu chez les peuples altaïques*, pp. 85-87, in «Revue de Histoire des Religions», tomo CLXXXIX 1976, 95, pp. 67-101.
- ¹²⁰ F. Delpech, *Pedro Carbonero: aspect mythiques et folkloriques de sa légende*, p. 110, in *El bandolero y su Imagen en el Siglo de Oro*, Universidad Autónoma de Madrid 1989, pp. 107-121. Colgo qui l'occasione per ringraziare l'amico François Delpech per i preziosi suggerimenti e per la costante attenzione con la quale ha seguito lo sviluppo del mio lavoro.

¹²¹ G. L. Beccaria, *I nomi del mondo. Santi, demoni, folletti e le parole perdute*, Torino 1995, p. 128.

¹²² *Commento all'inno 66*, p. 479 ss., in *Inni orfici*, a cura di G. Ricciardelli, Milano 2000.

¹²³ Cfr. M. Delcourt, *Héphaïstos ou la légende du magicien*, «Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège», fasc. CXLVI, Paris 1957, pp. 277 ss.

¹²⁴ G. L. Beccaria, *op. cit.*, p. 126.

¹²⁵ *Ibidem*, pp. 126-127.

¹²⁶ Cfr. G. Chiesa Isnardi, *I miti nordici*, Firenze 1991, p. 442.

¹²⁷ Cfr. F. de Vaux de Foletier, *Le rôle du feu dans le monde tzigane*, pp. 6-11, in «Études tsiganes», XXXIII (1987), 1, pp. 5-12.

¹²⁸ M. Eliade, *Arti...*, *cit.*, pp. 69-74.

¹²⁹ *La Navigazione di San Brandano*, a cura di M. A. Grignani, Milano 1992, p. 155. Cfr. *La Navigazione di San Brandano*, a cura di A. Magnani, Palermo 1992, p. 94.

¹³⁰ Cfr. G. Durand, *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, Bari 1984 (ed. or. 1963), p. 172; A. H. Krappe, *La Genèse des Mythes*, Paris 1952, pp. 346 ss.

¹³¹ V. V. Ivanov, *La semiotica delle opposizioni mitologiche di vari popoli*, p. 129, in J. M. Lotman - B. A. Uspenskij, *Ricerche semiotiche. Nuove tendenze delle scienze umane nell'URSS*, trad. it. Torino 1973, pp. 127-147. Cfr. A. Buttitta, *Dei segni e dei miti. Una introduzione alla antropologia simbolica*, Palermo 1996, *passim*.

¹³² R. J. Zwi Werblowsky, *Luce e tenebre*, p. 402, in *Enciclopedia delle religioni*, diretta da M. Eliade, vol. 4, *Il pensiero: concezioni e simboli*, Milano 1997 (ed. or. 1986), pp. 402-405. Cfr. J. Scheuer, «La notte si trasforma in giorno». *Luce e tenebre nell'India antica*, in J. Ries - C. M. Ternes (a cura di), *Simbolismo ed esperienza della luce nelle grandi religioni*, Milano 1997.

¹³³ G. E. R. Lloyd, *Metodi e problemi della scienza greca*, Roma-Bari 1993 (ed. or. 1991), p. 60. Sulla struttura oppositiva dei sistemi simbolici si veda l'importante lavoro di R. Hertz, *La prééminence de la main droite: étude sur la polarité religieuse*, in Id., *Sociologie religieuse et folklore*, Paris 1970, pp. 84-109 (trad. it. *La preminenza della mano destra. Saggio sulla polarità religiosa*, in R. Hertz, *Sulla rappresentazione collettiva della morte*, Roma 1978)

¹³⁴ G. Bachelard, *La psicoanalisi...*, *cit.*, p. 131.

¹³⁵ C. Perlès, *Fuoco, cit.*, p. 503.

¹³⁶ J. Goudsblom, *op. cit.*, p. VIII. Fondamentale resta su questo problema il contributo di Claude Lévi-Strauss (*Il crudo...*, *cit.*). Si vedano anche: C. Perlès, *Les origines de la cuisine...*, *cit.*; M. Detienne - J.-P. Vernant, *La cucina del sacrificio in terra greca*, Torino 1982 (ed. or. 1979); C. Malamoud, *Cuocere il mondo. Rito e pensiero nell'India antica*, Milano 1994 (ed. or. 1989); D. Zahan, *Le feu en Afrique et thèmes annexes*, Paris 1995, pp. 83-161.

¹³⁷ Il tema del furto del fuoco ricorre già nel poema sumero *Inanna ed Enki*. La dea Inanna dopo esser riuscita a far ubriacare il dio Enki gli sottrae i "Poteri culturali" per portarli ad Uruk e tra questi appunto «L'arte di accendere il fuoco» e «l'arte di comprenderlo» (J. Bottéro - S. N. Kramer, *Uomini e dèi della Mesopotamia. Alle origini della mitologia*, Torino 1992, ed. or. 1989, p. 242. Cfr. G. Pettinato, *I Sumeri*, Milano 1994, p. 363)

¹³⁸ J. G. Frazer, *Miti...*, *cit.*

¹³⁹ Cfr. A. Kuhn, *Mythologische studien*, vol. I: *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks*, Gütersloh 1886 II; A. Lefèvre, *op. cit.*; J. G. Frazer, *Miti sull'origine del fuoco, cit.*; Id., *Appendice III. Miti sull'origine del fuoco, cit.*, pp. 495-519; R. Pettazzoni, *Miti e leggende...*, *cit.*, pp. 107-132.

¹⁴⁰ Cfr. G. Durand, *op. cit.*, pp. 173-174.

¹⁴¹ C.-M. Edsman, *Fuoco*, p. 270, in *Enciclopedia delle religioni*, diretta da M. Eliade, vol. 4, *cit.*, pp. 270-277.

¹⁴² A. M. Di Nola, *Fuoco e focolare*, col. 1661, in *Enciclopedia delle religioni*, Firenze 1970, vol. II, coll. 1659-1668.

¹⁴³ Si vedano ad esempio in lingua italiana: A. M. Di Nola, *Fuoco e focolare, cit.*, coll. 1659-1668; J. C. Cooper, *Enciclopedia illustrata dei simboli*, Padova 1987 (ed. or. 1982), s. v. *Fuoco-Fiamma*, pp. 126 ss.; H. Biedermann, *Enciclopedia dei simboli*, Milano 1991 (ed. or. 1989), s. v. *Fuoco*, pp. 208 ss.; J. Chevalier - A. Gheerbrant, *Dizionario dei simboli*, Milano 1986 (ed. or. 1969), vol. I, s. v. *Fuoco*, pp. 475 ss.; C.-M. Edsman, *Fuoco, cit.*, pp. 270-277.

¹⁴⁴ Cfr. E. Goblet d'Alviella, *Histoire religieuse du feu*, Verviers 1886, pp. 49 ss.; G. Van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, Torino 1975 (ed. or. 1956), pp. 40 ss.; A. M. Di Nola, *Fuoco e focolare, cit.*, col. 1660; W. Burkert, *I Greci*, 2 voll., Milano 1983 (ed. or. 1977), vol. I *Preistoria. Epoca minoico-micenea. Secoli bui*, pp. 112-117; S. Kramrisch, *La presenza di Siva*, Milano 1999 (ed. or. 1981), pp. 18-21 e 29-33.

¹⁴⁵ G. Devoto, *Origini indoeuropee*, Firenze 1962, p. 307.

¹⁴⁶ Cfr. M. Lurker, *Dizionario dei simboli e delle divinità egizie*, Roma 1995 (ed. or. 1987), p. 79.

¹⁴⁷ *Cit.* in G. Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 43.

¹⁴⁸ Cfr. *Atharvaveda. Inni magici*, Torino 1992, p. 299. Cfr. I, 8, 1 ss., IV, 23, 3, VIII, 31, 1 ss. Si veda anche R. Lazzaroni, *La cultura indoeuropea*, Roma-Bari 1998, pp. 53-64.

¹⁴⁹ Cfr. M. Chebel, *Dizionario dei simboli islamici. Riti, mistica e civilizzazione*, Roma 1997 (ed. or. 1995), s. v. *Fumigazione*, p. 140. Cfr. E. Laoust, *Noms et cérémonies des feux de joie chez les berbères du Haut et Anti-Atlas*, extr. da «Hesperis», Paris 1921; E. Westermarck, *Survivances...*, *cit.*; M. S. Shunnaq, *El fuego: función social y ritual*, in J. González Alcántud - M. J. Buxó Rey, (a cura di) *El fuego. Mitos, ritos y realidades* (Atti del Convegno, Granada 1-3 febbraio 1995), Granada 1997, pp. 341-354.

¹⁵⁰ L. Wittgenstein, *Note sul «Ramo d'oro» di Frazer*, Milano 1975 (ed. or. 1967), pp. 50-51.

¹⁵¹ Cfr. E. Goblet d'Alviella, *op. cit.*, p. 51.

¹⁵² Sugli usi rituali e sul valore lustrale dell'acqua vedi: G. Bachelard, *L'Eau et les rêves*, Paris 1942, pp. 182 ss.; M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1976 (ed. or. 1948), pp. 193 ss. (anche bibliografia relativa pp. 503 ss.); G. Van der Leeuw, *op. cit.*, pp. 38 ss.; A. M. Di Nola, *Acqua*, in *Enciclopedia delle religioni, cit.*, vol. I, coll. 22-33; G. Durand, *op. cit.*, pp. 170 ss.; A. Seppilli, *Sacralità dell'acqua e sacrilegio dei ponti*, Palermo 1990; W. Burkert, *I Greci, cit.*, vol. I, p. 113. Si vedano anche R. Pierantoni, *Forma fluens: il movimento e la sua rappresentazione nella scienza, nell'arte, nella tecnica*, Torino 1986; P. Sorcinelli, *Storia sociale dell'acqua. Riti e culture*, Milano 1998.

¹⁵³ *Cit.* in J. J. Bachofen, *Il simbolismo funerario degli antichi*, Napoli 1989 (ed. or. 1859), pp. 160. Orapollo, nel suo trattato sui geroglifici, segnala che per indicare la purificazione si «rappresentano l'acqua e il fuoco, perché tutte le purificazioni sono compiute per mezzo di questi elementi» (I, 43, trad. it. M. A. Rigoni - E. Zanco, Milano 1996)

¹⁵⁴ Cfr. N. D. Fustel de Coulanges, *La Cité antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*, Paris 1864, p. 22.

¹⁵⁵ Cfr. F. Heiler, *op. cit.*, p. 54; M. Piantelli, *op. cit.*, pp. 60-61.

¹⁵⁶ Ovidio, *Fasti*, I, 629-630. Cfr. Virgilio, *Eneide* VII, 71; Varrone, *De lingua latina*, VII, 84.

¹⁵⁷ P. Klossowski, *Origini culturali e mitiche di un certo comportamento delle dame romane*, Milano 1973 (ed. or. 1968), pp. 47-48.

¹⁵⁸ *Le opere e i giorni*, 734-735 (trad. it. L. Magugliani, Milano 1993)

¹⁵⁹ Cfr. M. Piantelli, *Alle origini della cremazione: i riti nell'India vedica*, p. 60, in M. Tartari, *La terra e il fuoco. I riti funebri tra conservazione e distruzione*, Roma 1996, pp. 47-62. Per gli Ebrei osservanti i lumi posti intorno al defunto non possono essere oggetto della benedizione del lume in quanto contaminati dal cadavere (cfr. *Talmud Babilonese. Il trattato delle benedizioni*, a cura di S. Cavalletti, Milano 1992, p. 337 e note, p. 342 e note)

- ¹⁶⁰ Cfr. ad es. Platone, *Lettere*, VII, 341 c-d e 344 b.
- ¹⁶¹ *Oracoli caldaici*, a cura di A. Tonelli, Milano 1995. Cfr. anche Id., frr. 1, 2, 38, 85.
- ¹⁶² Cfr. D. Zahan, *op. cit.*, pp. 74 ss.
- ¹⁶³ Cfr. M. Eliade, *Significazioni de la lumière intérieure*, Paris 1958; M. Delahoutre, *L'alone di luce intorno al Buddha nell'iconografia e nei testi*, in J. Ries - C. M. Ternes, *op. cit.*, pp. 139-148; J. Ries, *Simbolismo della luce e illuminazione gnostica nei testi manichei*, in J. Ries - C. M. Ternes, *op. cit.*, pp. 193-206.
- ¹⁶⁴ P. Lèvy, *Le rôle du feu dans le bouddhisme*, p. 152, in «Objets et Mondes. Revue du Musée de l'Homme», tomo XXII hiver 1982, fasc. 4, pp. 149-156.
- ¹⁶⁵ *Idem.*
- ¹⁶⁶ Cfr. M. Eliade, *Spirito, luce e seme*, in Id., *Occultismo, stregoneria e mode culturali. Saggi di religioni comparate*, Firenze 1990 (ed. or. 1976), pp. 105-140; S. Kramrisch, *op. cit.*, pp. 18-21.
- ¹⁶⁷ J. G. Frazer, *Miti...*, cit.; B. Malinowski, *Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi*, Torino 2000 (ed. or. 1927), p. 99; D. Zahan, *op. cit.*, p. 96.
- ¹⁶⁸ Cfr. per es. Dante, *Purgatorio*, XXVII, 10-51.
- ¹⁶⁹ Sul fuoco d'amore basti ricordare Ovidio (*Metamorfosi*, I, 493-496; II, 409-410; III, 370-374 e 486-490; IV, 346-347; VI, 455-457; VII, 9-11; IX, 724-725; XIII, 867-869). Sul cuore-fiamma cfr. R. Guénon, *Il cuore raggianti e il cuore fiammeggiante*, in Id., *Simboli della Scienza sacra*, Milano 1975 (ed. or. 1962), pp. 355-359.
- ¹⁷⁰ Carandini ricorda, riprendendolo da M. C. Waites (*The Nature of the Lares and their Representation in Roman Art*, p. 244 nota 3, in «American Journal of Archaeology», XXIV, pp. 241 ss.), l'uso attestato in ruscia di trasportare con sé il fuoco al momento di cambiar casa e di salutarlo all'ingresso della nuova dimora con le parole «benvenuto nonno» (A. Carandini, *La nascita di Roma. Dèi, Lari, eroi e uomini all'alba di una civiltà*, Torino 1997, p. 270 nota 11).
- ¹⁷¹ *Fuoco*, cit., p. 271. Così per es. in Cina (cfr. M. Granet, *Il linguaggio del dolore nel rituale funerario della Cina classica* [ed. or. 1922], p. 22, in Granet M. - Mauss M., *Il linguaggio dei sentimenti*, Milano 1975, pp. 15-39).
- ¹⁷² Cfr. Origene, *Contro Celso* VIII, 70.
- ¹⁷³ Ricorda Charachidzé che quando una famiglia *Svani* (popolo caucasico studiato dall'autore) va ad abitare una casa di nuova costruzione, particolare importanza è rivestita dal gesto dell'accensione del primo fuoco. Intorno a questo si organizzerà infatti «l'esistenza degli abitanti. L'accensione del fuoco inaugura un periodo nuovo e marca l'avvento di una coesione sociale supplementare» (*Les systèmes religieux de la Géorgie paienne: analyse structurale d'une civilisation*, Paris 1968, p. 487). Cfr. anche *Ibidem*, pp. 73 ss. e Id., *Prometeo o il Caucaso*, Milano 1988 (ed. or. 1986), pp. 157 ss. Si vedano per le credenze e usanze del Meridione d'Italia relative all'«equazione fuoco-vita casa»: L. M. Lombardi Satriani - M. Meligrana, *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Palermo 1989, pp. 237 ss. e note; G. P. Caprettini et alii, *Dizionario della fiaba. Simboli, personaggi, storie delle fiabe regionali italiane*, Roma 1998, pp. 188-189.
- ¹⁷⁴ Celso, *Il discorso vero* VIII, 70 (trad. it. G. Lanata, Milano 1987).
- ¹⁷⁵ M. Piantelli, *op. cit.*, p. 49.
- ¹⁷⁶ P. Zumthor, *La misura del mondo. La rappresentazione dello spazio nel Medio Evo*, Bologna 1995 (ed. or. 1993), p. 69.
- ¹⁷⁷ G. Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 41.
- ¹⁷⁸ Per un attento esame di questo simbolismo si veda M. Green, *Le divinità solari dell'antica Europa*, Genova 1995 (ed. or. 1991), in part. alle pp. 35-55; cfr. anche le numerose indicazioni contenute in R. Guénon, *Simboli...*, cit.; in particolare sulla ruota: H. Gaidoz, *Le dieu gaulois du soleil et le symbolisme de la roue*, in «Revue archéologique», 4, 1884, pp. 7-37.

¹⁷⁹ E. Goblet d'Alviella, *op. cit.*, p. 34; F. Heiler, *Le religioni dell'umanità. Volume di introduzione generale*, Milano 1985 (ed. or. 1961), pp. 55-56; G. Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 43.

¹⁸⁰ J. Duchesne-Guillemin, *Sur la doctrine du feu en Iran et en Grèce*, p. 40, in *Le feu dans le Proche-orient Antique. Aspects linguistiques, archéologiques, technologiques, littéraires* (Actes du Colloque de Strasbourg, Université de Sciences Humaines de Strasbourg 9/10 juin 1972), Leiden 1973, pp. 40-42.

¹⁸¹ Cfr. L. Robin, *La Pensée grecque et les origines de la pensée scientifique*, Paris 1948, pp. 51 e 93; J. D. Bernal, *op. cit.*, pp. 21, 68-69 e 74-75.

¹⁸² M. L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, 1971, cit. in J. Duchesne-Guillemin, *Sur la doctrine...*, cit., p. 42; vedi anche J. Duchesne-Guillemin, *D'Anaximandre à Empédocle, contacts gréco-iraniens*, in *La Persia e il Mondo greco-romano*, Accademia dei Lincei, Roma 1966, pp. 423 ss.

¹⁸³ Basilio di Cesarea, *Omelia III*, 5-7 (trad. it. M. Naldini, Milano 1990).

¹⁸⁴ Eraclito, *Frammenti*, 37 (trad. it. C. Diano, Milano 1980).

¹⁸⁵ Parmenide, *Poema sulla natura*, fr. 9, vv. 58-66 (trad. it. G. Cerri, Milano 1999).

¹⁸⁶ Empedocle, *Poema fisico e lustrale*, I (trad. it. C. Gallavotti, Milano 1975).

¹⁸⁷ DK 44A16, cit. in M. Vegetti, *Akropolis/Hestia. Sul senso di una metafora aristotelica*, in *Poikilia. Études offertes à Jean-Pierre Vernant*, Paris 1987, pp. 357-368. Sul rilievo attribuito al «calore universale» nel pitagorismo cfr. Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, VIII, 26-28.

¹⁸⁸ *Stoicorum veterum fragmenta* fr. 504, cit. in Filone di Alessandria, *L'erede delle cose divine*, a cura di R. Radice, Milano 1981, p. 164, nota 5.

¹⁸⁹ *La pupilla del mondo*, 14 e 55 (ed. it. Venezia 1994).

¹⁹⁰ Filone d'Alessandria, *De Cherub*. IX, 27-30 (trad. it. C. Mazzarelli, Milano 1984).

¹⁹¹ *Quis Heres* 136 (trad. it. R. Radice, Milano 1981). Lo stesso Clemente Alessandrino scriverà: «Come il fuoco sovrasta gli elementi, così l'Onnipotente sovrasta dèi, potenze e dominazioni. Duplice è la potenza del fuoco: l'una atta alla produzione e alla maturazione dei frutti e alla nascita e nutrimento degli esseri viventi, la cui immagine è il sole; l'altra atta alla dissoluzione e distruzione, com'è il fuoco terrestre» (*Eclogae Propheticae* 26, 2-3, trad. it. C. Nardi, Firenze 1985). La distinzione di estrazione stoica tra due specie di fuoco: interiore vs esteriore, fecondatore vs distruttore, etc., ricorre anche in Origene: cfr. *Contro Celso* V, 15; *Sulla Pasqua* I, 26-27.

¹⁹² Ippolito, *Confutazione* VI, 9, 3; VI 9, 5-6; XVII, 1, 4 (trad. it. M. Simonetti, Milano 1993).

¹⁹³ *Frammenti orfici*, a cura di G. Arrighetti, Milano 1989, fr. 22; cfr. anche *Oracoli...*, cit. in particolare fr. 29, 42, 57, 123. Anche Negli *Oracoli caldaici* ritorna l'idea che il cosmo abbia come radice e come stesso principio informatore il fuoco: «tutte le cose sono scaturite da un sol fuoco» (fr. 10) grazie all'opera del Padre «artefice esperto, edificatore del mondo igneo» (fr. 33; cfr. frr. 5, 32, 36, 42). Sul Principio-Fuoco vedi anche A. Tonelli, in *Oracoli...*, cit., pp. 13-14 e frr. 65 e 68. Sul ruolo del fuoco nella speculazione filosofica antica si vedano: A. Pichot, *op. cit.*, pp. 349 ss., 433 ss., 468 ss., 520 ss.; G. Colli, *Sapienza dei Greci*, vol. III, *passim*. Cfr. anche C.-F. Dupuis, *Abrégé de l'origine de tous les cultes*, Paris 1797, pp. 47-48. Anche nelle filosofie orientali, come la cinese e l'indiana, il fuoco venne considerato come uno degli elementi primari di cui era composto l'universo (cfr. J. Goudsblom, *op. cit.*, p. VIII). Sul valore positivo attribuito a luce e calore (vita) in opposizione a oscurità e freddo (morte) nel pensiero greco: G. E. R. Lloyd, *op. cit.*, pp. 60 ss. Anche nelle speculazioni alchemiche dell'Europa medievale e della prima età moderna il fuoco continua a costituire oggetto di ricerca in quanto materia originaria (M. Eliade, *Arti...*, cit., *passim*).

¹⁹⁴ R. B. Onians, *op. cit.*, pp. 182 ss.

¹⁹⁵ *Ibidem*, pp. 191-194.

¹⁹⁶ Si vedano ad es. Platone, *Timeo* 22 c-e, 37 c-39 d; Origene, *Contro Celso* IV, 11; Giustino, *I Apologia* 20, 1-4 e 60, 8-10; Clemente Alessandrino, *Stromati* V, 1, 9, 4 ss. Cfr. M. Eliade, *Mito e realtà*, trad. it. Roma 1993, pp. 81-100.

¹⁹⁷ *Frammenti*, 116 (trad. it. C. Diano, Milano 1980).

¹⁹⁸ G. Chiesa Isnardi, *op. cit.*, p. 189; R. Boyer, *Yggdrasil. La religion des anciens Scandinaves*, Paris 1992, p. 130.

¹⁹⁹ H. Corbin, *Corpo spirituale e Terra celeste. Dall'Iran mazdeo all'Iran sciita*, Milano 1986 (ed. or. 1979), p. 43; G. Widegren, *Fenomenologia de la religion*, Madrid 1976 (ed. or. 1969 II), p. 425.

²⁰⁰ Cfr. *infra*, II. 10.

²⁰¹ M. Chebel, *op. cit.*, s. v. *Fuoco*, p. 140.

²⁰² Cfr. F. Portal, *Sui colori simbolici nell'Antichità, nel Medioevo e nell'Età moderna*, Milano-Trento 1997 (ed. or. 1837), pp. 59-80, anche pp. 125-127. Si vedano anche L. Luzzato - R. Pompas, *Il significato dei colori nelle civiltà antiche*, Milano 1988, pp. 207 ss.; L. Colombo, *I colori degli antichi*, Firenze 1995; C. Widmann, *Il simbolismo dei colori*, Roma 2000, pp. 79 ss. Significativo in proposito quanto scrive Cesare Ripa su come vada rappresentato allegoricamente l'elemento fuoco: «Donna, con la Fenice in capo, che s'abbruggi, e nella man destra tenga il Fulmine di Giove, con le scintille tutte sfavillanti; e sia vestita di rosso» (*Iconologia ovvero descrizione dell'imagini universali cavate dall'antichità et da altri luoghi*, Roma 1593, p. 229).

²⁰³ L. Luzzato - R. Pompas, *op. cit.*, pp. 214 ss.

²⁰⁴ Cfr. F. Facchini, *op. cit.*, pp. 14-16; Cfr. anche A. Leroi-Gourhan, *Le religioni della preistoria...*, *cit.*, p. 16; Id., *Les chasseurs...*, *cit.*, pp. 141-142; M. Groenen, *Pour une histoire de la préhistoire*, Grenoble 1994, pp. 277 ss.; M. Gras - P. Rouillard - J. Teixidor, *L'universo fenicio*, Torino 2000 (ed. or. 1995), p. 194.

²⁰⁵ A. C. Blanc, *Il sacro presso i primitivi*, Roma 1945, *cit.* in F. Facchini-P. Magnani, *op. cit.*, p. 67. Si veda sull'uso del colore rosso nei rituali funerari L. Luzzato - R. Pompas, *op. cit.*, pp. 234 ss.

²⁰⁶ P. Lèvy, *op. cit.*, p. 150.

²⁰⁷ Cfr. C. Voisenat, *Feux d'entrailles. Alcool, corps-alambic et combustions spontanées*, in «Terrain. Carnets du patrimoine ethnologique», *Le feu*, n.19 (ottobre 1992), pp. 17-38; P. Camporesi, *Il sugo della vita. Simbolismo e magia del sangue*, Milano 1997; L. M. Lombardi Satriani, *Tredici tesi sul sangue e una postilla*, in «Studi di filosofia, politica e diritto», 7, 1984; Id., *De sanguine*, Roma 2000, *passim*.

²⁰⁸ Cfr. F. Cardini, *Hoc est sanguis meus*, in «Nuove Effemeridi», X (1997), 37, pp. 22-25. Sul vino, e più in generale sulle bevande fermentate quali donatrici di vita, esiste un'ampia letteratura. Qui rinvio a S. D'Onofrio - D. Fournier (a cura di), *Le ferment divin*, Paris 1991; L. Charpentier, *I misteri del vino. Storia, leggenda e mito*, trad. it. Roma 1982; P. Scarpi, a cura di, *Storie del vino* (Atti del II Colloquio Interuniversitario «Homo Edens» - Torino 8-9 settembre 1989), Milano 1991; T. Unwin, *Storia del vino. Geografie, culture e miti dall'antichità ai giorni nostri*, trad. it. Roma 1993, pp. 76 ss.; cfr. anche I. E. Buttitta, *Sacralità del vino e dell'olio* in R. Acquaviva, *Palmenti e frantoi in Sicilia*, Siracusa 1996, pp. 5-17 e bibl.

²⁰⁹ J. Bayard, *Le feu*, Paris 1958, p. 105.

²¹⁰ *Ibidem*, pp. 109-110.

²¹¹ *La trasformazione della libido*, in Id., *Simboli della trasformazione...*, *cit.*, pp. 169-170. A proposito dei rapporti fuoco-soma-liquido seminale si pensi all'analogia sovente istituita, per es. in Grecia tra scintilla e sperma o tra scintilla e raggi solari (J.-P. Vernant, *Il mito di Prometeo in Esiodo*, p. 182, in Id., *Mito e società nell'antica Grecia*, Torino 1981, ed. or. 1974, pp. 173-191). Cfr. D. Lanza - M. Vegetti (a cura di), *Opere biologiche di Aristotele*, Torino 1971, pp. 788 ss.; *ivi* nota 249.

²¹² G. Bachelard, *La psicoanalisi...*, *cit.*, p. 207.

²¹³ *Ab urbe condita*, XXXIX, 13, 12.

²¹⁴ *Fasti*, 4, 787-790.

²¹⁵ J. J. Bachofen, *Il simbolismo...*, *cit.*, p. 165. Cfr. Id., *Il matriarcato. Ricerca sulla gineco-*

crazia del mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici, 2 voll., Torino 1988 (ed. or. 1861), vol. II, pp. 614 ss., dove sono riportate numerose altre testimonianze sulla natura ignea di Dioniso.

²¹⁶ Nonno, *Dionisiaca*, 43, 169; Ovidio, *Fasti*, III, 503; Luciano, *Dei Sacrifici*, p. 179 (trad. L. Settembrini, Genova 1988).

²¹⁷ W. Pater, *Studio di Dioniso la forma spirituale del fuoco e della rugiada*, p. 15, in Id., *Studi greci*, trad. it. Roma 1994, pp. 3-34.

²¹⁸ *Periegesi*, VII, 27, 3.

²¹⁹ *Diceria, o Bacco* (trad. L. Settembrini, *cit.*, p. 752).

²²⁰ Euripide, *Baccanti*, 757 ss.

²²¹ *Antigone*, 1146-1152.

²²² *Inni orfici, cit.*, LII.

²²³ K. Kerényi, *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*, Milano 1992 (ed. or. 1976), in part pp. 91-93. Vedi anche A. Pickard-Cambridge, *Le feste drammatiche di Atene*, Firenze 1996 (ed. or. 1968 II), p. 48. Sull'identificazione Iacco-Dioniso cfr. Erodoto, *Storie*, VIII, 65; Ovidio, *Metamorfosi*, VI, v. 15 che lo dice «figlio della folgore» (VI, v. 12); *Inni orfici, cit.*, XLIII e XLIX.

²²⁴ Sul rapporto fuoco-vino-Dioniso si veda l'ampio studio di R. Triomphe, *Prométhée et Dionysos ou La Grèce à la lueur des torches*, Strasbourg 1992, in part. pp. 193 ss.

²²⁵ J. J. Bachofen, *Il simbolismo...*, *cit.*, p. 205.

²²⁶ L. Luzzato - R. Pompas, *op. cit.*, pp. 237 ss. Cfr. anche J.-P. Bayard, *op. cit.*, p. 104; F. Portal, *op. cit.*, p. 72.

²²⁷ L. Luzzato - R. Pompas, *op. cit.*, p. 237.

²²⁸ M. Pastoureaux, *L'Etoffe du diable. Une histoire des rayures et des tissus rayés*, Paris 1991, p. 20; cfr. anche Id., *Coleurs, images, symboles. Etudes d'histoire et d'anthropologie*, Paris 1986; Id., *Figures et couleurs. Etudes sur la symbolique et la sensibilité médiévales*, Paris 1986.

²²⁹ Cfr. *Es. XXVI*, 31 e *XXVIII*, 4 ss.

²³⁰ Cfr. L. Luzzato - R. Pompas, *op. cit.*, p. 238.

²³¹ *Ibidem*, p. 243.

²³² F. Portal, *op. cit.*, p. 75.

²³³ Giustiniano, *Cod. lib.*, IV, X.

²³⁴ J.-P. Bayard, *op. cit.*, p. 111.

²³⁵ M. Panza in *Ballate magiche svedesi*, Milano - Trento 1999, p. 114 nota 19 e p. 144. Cfr. P. Cross, *Motif Index of Early Irish Literature*, Bloomington 1952, Z. 131. 2.

²³⁶ Cfr. A. Planche, *Le blason de couleurs de Sicille*, in «L'Ethnographie», t. LXXX, Paris 1984, 92-94, pp. 255-268.

²³⁷ D. Zahan, *op. cit.*, p. 39.

²³⁸ Cfr. *ibidem*, p. 85 ss.; 151 ss.; C. Lévi-Straus, *Il crudo e il cotto, op. cit.*

²³⁹ *Ibidem*, p. 152; il crudo è invece messo in relazione con il verde.

²⁴⁰ *Oracoli...*, *cit.*. Cfr. fr. 58 e 59. Sul culto del fuoco negli *Oracoli caldaici* vedi E. R. Dodds, *I Greci e l'Irrazionale*, Firenze 1997 (ed. or. 1951), pp. 338-339 e note, p. 367.

²⁴¹ *Frammenti orfici*, a cura di G. Arrighetti, Milano 1989. Cfr. A. Bottini, *Archeologia della salvezza. L'escatologia greca nelle testimonianze archeologiche*, Milano 1992, p. 36.

²⁴² *Frammenti orfici, cit.*, fr. 22. Cfr. fr. 151 e 152. Egli è tale perché ha divorato il suo progenitore Fanes la prima luce, appropriandosi del suo potere (cfr. fr. 122 e 150).

²⁴³ *Inni orfici, cit.* VIII, 11-12.

²⁴⁴ *Sole*, p. 572, in *Enciclopedia delle religioni*, diretta da M. Eliade, vol. 4, *cit.*, pp. 573-585. Cfr. D. M. Cosi, *La luce nell'antropologia culturale e nella storia delle religioni*, relazione tenuta al Convegno di Studi «I lumi degli Alberici e la presenza della luce nel miracolo cristiano» (Montemarciano, 7/12/1996).

²⁴⁵ M. Green, *op. cit.*, *passim*.

²⁴⁶ R. Peroni, *Introduzione alla protostoria italiana*, Roma-Bari 1994, pp. 306-308. «Inserite in questo contesto, disposte in coppie o in serie, isolate, le figurazioni ornitomorfe hanno un ruolo estremamente rilevante nella simbologia protostorica. Sembra ragionevole pensare che già allora il significato fosse quello, poi ben noto nella mitologia e nella religiosità classica, di tramite tra l'uomo e la sfera divina. Se ne deve desumere che quest'ultima venisse collocata nell'ambito celeste e atmosferico, o comunque verso l'alto» (cfr. *Ibidem*, p. 308)

²⁴⁷ Cfr. H. Gaidoz, *Le dieu gaulois du soleil et le symbolisme de la roue*, *cit.*; Id., *Le Dieu Gaulois du soleil*, in «Revue archéologique», 1885, pp. 179-203; R. Guénon, *Simboli...*, *cit.*; M. Green, *op. cit.*, in part. alle pp. 35-55.

²⁴⁸ Cfr. C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, Milano 1966 (ed. or. Paris 1958), *passim*.

²⁴⁹ M. Green, *op. cit.*, pp. 18-19. Nell'antico Egitto la vita fluisce in forma di luce dal sole o come seme dal fallo di un dio creatore (cfr. E. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, New York 1956, 13 voll., V vol., pp. 16 ss. e figg. 154 ss.; E. Hornung, *Akhenaton. La religione della luce nell'antico Egitto*, trad. it. Roma 1998, *passim*; M. Lurker, *Dizionario dei simboli e delle divinità egizie*, *cit.*, pp. 76, 79, 161-163). Sul rapporto sole-fiamma-fallo/scintillasperma in India: A. K. Coomaraswamy, «Le corps parsemé d'yeux», in Id., *Il grande brivido. Saggi di simbolica e arte*, Milano 1987 (ed. or. 1977), pp. 317-321 e note; in Grecia e a Roma M. Delcourt, *Héphaïstos...*, *cit.*, pp. 215 ss. Cfr. anche *infra*, leggende di Caeculus, Servio Tullio, etc. Il fuoco è inteso come seme vitale, liquido seminale in quanto emanazione del sole-principio di vita. Osserva Eliade che la connaturalità tra natura divina, sole, luce e spirito o energia creativa operante a tutti i livelli cosmici, che si ritrova in numerose mitologie e teologie, è già presente in periodo vedico (Cfr. M. Eliade, *Spirito...*, *cit.*, da cui sono tratte le citazioni seguenti). I *Brāhmana* considerano in maniera esplicita il *semen virile* un'epifania solare: «Quando il padre umano lo emette come seme nel grembo materno, è realmente il Sole a emetterlo come seme nel grembo materno» (*Jaiminīya Upanishad Brāhmana* III, 10, 4-5); «la luce è il potere procreativo» (*Satapatha Brāhmana* VIII 7, 1, 16). La *Chāndogya Upanishad* (III, 17, 7) connette il «seme primevo» con la «luce suprema» e, in definitiva, con il sole: «Poi vedono la luce mattutina del seme antico, che arde al di là del cielo. Dalle tenebre vedendo tutt'attorno la luce superiore, al dio tra gli dèi siamo andati, al Sole, alla luce suprema - alla suprema luce» (trad. it. C. della Casa, Torino 1976)

²⁵⁰ *Ibidem*, pp. 15-17.

²⁵¹ II, 1, 15 e III, 14, 4. Cfr. L. Renou, *La Poésie religieuse de l'Inde Antique*, Paris 1942, pp. 45-46.

²⁵² Cfr. E. Goblet d'Alviella, *op. cit.*, pp. 73 ss.; A. Kuhn, *op. cit.*; P. Saintyves, *Le renouvellement du feu sacré*, parte II, pp. 1-2 e 10 ss., in «Revue des Traditions Populaires», XXVIII janvier 1913, tome 28, 1, pp. 1-18; G. Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 44 ss.; J. G. Frazer, *Miti...*, *cit.*; Id., *Appendice III. Miti sull'origine del fuoco*, *cit.*; R. Pettazzoni, *Miti e leggende...*, *cit.*

²⁵³ J. Rhys Bram, *Sole*, in *Enciclopedia delle religioni*, diretta da M. Eliade, vol. 4, *cit.*, pp. 573-585.

²⁵⁴ A. Seppilli, *Poesia e magia*, Torino 1962, p. 211.

²⁵⁵ Allo stesso ordine d'idee, all'associazione cioè vita calore, fa probabilmente riferimento la rappresentazione dell'anima come fiamma che protende le sue lingue verso l'alto (cfr. E. Goblet d'Alviella, *op. cit.*, p. 31 e p. 42)

²⁵⁶ *Mal.* 3, 21; *Lc.* 1, 78. Cfr. *Is.* 8, 23 - 9,1.

²⁵⁷ J. Ferguson, *Le religioni nell'impero romano*, Roma-Bari 1989 (ed. or. London 1970), pp. 209-211.

²⁵⁸ Cit. in S. Bertelli, *op. cit.*, p. 132.

²⁵⁹ Cit. in E. Rees, *Simboli cristiani e antiche radici*, Cinisello Balsamo (Mi) 1994 (ed. or. 1992), p. 121.

²⁶⁰ *Adversus Valentinianos*, cit. in S. Bertelli, *op. cit.*, p. 132.

²⁶¹ *In librum iudicum homilia*, cit. in S. Bertelli, *op. cit.*, p. 132.

²⁶² R. Farina, *op. cit.*, p. 88.

²⁶³ C. G. Jung, *Simboli della trasformazione*, *cit.*, pp. 112-113.

²⁶⁴ *Oratio VI. Peri astronómon*, cit. in C. G. Jung, *Simboli della trasformazione*, *cit.*, p. 113.

²⁶⁵ Tertulliano *Apologetico* XVI, 9-11 (trad. it. A. Resta Barrile, Bologna 1992). Cfr. E. Rees, *op. cit.*, p. 125-126.

²⁶⁶ *Tractatus in Iohannis Evangelium*, 34, 2, in Migne, P. L., vol. 35, cit. in C. G. Jung, *Simboli della trasformazione*, *cit.*, p. 113.

²⁶⁷ M. Abeghian, *Der armenische Volksglaube*, Lipsia 1899, p. 43, cit. in C. G. Jung, *Simboli della trasformazione*, *cit.*, p. 114. Nell'arte egizia, e non solo in quella, i raggi solari sono rappresentati non di rado in forma di arti, piedi e mani, umani (cfr. R. Pierantoni, *op. cit.*, *passim*). Analogo simbolismo si ritrova nel mondo vedico (cfr. A. K. Coomaraswamy, «*Svayamātrmnā*». *Janua Coeli*, in Id. *Il grande brivido... cit.*, p. 481, nota 35) e in Europa antica (M. Green, *op. cit.*, pp. 47-48).

²⁶⁸ *Apolytikion* per la festa bizantina della Natività della Madre di Dio, cit. in G. Passarelli, *Icone delle dodici grandi feste bizantine*, Milano 2000, p. 37.

²⁶⁹ *Apolytikion* per la festa bizantina del Natale del Signore, cit. in G. Passarelli, *Icone delle dodici grandi feste bizantine*, Milano 2000, p. 97.

²⁷⁰ *Kontàkion* per la festa bizantina della Epifania, cit. in G. Passarelli, *Icone delle dodici grandi feste bizantine*, Milano 2000, p. 125.

²⁷¹ *Op. cit.*, p. 307.

²⁷² A. Piganiol, *Essais sur les origines de Rome*, Paris 1917, p. 87.

²⁷³ *Ibidem*, p. 96. È significativo il motivo decorativo della «barca solare» si trovi associato al diffondersi delle pratiche incineratorie a partire dalla tarda età del bronzo (A. Guidi, *Preistoria della complessità sociale*, Roma-Bari 2000, p. 47)

²⁷⁴ E. Rodhe, *Psiche I. Il culto delle anime presso i Greci*, Roma-Bari 1989 (ed. or. 1890-1894), pp. 24-28.

²⁷⁵ *Ibidem*, pp. 31-33.

²⁷⁶ E. Rhode, *Psiche II. Fede nell'immortalità presso i Greci*, Roma-Bari 1989 (ed. or. 1890-1894), pp. 432-433. Cfr. E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 163 nota 1.

²⁷⁷ *Iliade*, XXIII, 108-259. Cfr. VII, 77-86, XVIII, 346-353 e XXIV, 787 ss.; *Odissea* XI, 31 e XXIV, 44-46 (cfr. L. Graz, *Le feu dans "l'Iliade" et "l'Odyssée"*, Paris 1965)

²⁷⁸ Cfr. J. Ferguson, *Fra gli dei dell'Olimpo. Un'indagine archeologica sulla religione della Grecia antica*, Roma-Bari 1991 (ed. or. London and New York 1989), pp. 145-161; B. D'Agostino, *Le necropoli e i rituali della morte*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società. 2. Una storia greca - I. Formazione*, Torino 1996, pp. 435-470; A. Pontrandolfo, *Le necropoli e i riti funerari*, in E. Greco (a cura di), *La città greca antica. Istituzioni, società e forme urbane*, Roma 1999, pp. 55-81.

²⁷⁹ M. Menichetti, *Archeologia del potere. Re, immagini e miti a Roma e in Etruria in età arcaica*, Milano 1994, pp. 16-17; A. Bottini, *op. cit.*, pp. 101 e 137. Cfr. Id., pp. 27-51 per il tumulo del «timpone grande» di Turi e relativo rituale funerario e pp. 126-128 per le sepolture della necropoli di Farsalo in Tessaglia.

²⁸⁰ A. Carandini, *op. cit.*, p. 134 nota 29.

²⁸¹ Cit. in G. Jones, *I Vichinghi*, Roma 1978, ed. or. 1973 II, p. 449.

²⁸² R. B. Onians, *op. cit.*, pp. 307 ss. e pp. 578 ss. A tale proposito va ricordato il «raoro ma non del tutto inusuale» rituale della semicremazione (A. Bottini, *op. cit.*, p. 48). Questo comportamento può essere considerato come una evoluzione dei riti incineratori propri degli ambienti iniziatici per i quali il corpo è prigioniero e tomba di un'anima immortale che «ha le sue ra-

dici nell'etere» (*Frammenti orfici*, cit., fr. 199) e che in quanto tale è destinata a ricongiungersi al principio creatore (cfr. *ibidem*, fr. 7, 9, 200 e 201. Cfr. *Oracoli caldaici*, cit., fr. 96, 97, 115, 122, 143). In Empedocle troviamo chiaramente espressa una diffusa concezione del V sec. a.C., e cioè che la *psyche* in quanto calore vitale fosse destinata alla morte ad essere riassorbita nell'elemento igneo originario da cui era derivata (cfr. E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 200 e nota 2).

²⁸³ R. Hertz, *Sulla rappresentazione collettiva della morte*, trad. it. Roma 1978, p. 53. «Tra la cremazione e i diversi modi di sepoltura provvisoria, esiste una differenza di tempi e modi, ma non di sostanza» (*idem*)

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 51.

²⁸⁵ *Ibidem*, p. 53.

²⁸⁶ *Idem*.

²⁸⁷ J. D. Bernal, *op. cit.*, p. 74.

²⁸⁸ A. Van Gennep, *I riti di passaggio*, Torino 1981 (ed. or. Paris 1909), p. 132.

²⁸⁹ Cfr. E. Bendann, *Death Customs*, London 1930, pp. 11, 50, 273.

²⁹⁰ *Op. cit.*, pp. 308-309. Cfr. P. Wernert, *op. cit.*; R. B. Onians, *op. cit.*, pp. 578-583.

²⁹¹ *Ibidem*, p. 304.

²⁹² C. Malamoud, *op. cit.*, p. 63. Non va in proposito dimenticata l'usanza di accompagnare il defunto con altre vittime animali o umane. Per il rogo di Patroclo, Achille e i suoi compagni si recano sull'Ida a raccogliere la legna e poi sulla pira uccidono numerose pecore, quattro cavalli, due cani e dodici prigionieri troiani (*Iliade*, XXIII, 108-259). Dalle osservazioni di Rohde sulle pratiche omeriche e dalla diffusione di usanze analoghe in altre aree ed epoche, si potrebbe pensare che le vittime sacrificate sui roghi avessero una funzione di sostegno per le anime dei defunti. Va detto tuttavia che i sacrifici di vittime lasciate interamente consumare sul rogo possono essere anche letti come atti rivolti a ingraziarsi le divinità inferie.

²⁹³ *Rigveda*, X, 16, 5 cit. in C. Malamoud, *op. cit.*, p. 63, nota 5.

²⁹⁴ *Aitareya-brāhmana* IV, 21 cit. in A. K. Coomaraswamy, «*Svayamātrnā*»: ..., cit., p. 449 in *Id.*, *Il grande brivido*..., cit., pp. 443-495. Cfr. R. Hertz, *op. cit.*, p. 103, n. 95.

²⁹⁵ A. K. Coomaraswamy, «*Svayamātrnā*»: ..., cit., pp. 447-448.

²⁹⁶ H. Kern, *Histoire du bouddhisme dans l'Inde*, 2 voll., Parigi 1901-1903, I vol., p. 69, cit. in M. Eliade, *Spirito*..., cit., pp. 110-111.

²⁹⁷ H. Kern, *op. cit.*, p. 295, cit. in M. Eliade, *Spirito*..., cit., pp. 110-111.

²⁹⁸ Cfr. C. Malamoud, *op. cit.*, pp. 63-71.

²⁹⁹ M. Piantelli, *op. cit.*, p. 59. Cfr. *Oracoli*..., cit. in particolare fr. 29, 42, 57, 123.

³⁰⁰ *Frammenti orfici*, cit., fr. 22. A questo può accostarsi un verso dell'*Inno a Zeus* conservato da Eusebio (*Præp. Evang.* III 9) e Stobeo (*Eclog.* I 23): «*Zeus respiro di tutti i viventi*» (cit. in *Inni orfici*, a cura di G. Faggini, nota all'inno LXVI).

³⁰¹ *Idem*.

³⁰² A. Seppilli, *op. cit.*, p. 218 (cfr. I. 4)

³⁰³ *Le festin d'immortalité. Étude de mythologie comparée indo-européenne*, Annales du Musée Guimet - Bibliothèque d'Études, tome XXXIV, Paris 1924, p. 93.

³⁰⁴ Erodoto, *Storie* II, 73; Artemidoro, *Il libro dei sogni*, IV, 47; Nonno, *Dionisiaca*, 40, 398; Plinio, *Storia naturale*, X, 3-5; Ovidio, *Metamorfosi*, XV 391-417; Tacito, *Annali*, VI, 28. Cfr. M. Hubaux - J. Leroy, *Le mythe du Phénix dans les littératures grecque et latine*, Bibliothèque de la faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, Paris-Liège 1939. Per la fortuna del mito in epoca medievale si veda F. Zambon, *Il mito della fenice nella poesia romanza del medioevo*, in *Id.*, *L'alfabeto simbolico degli animali*, Milano-Trento 2001, pp. 213-241.

³⁰⁵ Cfr. R. T. Rundle Clark, *Mito e simbolo nell'antico Egitto*, Milano 1997 (ed. or. London 1959), pp. 238-241; B. de Rachewiltz, *Il libro dei Morti degli antichi egizi*, Roma 1986, in part. pp. XVII, 1-2 e 10-11; XLIII; XXII.

³⁰⁶ «*Era la mezzanotte silente nel placido sonno, / quando la dea si prese Tritòlema nel grembo, / l'accarezzò con la mano tre volte dicendo tre versi, / che non può riferire la bocca d'un mortale; / sul focolare il corpo coprì del bambino con calda / cinigia, perché il fuoco ne purgò il mortal peso*» (Ovidio, *Fasti*, IV, 502-560, trad. it. F. Bernini, Bologna 1983). Cfr. Apollodoro, *Biblioteca*, I, 5, 1; *Inni omerici*, II, 233-240; Igino, *Fabulae*, 147. Cfr. J. G. Frazer, *Commento*..., cit., p. 479 e note; G. Guidorizzi, *Commento*, in Igino, *Miti*, a cura di G. Guidorizzi, nota 555, pp. 364-365, Milano 2000.

³⁰⁷ «*Quando Teti generò un figlio a Peleo, volendolo rendere immortale lo poneva dentro il fuoco, di notte, di nascosto dal marito e così distruggeva quanto in lui era di mortale e gli proveniva dal padre, mentre di giorno lo ungeva con ambrosia. Ma Peleo la spiò e quando vide il bambino che si dimenava tra le fiamme lanciò un grido: così Teti, a cui era stato impedito di compiere la sua opera, abbandonò il bambino per tornare tra le Nereidi*» (Apollodoro, *Biblioteca*, III, 13, 6). La stessa storia è riportata, per restare in Grecia, da Apollonio Rodio: «*Essa bruciava alla fiamma del fuoco le carni / mortali in piena notte: poi, durante il giorno / ungeva d'ambrosia il tenero corpo, perché divenisse / immortale e gli stesse lontana l'odiosa vecchiaia*» (*Argonautiche* 4, 869-872, trad. it. G. Paduano, Milano 1986)

³⁰⁸ Plutarco, *De Iside et Osiride*, 16.

³⁰⁹ Cfr. G. Dumézil (a cura di), *Il libro degli Eroi*, Milano 1996 (ed. or. 1965), pp. 59-60 e 190-191. Cfr. A. Buttitta, *Una morte senza resurrezione*, in *Id.*, *Dei segni e dei miti*..., cit., pp. 196-205.

³¹⁰ Apollodoro, *Biblioteca*, II, 7, 7. Si vedano anche Sofocle, *Trachinie*, 1191 ss.; Diodoro Siculo, *Biblioteca storica*, IV, 38, 3-8; Ovidio, *Metamorfosi*, IX 229-256. Frazer riporta un passo dell'*India* di Al Biruni che ricorda come nel suo commentario agli apotelemi di Ippocrate, Galeno dica: «*È generalmente riconosciuto che Asclepio fu portato al cielo in una colonna di fuoco e lo stesso è detto di Dionisio, Eracle e altri che si adoperarono a beneficio dell'umanità. Si dice che Dio fece questo per distruggere la loro parte mortale e terrestre con il fuoco e poi attirare a sé la loro parte immortale e trasferirne in cielo le anime*» (cit. *Note al libro secondo*, in Apollodoro, *Biblioteca*, con il *Commento* di J. G. Frazer, cit., nota 235, p. 272)

³¹¹ G. S. Kirk, *La natura dei miti greci*, Roma-Bari 1993 (ed. or. 1974), p. 209. Luciano sostiene che nell'ottenere l'immortalità nel rogo del monte Eta l'elemento umano che Eracle aveva ereditato dalla madre fu purgato attraverso le fiamme mentre quello divino ascese puro nell'Olimpo (*Hermot.* 7). Sul trattamento dei cadaveri e i roghi funebri degli eroi cfr. J.-P. Vernant, *L'individuo, la morte, l'amore. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris 1989, pp. 71-72; J. Goudsblom, *op. cit.*, p. 73-74; W. Burkert, *I Greci*, cit., vol. II, pp. 280-1; J. Cuiseinier, *Fuegos rituales en los balcanes: Técnica y simbolismo*, pp. 215-217, in J. A. González Alcántud - M. J. Buxó Rey, pp. 215-239. Sul fuoco come strumento di purificazione in Grecia si veda G. Durand, *op. cit.*, pp. 171 ss.; W. Burkert, *I Greci*, cit., vol. I, pp. 90-95 e 112-116.

³¹² *Fasti*, IX, vv. 250-253.

³¹³ Cfr. M. P. Nilsson, *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*, Berkeley 1932, p. 205.

³¹⁴ Cfr. G. S. Kirk, *op. cit.*, p. 220. A favore della tesi eziologica è Burkert che scrive: «Un'altra festa del fuoco aveva luogo sulla sommità del monte Oita in onore di Eracle; essa comprendeva anche il sacrificio del toro e alcune competizioni agonistiche. La festa passava per ricordo dell'orribile morte di Eracle, che proprio in questo luogo si dette fuoco; sicuramente il mito ha ripreso i suoi tratti essenziali dal rituale» (*I Greci*, cit., vol. I, p. 93). Ad avviso di Graves, invece, la cerimonia dell'Eta e in particolare il rogo delle statuette indicano che «su questo monte il re sacro continuò per secoli a essere bruciato in effigie quando ormai non lo si bruciava più in carne ed ossa. Rami di quercia erano richiesti per i falò di mezza estate, e rami d'oleastro per i falò dell'Anno Nuovo, quando il re iniziava il suo regno scacciando gli spiriti maligni dell'anno vecchio» (*I miti greci*, Milano 1988, ed. or. 1955, p. 524). Cfr. anche M. Delcourt, *L'oracolo di Delfi*, Genova 1990 (ed. or. 1981), p. 166.

³¹⁵ Osserva Delcourt «La prova attraverso il tuffo o attraverso il fuoco significa morte e resurrezione sotto una forma più alta e più grande, come lo provano la sopravvivenza di Achille nelle Isole dei Fortunati e l'accesso di Eracle all'Olimpo. Il festeggiamento in cui Melquart riprenderà nuova vita, con l'aiuto del fuoco si chiama ancora risveglio» (*L'oracolo...*, cit., p. 166). Sui rapporti tra Ercole e Melquart si veda C. e G.-Ch. Picard, *Hercule et Melquart*, in M. Renard - R. Schilling, *Hommages à Jean Bayet*, Bruxelles-Berchem 1964, pp. 569-578.

³¹⁶ A. Piganiol, *op. cit.*, Paris 1917, p. 101. Sugli eroi solari si veda tra l'altro J. Campbell, *L'eroe dai mille volti*, Milano 1984 II (ed. or. 1968).

³¹⁷ Joseph. Ant., 8, 5, 3 cit. in A. Seppilli, *op. cit.*, p. 218. Simili cerimonie avevano luogo a Tarso e Hierapoli (cfr. M.-C. Edsman, *Ignis divinus...*, cit., p. 14).

³¹⁸ *Sur l'Hercule assyrien et phénicien, considéré dans ses rapports avec l'Hercule grec, principalement à l'aide des monuments figurés*, «Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», vol. XVII, Paris 1848, parte II, pp. 25-26. Sul dio che muore e rinasce cfr. H. Frankfort, *Il dio che muore. Mito e cultura nel mondo classico*, trad. it. Firenze 1992.

³¹⁹ *Ibidem*, p. 30.

³²⁰ *Ibidem*, p. 31.

³²¹ Cfr. W. Burkert, *Mito e rituale in Grecia. Struttura e storia*, Roma-Bari 1991 (ed. or. 1979), p. 156.

³²² La mitica terra degli Iperborei è, per i Greci, qualcosa di analogo alle Isole dei Beati, luogo dove gli uomini favoriti dagli dèi continuano a vivere invece di morire. Essi vanno in questa terra invece che nell'Ade e ivi vivono vita eterna in beatitudine. Così Pindaro sulla terra degli Iperborei: «Per ogni dove danzano le vergini e c'è il suono delle cetre e lo strepito dei flauti, e con l'aureo alloro nelle chiome gioiscono nei conviti. Né malattie né funesta vecchiaia si mescola a quella sacra stirpe, ma privi di fatiche e di battaglie, la loro esistenza è sottratta a Nemesi» (*Pitica*, X, 38 ss.)

³²³ *Epinici*, III, 24-67 (trad. it. E. Mandruzzato, Milano 1994). Una diversa versione della vicenda, che si conclude comunque con l'intervento salvatore di Apollo, è riportata da Erodoto (*Storie*, I, 86-87). Cfr. G. S. Kirk, *op. cit.*, pp. 178-179.

³²⁴ *Storie*, VII, 167, 1 (trad. it. F. Bevilacqua, Torino 1996)

³²⁵ G. Bachelard, *La psicoanalisi...*, cit., pp. 141-143. Cfr. Id., *Poetica del fuoco. Frammenti di un lavoro incompiuto*, Como 1990 (ed. or. 1988), pp. 113 ss.

³²⁶ Virgilio, *Georgiche* lib. I, 84 ss.

³²⁷ G. Durand, *op. cit.*, p. 334.

³²⁸ M. Eliade, *Trattato...*, cit., pp. 324-325.

³²⁹ E. Harding, *Les Mystères de la femme*, Paris 1953, p. 143.

³³⁰ J.-P. Vernant, *Il mito di Prometeo in Esiodo*, cit., p. 82. Cfr. Esiodo, *Theogonia*, 563-564; G. Charachidzé, *Prometeo...*, cit., pp. 211-212.

³³¹ G. S. Kirk, *op. cit.*, p. 143.

³³² Questi materiali sono discussi criticamente in C.-M. Edsman, *Ignis divinus...*, cit., in particolare alle pp. 11-27.

³³³ Tema diffuso nella letteratura folklorica europea è quello degli sponsali tra un giovane uomo e una principessa. Il passaggio attraverso il fuoco dona all'eroe una natura sovrumana che gli consente di unirsi in matrimonio con la donna che già possiede tale natura (cfr. C.-M. Edsman, *Ignis divinus...*, cit., pp. 132 ss.). Per la Sicilia si veda la fiaba *Lu cavaddu 'nfatatu* riportata da Pi-trè (*Fiabe, novelle...*, cit., vol. I, XXXIV). Nel *Râmâyana*, si ritrovano dei passaggi che richiamano la morte volontaria sul rogo come mezzo per ottenere una forma celeste e per conseguenza l'accesso all'empireo (III, 5, 37-41; III, 74, 33-34). «Le leggende - osserva Delcourt - ci invitano a distinguere due procedimenti di apoteosi tramite il fuoco, quello in cui la rinascita si compie attraverso la fiamma (Eracle, Demofonte, Achille, la Fenice) e quello che risulta da una permanenza all'interno di un braciere (Pelope, Esone, Dioniso-Zagreus)» (*L'oracolo...*, cit., p. 166)

³³⁴ A. Seppilli, *op. cit.*, p. 220.

³³⁵ *Ibidem*, p. 223.

³³⁶ D. Sabbatucci, *La religione di Roma antica: dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milano 1988, pp. 128-132.

³³⁷ Da una glossa di Festo veniamo a sapere che fuochi venivano accesi in onore di Stata, entità femminile associata a Vulcano: «Una statua di Stata Mater era onorata sul Foro, dopo che Silla l'aveva fatto lastricare, affinché le pietre non fossero rovinate dai fuochi che qui venivano accesi in gran numero durante la notte. Molti Romani portarono in seguito il culto di questa dea nei rispettivi quartieri» (Festo p. 416 F¹ = 411 F² cit. in G. Dumézil, *Feste romane*, Genova 1989, ed. or. 1976, p. 67)

³³⁸ Ovidio, *Fasti*, 4, 721-862; Dionigi d'Alicarnasso, *Ant. Rom.*, I, 88, 3; Plutarco, *Romulo*, 2, 1-2; Plutarco, *Quaestiones romanae*, 97.

³³⁹ Sull'identità della dea, protettrice delle greggi, si veda G. Dumézil, *Idee romane*, Genova 1987 (ed. or. 1969), pp. 257-268. L'autore ritiene che sia caratteristica delle religioni agrarie la ripetizione di feste dello stesso tipo o consacrate alla stessa divinità. Tale principio Greimas ritiene possa ritrovarsi nelle feste dedicate alla divinità del fuoco lituana cfr. J. Greimas, *Vulcanus Jagaubis, dio del fuoco*, in «Uomo e Cultura», XXI-XXII (1988-1989), 41-44, pp. 85-113.

³⁴⁰ G. Dumézil, *La religione romana arcaica*, Milano 1977 (ed. or. 1974), pp. 335-336. Cfr. Ovidio, *Fasti*, IV, 760-775.

³⁴¹ Cfr. G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, Monaco 1912, pp. 199-201.

³⁴² J. Bayet, *La religione romana. Storia politica e psicologica*, Torino 1992 (ed. or. 1957), p. 85.

³⁴³ Cfr. J. De Vries, *I Celti*, Milano 1982 (ed. or. 1961), pp. 281-282; F. Le Roux, *La religione dei Celti*, pp. 128-129, in H.-Ch. Puech (a cura di), *Le religioni dell'Europa centrale pre-cristiana*, trad. it. Roma Bari 1988, pp. 95-152. Cfr. J. A. MacCulloch, *La religione degli antichi Celti*, Vicenza 1998 (ed. or. 1911), in part. pp. 262-265.

³⁴⁴ S. Czarnowski, *Le culte des Héros et ses conditions sociales. Saint Patrick: Héros nationale de l'Irlande*, Préface de H. Hubert, pp. I-XCIV, New York 1975 (ed. or. 1919), p. 115, 2.

³⁴⁵ Cfr. J. G. Frazer, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Torino 1973 II ed., (ed. or. 1922), 2 voll., vol. II, pp. 943-987.

³⁴⁶ Cfr. I. E. Buttitta, *Le fiamme dei santi...*, cit., *passim*; Id., *Fiamme di vita...*, cit., *passim*. Simili comportamenti sono attestati in tutta Italia. Non di rado i falò vengono benedetti dal sacerdote: P. Donatangelo Lupinetti riporta una interessantissima orazione preliminare alla benedizione del fuoco sacro tratta dal *formulario farese (Sant'Antonio abate. Storia e leggenda. Tradizioni e canti popolari abruzzesi*, Lanciano 1960, pp. 52-53). Sull'uso della benedizione del fuoco il sabato santo o per San Giovanni Battista cfr. J. Delumeau, *Rassicurare e proteggere*, Milano 1992 (ed. a. 1989), pp. 44-45. È qui solo il caso di ricordare una leggenda relativa a Sant'Antonio che lo vede rubare il fuoco agli inferi. Questo motivo ha condotto alcuni studiosi a istituire una relazione tra il Santo e Efesto (la fucina di Efesto è infatti collocata presso l'Etna o le Lipari, cioè presso vulcani considerati tradizionalmente bocche dell'Inferno: cfr. I. E. Buttitta, *Adivinar el viento. Emisiones volcánicas y metereología en las islas Eolias*, in J. A. González Alcantud - C. Liscas y metereología en las *El aire. Mitos, ritos y realidades*, Barcelona 1999, pp. 35-59) o una sorta di Prometeo cristianizzato. Tutta la questione è riassunta da Maticetov (*Il furto del fuoco in Rezia, in Sardegna e nel mito prometeico*, in «Studi in onore di Carmelina Naselli», vol. I, Catania 1968, pp. 179 ss.).

³⁴⁷ E. De Martino, *Il mondo magico*, Torino 1973, p. 67.

³⁴⁸ Cfr. O. Leroy, *Les hommes salamandres*, Paris 1931; P. G. Brewster, *Fire-walking in India and Fidji*, in «Zeitschrift für Ethnologie», vol. 87, quad. 1, Braunschweig 1962; N. de Hoyos Sancho, *La costumbre de caminar sobre el fuego*, in «Congresso International de Ethno-

grafia», 1963 Santa Tirso, 3 voll., pp. 305-316. E. De Martino, *Il mondo...*, cit., pp. 29-35 e note; M. Eliade, *Miti, sogni...*, cit., p. 109; G. Kraujkopf - A. W. Macdonald, *Maîtres et possédés: les rites et l'ordre social chez le Tharu (Népal)*, Paris 1989; P. A. Riffard, *L'ésotérisme thaïtien*, in «Bulletin de la Société des Etudes Océaniques», XX (1988), 243, pp. 7-20; Cfr. anche E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 327 e nota, p. 364 e nota 3.

³⁴⁹ Su questo rito si vedano: C. A. Romaos, *Cultes populaires de la Thrace. Les Anástenaria*, Atene 1949; G. Rossi-Taibbi, *Sopravvivenze di riti dionisiaci nella Tracia orientale greca. Le Anastenaria*, in «Annali del Museo Pitagorico», II-IV (1951-1953), pp. 77-104; F. Schott-Billman, *Danse, Mystique et Psychanalyse. Marche sur le feu en Grèce moderne*, Paris 1987; Y. De Sike, *Anastenaria: de la fête à l'extase en Grèce-Un théâtre d'ombres*, in «Autrement-Hors Série», 39, 1989, pp. 140-144.

³⁵⁰ Cfr. G. M. Foster, *The Fire Walkers of San Pedro Manrique, Soria, Spain*, in «Journal of American Folklore», vol. 68, 1955, reprint New York 1964, pp. 325-340; J. Caro Baroja, *La estación de amor. Fiestas populares de mayo a san Juan*, Madrid 1979, p. 149; P. Bartoli, *Firewalkers de l'Europe de l'ouest. Expérience du corps et quête de sens*, in «Europaea», II (1996), 2, pp. 61-84.

³⁵¹ Virgilio, *Eneide XI*, 785-790. Cfr. Servio, *Ad Aeneid.*, XI, 787.

³⁵² *Pun.*, V, 175-178.

³⁵³ *Storia naturale*, VII, 19. Sul rito si veda W. F. Otto, *Hirpi Sorani*, in K. Pauly - G. Wissowa, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1913, coll. 1933-1935.

³⁵⁴ J. G. Frazer, *Commento*, cit., p. 481.

³⁵⁵ Maimonide cit. in J. G. Frazer, *Commento*, cit., p. 483. Cfr. J. Campbell, *Mitologia...*, cit., p. 122.

³⁵⁶ *Des Gervasius von Tilbury Otia Imperialia*, Hannover 1856, p. 31 cit. in A. Varvaro (*Apparizioni fantastiche. Tradizioni folkloriche e letteratura nel Medioevo: Walter Map*, Bologna 1994, p. 122), che osserva in proposito: «La funzione della luce accanto alla culla del neonato è chiara, perché la ritroviamo in molte culture e la finalità è sempre quella di tenere lontani dal bimbo demoni e spiriti maligni, in quanto la luce si oppone al male» (pp. 122-123).

³⁵⁷ E. De Martino, *Sud e magia*, Milano 1959, p. 44.

³⁵⁸ N. Borrelli, *Riti tradizionali nella Campania: «il focaraccio»*, p. 72, in «Lares», XIII (1942), 2, pp. 67-75.

³⁵⁹ Sulle credenze relative all'*argia* e sui relativi rituali cfr. C. Gallini, *I rituali dell'argia*, Padova 1967 (sull'uso rituale del forno in part. pp. 199-204) e Id., *La ballerina variopinta. Una festa di guarigione in Sardegna*, Napoli 1988. Cfr. anche F. Alziator, *Folklore sardo*, Cagliari 1957, pp. 244 ss.; E. De Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Milano 1961, pp. 196-198.

³⁶⁰ F. Valla, *Medicina e credenze popolari sarde*, in «Archivio per lo Studio delle Tradizioni Popolari», vol. XIV (1896) cit. in D. Turchi, *Maschere, miti e feste della Sardegna*, Roma 1990, p. 262. A tale pratica accenna anche Gino Bottiglioni (*Vita sarda. Note di folklore, canti e leggende*, Milano 1925, pp. 81-82). Va qui ricordato un detto di Usini che rende esplicita la sacralità di cui in antico erano investiti i forni: «*Chie no at bidu cheia sos furros adonat* (chi non ha visto chiesa adora i forni)» (D. Turchi, *op. cit.*, p. 363). A proposito della sacralità dei forni va ricordato il rituale oracolare di Trofonio in Lebadeia il quale prevedeva che i fedeli che dovevano ricevere la rivelazione mantica discendessero in una stretta grotta «dall'aspetto di un forno per pane» (Pausania, *Periegesi*, IX, 39 cit. in A. Bottini, *op. cit.*, p. 118). Si può ipotizzare che insieme al potere terapeutico del fuoco nei riti che prevedono un contatto con il forno se non l'inserimento al suo interno del paziente si faccia riferimento al nesso ritorno alla terra madre = rinascita (cfr. E. Neuman, *La grande madre. Fenomenologia delle configurazioni femminili dell'inconscio*, Roma 1981, ed. or. 1974, in part. pp. 53 ss.). Non a caso allora in alternativa al forno nella cura dell'*argia* si procede all'interramento del malato. Il forno si configurerebbe dun-

que come utero (all'interno del quale numerosi miti ritengono sia custodito il fuoco).

³⁶¹ J. G. Frazer, *Note al libro primo*, in Apollodoro, *Biblioteca*, con il *Commento* di J. G. Frazer, cit., nota 79, p. 193. Frazer riprende questa notizia da C. Lawson (*Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, Cambridge 1910, p. 208) e in *Appendice* riporta alcune analoghe pratiche nord-europee: «Così, nelle Highlands di Scozia, «è accaduto che, dopo il battesimo, il padre abbia appeso un canestro con pane e formaggio al gancio sopra il fuoco nel mezzo della stanza attorno al quale siede la compagnia; e per tre volte il bambino sia stato passato sopra il fuoco, nel tentativo di rendere vani tutti gli assalti di spiriti maligni o di malocchio» (T. Pennant, *Second Tour in Scotland*, in J. Pinkerton, a cura di, *General Collection of Voyages and Travels*, 17 voll., London, 1808-1814, vol. III, p. 383, N. d. A.). Nelle Ebridi era costume far girare del fuoco attorno ai bambini, tutti i giorni, di mattina e di sera, finché non fossero stati battezzati; del fuoco veniva portato anche intorno alle puerpere finché non fossero state benedette; e questo «cerchio di fuoco era un mezzo effettivo di preservare la madre e il bambino dal potere degli spiriti maligni, che proprio in questi momenti sono pronti per fare danni, talvolta riuscendo a portarsi via il neonato» (M. Martin, *A Description of the Western Islands of Scotland*, in J. Pinkerton, *op. cit.*, vol. III, p. 612, N. d. A.). [...] Talvolta il motivo per cui i bambini venivano posti sul fuoco era differente, come risulta dalle seguenti testimonianze. Nel Nord-Est della Scozia, e in particolare nelle contee di Banff e Aberdeen, «se il neonato piangeva e iniziava a deperire, sorgeva subito il sospetto che potesse trattarsi di un «bimbo scambiato dalle fate», e veniva messa in atto la prova del fuoco. Il focolare veniva ricoperto di torba e quando il fuoco era ben vivo il bimbo che si sospettava scambiato vi era posto davanti, lontano quel tanto che bastava per non farlo scottare, oppure veniva sospeso sopra il fuoco in un canestro. Se si trattava di un bambino scambiato, sarebbe fuggito dal camino, pronunciando parole ingiuriose mentre spariva» (W. Gregor, *Notes on the Folk-Lore of the North-East of Scotland*, London 1881, pp. 8 ss., N. d. A.)» (*Appendice III. Miti sull'origine del fuoco*, cit., pp. 481-482). Durand osserva che il signore del fuoco «è spesso dotato del potere di guarire, cicatrizzare, ricostruire attraverso il fuoco ed il forno. Numerose leggende cristiane hanno conservato il duplice aspetto del simbolo della mutilazione, come quella di S. Nicola, di S. Eligio e di S. Pietro» (G. Durand, *op. cit.*, p. 309). Cfr. G. Dumézil, *Le problème des centaures. Étude de mythologie comparée indo-européenne*, Paris 1929, pp. 165 ss. Sull'uso terapeutico del forno in cfr. C. Fabre-Vassas, *L'enfant le four et le cochon*, in «Le monde alpin et rothmanien», X, pp. 155 ss.

³⁶² Sulle virtù terapeutiche e rigeneratrici del forno, della forgia, del focolare cfr. C. Marstrand, *Deux contes irlandais*, Halle 1912; C. M. Edsman, *Le baptême du feu*, Usala 1940; S. D'Onofrio, *La mano...*, cit., pp. 189 ss.

³⁶³ «*Mulier si qua filium suum ponit supra tectum, aut in fornacem pro sanitate februm, unum annum poeniteat*» (X, 14); «*Misisti filium tuum vel filiam super tectum aut super fornacem pro aliqua sanitate?*» (XIX, 5) cit. in C.-M. Edsman, *Ignis divinus...*, cit., p. 77. De Martino ricorda che «nella *Historia Sicula* di Goffredo Malaterra (1604) si legge che durante l'assedio di Palermo da parte di Ruggero e Roberto il Guiscardo, l'esercito normanno accampato presso la città fu vessato dalle tarante, onde fu necessario il ricorso alla pratica del forno tiepido» (*Historia Sicula*, II, XXXVI, cit. in E. De Martino, *La terra...*, cit., p. 229).

³⁶⁴ *Fiabe, novelle e racconti popolari siciliani*, Palermo 1875, vol. III, n. CXXIII. Una fiaba sarda *Don Giuanninu infurradu*, narra di un principe trasformato in volpe a causa di gravi colpe commesse che riacquista il suo primitivo stato dopo essere stato decapitato e informato. Tale genere di storie (che hanno per protagonisti il Signore o San Pietro) dove sono riportati alla giovinezza vecchi decrepiti mettendoli a bollire in pentoloni o informandoli, sono note in altre regioni d'Europa: cfr. G. W. Dasent, *Popular Tales from the Norse*, Edimburgh 1859, «The Master-Smith», pp. 106 ss.; J. e. W. Grimm, *Household Tales*, trad. ingl. di M. Hunt, 2 voll., London 1884, vol. I, n. 81 «Brother Lustig», pp. 312 ss.; W. R. S. Ralston, *Russian Folk-Tales*, London

1873, «The Smith and the Demon», pp. 57 ss.; T. F. Crane, *Italian Popular Tales*, London 1885, «The Lord, St. Peter and the Blacksmith», pp. 188 ss.; G. P. Caprettini et alii, *op. cit.*, p. 190.

³⁶⁵ C.-M. Edsman, *Ignis divinus, le feu comme moyen de rajeunissement et d'immortalité. Comptes, légendes, mythes et rites*, Lund 1949, p. 71.

³⁶⁶ S. D'Onofrio, *La mano di Prometeo*, Lecce 1996, pp. 193-194.

³⁶⁷ Cfr. G. Pitre, *Fiabe e leggende popolari siciliane*, Palermo 1888; Lo Nigro S., *Racconti popolari siciliani. Classificazione e bibliografia*, Firenze 1957, pp. 158-159 e J. Bolte - G. Polivka, *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*, Leipzig 1913-15, 5 voll., vol. III, pp. 195-199. Una brillante analisi di questo racconto è stata condotta da S. D'Onofrio in *Id. La mano...*, *op. cit.*, pp. 189 ss.

³⁶⁸ In questo senso può essere letta la figura del fabbro mastro Marceddu di santa Flavia (Sicilia) fisioterapista tradizionale, noto per la sua capacità di sciogliere ossa e muscoli d'ogni male. Va poi ricordato che a fabbri e maniscalchi è inoltre estesamente riconosciuta in Sicilia la capacità di curare gli animali.

³⁶⁹ Tra l'altro in *Lv.* 18, 21; *II Re*, 23, 10; *Gr.* 7, 31-32 e 19, 3-6; *Is.* 30, 33; *Ez.*, 20, 25-26 e 23, 39. Cfr. De Vaux R., *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Casale Monferrato 1977 III, (ed. or. 1960), pp. 430-432; J. Goudsblom, *op. cit.*, pp. 54-55; M. Gras - P. Rouillard - J. Teixidor, *op. cit.*, pp. 208-213. L'azione di "passare per il fuoco" i bambini ricordata nell'Antico Testamento, potrebbe non implicare una vera e propria immolazione, né un sacrificio sistematico di ambiente o derivazione fenici. La stessa espressione biblica "passare per il fuoco" non è immediatamente riferibile a mettere al rogo e può significare nella stessa *Bibbia*: far lambire dalle fiamme a scopo purificatorio (cfr. *Nm.* 31, 23).

³⁷⁰ M. Gras - P. Rouillard - J. Teixidor, *op. cit.*, pp. 221-222.

³⁷¹ Diodoro Siculo, *Biblioteca storica*, XX, 14, 6; Porfirio, *Sull'astinenza*, 2, 56, I; Plutarco, *Sulla superstizione*, 13; Tertulliano, *Apologeticum*, IX, 2-4. Per una presentazione più estesa delle fonti e per il loro esame critico si vedano: F. Mazza - S. Ribichini - P. Xella (a cura di), *Fonti classiche per la civiltà fenicia e punica. I-Fonti letterarie greche dalle origini alla fine dell'età classica*, Collezione di Studi Fenici, 27, Roma 1988; A. Simonetti, *Sacrifici umani e uccisioni rituali nel mondo fenicio-punico: Il contributo delle fonti letterarie*, in «*Rivista di studi fenici*», 11, 1983, pp. 91-111; M. Gras - P. Rouillard - J. Teixidor, *op. cit.*, pp. 213 ss.

³⁷² Cfr. S. Moscati, *Il sacrificio punico dei fanciulli: realtà o invenzione?*, Accademia Nazionale dei Lincei, Quaderno n. 261, Roma 1987 e S. Moscati - S. Ribichini, *Il sacrificio dei bambini: un aggiornamento*, Accademia Nazionale dei Lincei, Quaderno n. 266, Roma 1991; S. Ribichini, *Le credenze e la vita religiosa*, pp. 139-141, in *I Fenici*, Milano 1997 II, pp. 120-144. I risultati di questi lavori sono poi stati ripresi in S. Moscati, *Gli adoratori di Moloch. Indagine su un celebre rito cartaginese*, Milano 1991. Sul problema si veda anche M. Gras - P. Rouillard - J. Teixidor, *op. cit.*, pp. 205-237. Un breve riassunto sul dibattito intorno al sacrificio dei fanciulli si trova in A. Beschaouch, *Cartagine. La leggenda ritrovata*, Milano 1994 (ed. or. 1993), pp. 73-80.

³⁷³ R. Zucca, *Tharros*, Oristano 1993, p. 88.

³⁷⁴ S. Moscati, *Il sacrificio punico...*, *cit.*, pp. 9-10. Interessante in proposito il parallelo che può essere istituito con i roghi di infanti documentati ad Atene, infanti presumibilmente morti prima del riconoscimento da parte del padre e quindi ancora privi di uno statuto sociale: cfr. J. Rudhardt, *Sur quelques bûchers d'enfants découverts dans la ville d'Athènes*, in «*Museum Helveticum*», 20, 1963, pp. 10-20.

³⁷⁵ S. Moscati - S. Ribichini, *Il sacrificio dei bambini...*, *cit.*, p. 5. Cfr. S. Ribichini, *Il tophet e il sacrificio dei fanciulli*, in «*Sardò*», 2, 1987, p. 39.

³⁷⁶ F. Briquel-Chatonnet, *Les sacrifices d'enfants chez les Carthaginois*, p. 76, in «*L'Histoire*», 125, sept. 1989, pp. 74-76. Sull'offerta di un bambino prematuramente defunto o di un

animale sostituto quale richiesta alla divinità di un nuovo nato sano si veda anche M. Gras - P. Rouillard - J. Teixidor, *op. cit.*, pp. 217-218.

³⁷⁷ S. Moscati - S. Ribichini, *Il sacrificio dei bambini...*, *cit.*, p. 34.

³⁷⁸ P. Xella, *Tendenze e prospettive negli studi sulla religione fenicia e punica*, p. 428, in «*Atti del II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici*», Roma 1991, pp. 417-429; M. Gras - P. Rouillard - J. Teixidor, *op. cit.*, p. 235.

³⁷⁹ Sul diverso destino ultramondano e sulla diversità delle pratiche funerarie di cui sono oggetto i cadaveri degli esseri umani non ancora integrati attraverso specifici riti nella società degli uomini, cfr. A. Van Genep, *I riti...*, *cit.*, in part. p. 133.

³⁸⁰ Cfr. W. Burkert, *Antichi culti misterici*, Roma-Bari 1989 (ed. or. 1987)

³⁸¹ Cfr. H. Benichou-Safar, *Sur l'incinération des enfants aux tophets de Carthage et de Souse*, p. 66, in «*Revue de l'Histoire des Religions*», 205, 1988, pp. 57-68).

³⁸² In ambito religioso le immagini non sono mai oggetti inerti, ne' si limitano a "rinviare a" o "evocare" qualcosa che non è presente (Cfr. R. Gilles, *Il simbolismo nell'Arte religiosa*, Roma 1993, ed. or. 1961, pp. 14 ss.; G. Van der Leeuw, *op. cit.*, pp. 350-351; G. S. Strong, *Immagini, venerazione delle*, p. 283, in *Enciclopedia delle Religioni*, diretta da M. Eliade, vol. 2, *Il rito. Oggetti, atti, cerimonie*, Milano 1994, pp. 277-284). Nelle rappresentazioni sacre immagine e referente sono diluiti in un *continuum* che riassume e non disgiunge impedendo ogni consapevolezza della natura metareale delle figure e dei simulacri. In altre parole come ci ricorda Van der Leeuw, riprendendo le osservazioni della *Völkerpsychologie* (vol. 4, p. 35) di Wundt «Fra il sacro e la sua figura, c'è comunione di essenza. (...) Il significante e il significato, il mostrante e il mostrato, si svolgono insieme, sino a formare un'immagine unica. (...) L'immagine è la cosa che si rappresenta, il significante è tutt'uno col significato» (G. Van der Leeuw, *op. cit.*, pp. 348-349). In questo modo dei o santi raffigurati vivono come realtà esperita. Osserva Vernant: «Accanto al mito in cui si narrano delle storie o si raccontano delle favole, accanto al rituale in cui si compiono sequenze organizzate di atti, ogni sistema religioso comporta un terzo elemento: le forme della raffigurazione. Tuttavia, la figura religiosa non mira soltanto a evocare, nello spirito dello spettatore che guarda, la potenza sacra a cui rimanda e che a volte rappresenta, come nel caso della statuaria antropomorfa, e altre volte evoca sotto forma simbolica. La sua ambizione, più ampia, è un'altra. Essa intende stabilire una vera e propria comunicazione, un autentico contatto con la potenza sacra, attraverso ciò che la rappresenta in un modo o nell'altro; la sua ambizione è di rendere presente questa potenza *hic et nunc*, per metterla a disposizione degli uomini, nelle forme richieste dal rito» (J.-P. Vernant, *Tra mito e politica*, Milano 1998, ed. or. 1996, p. 168). Cfr. W. F. Otto, *Theophrasia. Lo spirito della religione greca antica*, Genova 1975 (ed. or. 1956), p. 40). I. E. Buttitta, *I corpi dei santi. Breve discorso intorno alle immagini della santità*, in P. Grimaldi (a cura di), *Il corpo e la festa. Universi simbolici e pratiche della sessualità popolare*, Roma 1999, pp. 91-114; F. Faeta, *Le figure inquiete. Tre saggi sull'immaginario folklorico*, Milano 1989; Id., *Il santo e l'aquilone. Per un'antropologia dell'immaginario popolare nel secolo XX*, Palermo 2000; A. Dupront, *Il sacro. Crociate e pellegrinaggi. Linguaggi e immagini*, Torino 1993 (ed. or. 1987), pp. 102-148.

³⁸³ Cfr. W. Mannhardt, *Wald- und feldkulte - I...*, *cit.*, pp. 406-414, pp. 497 ss., 525 ss.; *Wald- und feldkulte - II...*, *cit.*, pp. 259-263, pp. 302-317. Cfr. J. G. Frazer, *Il ramo d'oro...*, *cit.*, vol. II, pp. 1003-1114; H. Frankfort, *op. cit.*

³⁸⁴ A. Carandini, *op. cit.*, pp. 407-408.

³⁸⁵ Cfr. R. Girard, *Il capro espiatorio*, Milano 1987 (ed. or. Paris 1982); anche Id., *La violenza e il sacro*, Milano 1980 (ed. or. 1972). Il dibattito è riassunto tra l'altro in C.-M. Edsman, *Ignis divinus...*, *cit.*, pp. 74 ss. e A. Van Genep (che propende per vedere nei fantocci dei *bouc émissaire*), *Manuel...*, *cit.*, tomo I, parte III, pp. 868 ss. e 992 ss.

³⁸⁶ Sostituto del cadavere era il fantoccio presso alcune culture nelle cerimonie funerarie.

Così in India: «Nel momento in cui il cadavere sia già stato cremato, per esempio dopo una morte in viaggio e quindi trasportato sotto forma di ossami, oppure venga cremato in effigie, perché morto lontano e non è possibile una cremazione effettiva, allora noi assistiamo ad una ricostruzione ideale del corpo del morto attraverso la risistemazione delle ossa a formare in qualche modo una figura che viene avviluppata di bende. Addirittura si arriva a creare uno pseudo cadavere attraverso dei ciuffi di erba: un numero fisso di ciuffi viene impiegato e utilizzato per ricostruire il fantoccio che rappresenta il cadavere e viene arso al suo posto. Nel mondo buddhista, in Tibet per esempio, per motivi a volte utilitari il morto è sostituito da un fantoccio costruito con abiti che gli erano appartenuti e al posto della testa si pone un foglio che rappresenta il morto attraverso un disegno. Questo foglio alla fine viene bruciato e trattato come se fosse il morto stesso» (M. Piantelli, *op. cit.*, p. 53). Sulle diverse modalità e il significato del sacrificio (anche umano) esiste una vasta letteratura. Tra i riferimenti classici E. B. Tylor, *Primitive Culture* (1871), New York 1970, vol. I, pp. 417 ss. e vol. II, pp. 108-110; W. Robertson Smith, *Sacrifice*, in *Encyclopaedia Britannica*, Boston 1886 IX (cfr. Id. *Lectures on the Religion of the Semites*, 1889, Londra 1927 III); E. Hubert - M. Mauss, *Saggio sulla natura e la funzione del sacrificio*, Brescia 1981 (ed. or. *Essai sur la nature et la fonction sociale du sacrifice*, in «L'Année Sociologique», vol. II (1897-1998), pp. 29-138. Qui si rinvia in particolare a G. Van der Leeuw, *op. cit.*, pp. 276-284; E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche. Il pensiero mitico*, Firenze 1964 (ed. or. 1923), pp. 307-324; A. Brelich, *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma 1966, pp. 43-50; W. Burkert, *Homo necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Torino 1981 (ed. or. 1972); D. Sabbatucci, *Rito e sacrificio*, in M. Vegetti, *L'esperienza religiosa antica*, Torino 1992, pp. 14-28; R. Money-Kyrle, *Il significato del sacrificio*, Torino 1994 (ed. or. 1930); J. Henninger, *Sacrificio*, in *Enciclopedia delle religioni*, diretta da M. Eliade, vol. 2, *cit.*, pp. 523-537; C. Grottanelli, *Il sacrificio*, Roma-Bari 1999; in part. sul sacrificio umano Kay A. Read, *Sacrificio umano*, in *Enciclopedia delle religioni*, *cit.*, diretta da M. Eliade, vol. 2, pp. 537-540.

³⁸⁷ G. Durand, *op. cit.*, p. 334. Cfr. A. Buttitta, *L'utopia del carnevale*, in A. Buttitta-S. Miceli, *Percorsi simbolici*, Palermo 1989, pp. 137-147, ora in A. Buttitta, *Dei segni e dei miti...*, *cit.*, pp. 266-276.

³⁸⁸ Cfr. R. Girard, *L'antica via degli empi*, Milano 1994 (ed. or. 1985), in part. pp. 111-116.

³⁸⁹ N. Jacques-Chaquin, *Feux sorciers. Quelques réflexions sur l'imaginaire démonologique (XV-XVII siècles)*, pp. 13-15, in «Terrain», n. 19 (ottobre 1992), pp. 5-16. Cfr. anche G. Bonomo, *Caccia alle streghe. La credenza nelle streghe dal sec. XIII al XIX con particolare riferimento all'Italia*, Palermo 1959.

³⁹⁰ W. Burkert, *I Greci*, *cit.*, vol. I, p. 94. Sacrifici del fuoco, nei quali animali o addirittura uomini vengono «completamente» bruciati, sono caratteristici della religione dei popoli semitici occidentali, degli Ebrei e dei Fenici. Tali comportamenti rituali potrebbero essere correlati ai culti minoici "d'altura" e forse anche con le feste del fuoco semitiche e anatoliche. Ricorda Hutchinson che i santuari delle vette minoici «ci ricordano gli "alti luoghi" di cui fa menzione il *Libro dei Re* e contro cui inveiscono i profeti di Iehova» [R. W. Hutchinson, *L'antica civiltà cretese*, Torino 1976 (ed. or. 1962), p. 188]. Si veda anche S. Hood, *La civiltà di Creta*, Roma 1979, ed. or. 1971, pp. 158-159.

³⁹¹ Sul carattere ambiguo del fuoco e in particolare sul suo ruolo nell'escatologia e nel culto in seno al giudaismo, alle correnti gnostiche e nel cristianesimo orientale si veda C.-M. Edsman, *Le baptême de feu*, Uppsala 1940. Cfr. anche G. Busi, *I simboli del pensiero ebraico. Lessico ragionato in settanta voci*, Torino 1999, pp. 60-64. Più in generale sulle religioni monoteiste: D. Masson, *L'acqua il fuoco, la luce secondo la Bibbia, il Corano e le tradizioni monoteiste*, ed. San Paolo 1988 (ed. or. 1986).

³⁹² Cfr. A. Bratu, *Du feu purificateur au purgatoire. Emergence d'une nouvelle image*, in «Terrain», n. 19 (ottobre 1992), pp. 91-102.

³⁹³ *A Diogneto* 10, 8 (trad. it. E. Norelli, Milano 1991)

³⁹⁴ Tertulliano *Apologetico* L, 3 (trad. it. A. Resta Barrile, Bologna 1992)

³⁹⁵ *Dn.*, 3. Cfr. Clemente Alessandrino, *Eclogae Propheticae* I, 1.

³⁹⁶ *Martyr. Policarpi* 15 (trad. it. A. A. R. Bastiaensen et alii, Milano 1987)

³⁹⁷ Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, CLXXII, (trad. it. A. e L. Vitale Brovarone, Torino 1995)

³⁹⁸ C.-M. Edsman, *Ignis divinus...*, *cit.*, p. 178.

³⁹⁹ G. S. Kirk, *op. cit.*, p. 247; M. Delcourt, *Héphaïstos...*, *cit.*, pp. 171-190. Edsman mette esplicitamente in rapporto l'usanza di celebrare una festa annuale del fuoco sul monte Eta, di cui la morte di Eracle sul rogo sarebbe il mito eziologico, con quella europea dei falò che si accendono specialmente per la Quaresima e il giorno di San Giovanni (*Fuoco*, *cit.*, p. 275)

⁴⁰⁰ Per es. ad Argo (Pausania, *Periegesi*, II, 25, 4) e a Lerna (Pausania, *Periegesi*, VIII, 15, 9). Cfr. W. Burkert, *Il fuoco di Lemno. A proposito di mito e rito*, p. 50, in Id., *Origini selvagge. Sacrificio e mito nella Grecia arcaica*, Roma-Bari 1992 (ed. or. 1990), pp. 35-56. Sulle feste del fuoco nuovo vedi P. Saintyves, *Le renouvellement du feu sacré*, parte I, in «Revue des Traditions Populaires», XXVII octobre 1912, tome 27, 10, pp. 449-473; Id., *Le renouvellement du feu sacré*, parte II, *cit.*; W. Burkert, *I Greci*, *cit.*, vol. I, pp. 90-92; A. M. Di Nola, *Fuoco e focolare*, *cit.*, col. 1665.

⁴⁰¹ Cfr. M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung*, Berlin 1906, *cit.* in W. Burkert, *Il fuoco di Lemno...*, *cit.*, p. 39.

⁴⁰² A. M. Di Nola, *Fuoco e focolare*, *cit.*, col. 1661; G. Van der Leeuw, *op. cit.*, pp. 41 ss.

⁴⁰³ H. Hubert - M. Mauss, *La représentation du temps dans la religion et dans la magie, in Mélanges d'histoire des religions*, Paris 1909, pp. 187-229. Cfr. M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno. Archetipi e ripetizione*, (Roma 1999, ed. or. Paris 1949), che tra l'altro osserva che i periodi di passaggio, come ad es. il ciclo dei 12 giorni, sono caratterizzati in molti luoghi dalla riaccensione di fuochi, da cerimonie di iniziazione, da rituali orgiastici (pp. 57-66).

⁴⁰⁴ Sulle divinità cui era dedicato il rito e più in generale su tutti i problemi interpretativi posti dalla cerimonia di Lemno si vedano, G. Dumézil, *Les crimes des Lemniennes*, Paris 1924 e W. Burkert, *Il fuoco di Lemno...*, *cit.*, pp. 35-56. Sul rito di Lemno si veda anche M. Delcourt, *Héphaïstos a Lemnos et dans les îles*, in Id., *Héphaïstos...*, *cit.*, pp. 171-190, in particolare sulla Dea madre venerata nell'isola pp. 180 ss.

⁴⁰⁵ «A causa dell'azione commessa un tempo contro gli uomini dalle donne di Lemno per volontà di Afrodite, Lemno viene purificata (?)... all'anno; e il fuoco a Lemno viene estinto per nove giorni. Una nave reca però fuoco da Delo, in legazione, e qualora giunga prima dei riti di espiazione, non getta l'ancora in alcun luogo di Lemno, ma va alla deriva davanti ai promontori fino a quando è ritualmente lecito entrare in porto. A mio avviso, infatti, essi custodiscono il fuoco, puro, sul mare durante il tempo in cui invocano gli dei inferi ed occulti. Quando però la nave sia entrata in porto ed essi abbiano distribuito il fuoco per ogni uso e soprattutto per gli artefatti fabbricati col fuoco, da quel momento dicono che cominciano una nuova vita (kaivoû tò enteûthen biou phasin árkhesthai)» (Filostrato, *Heroikos*, XX, 24, ed. Olearius 1709, *cit.* W. Burkert, *Il fuoco di Lemno...*, *cit.*, p. 37). Il fuoco veniva trasferito dalla nave ai focolari probabilmente attraverso una corsa di torce: cfr. M. Delcourt, *Héphaïstos...*, *cit.*, p. 186.

⁴⁰⁶ G. S. Kirk, *op. cit.*, p. 257. Anche A. Seppilli vede nel rito di Lemno oltre che un rituale del fuoco nuovo un rito di fertilità, segnatamente di carattere agrario (*op. cit.*, p. 257)

⁴⁰⁷ W. Burkert, *I Greci*, *cit.*, vol. I, p. 91.

⁴⁰⁸ M. Delcourt, *Héphaïstos...*, *cit.*, p. 177. Va comunque osservato che cerimonie di purificazione, iniziazioni, cerimonie stagionali sono spesso celebrate nello stesso periodo anche in ragione della particolare "qualità" di certe date: cfr. V. Gennep, *I riti...*, *cit.*, in part. pp. 156 ss.

⁴⁰⁹ J. J. Bachofen, *Il matriarcato...*, *cit.*, p. 223.

⁴¹⁰ Cfr. C.-M. Edsman, *Fuoco*, cit., p. 271.

⁴¹¹ M. Delcourt, *Héphaïstos...*, cit., p. 200. Cfr. anche L. Séchan, *Le mythe de Prométhée*, Paris 1985 (1 ed. Parigi 1951), pp. 3-5 e note. Per un esteso esame di questo genere di riti si vedano: N. Wecklein, *Der Fackelwettlauf*, in «Hermes», VII, 1873, pp. 437 ss.; Jüther, *Lampadedromia*, in K. Pauly - G. Wissowa, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. XII, Stuttgart 1925, coll. 569-577.

⁴¹² Per l'iconografia relativa alle corse di torce si veda H. Metzger, *Recherches sur l'imagérie Athénienne*, Paris 1965, pp. 70 ss.

⁴¹³ M. Delcourt, *Héphaïstos...*, cit., pp. 201-202.

⁴¹⁴ Cfr. C. Calame, *Feste, riti e forme poetiche*, pp. 471-472, S. Settis (a cura di), *I Greci...*, cit., pp. 471-496.

⁴¹⁵ A Efesto sono dedicate altre cerimonie che prevedono il trasporto di fiaccole accese, spesso di corsa. Oltre alla *lampadodromia* delle Efestiadi, le torce compaiono anche nelle Apaturie. Dice Istro (in Jacoby 334 F 2) che gli Ateniesi, indossati gli abiti più belli e più ricchi, prendevano dal focolare delle torce accese e, sacrificando, cantavano degli inni in onore di Efesto per commemorare il fatto che avendo osservato il valore del fuoco l'aveva insegnato agli uomini. Dalle raffigurazioni di alcune monete trovate a Lemno si evince che una corsa di fiaccole caratterizzava probabilmente il rito del fuoco che si rinnovava ogni anno nell'isola (cfr. M. Delcourt, *Héphaïstos...*, cit., p. 186; L. Séchan, *op. cit.*, p. 3). Si veda anche Erodoto (*Storie*, VIII, 98), da cui si apprende che il rito doveva essere presente anche in altre città della Grecia.

⁴¹⁶ In realtà altare comune a Prometeo e Efesto.

⁴¹⁷ *Periegesi*, I, 30, 2 (trad. it. S. Rizzo, Milano 1991).

⁴¹⁸ È Erodoto (*Storie*, VI, 105) a ricondurre la fondazione del sacrario e l'istituzione delle corse agli eventi successivi al 490. Dopo un'apparizione del Dio che domandava come mai non si curassero di lui che gli era stato sempre benevolo, gli Ateniesi «fondarono ai piedi dell'Acropoli un sacrario a Pan, e in seguito a quell'annuncio se lo propiziano con sacrifici annuali e con una corsa di fiaccole (*lampádi iláskontai*)» (trad. it. A. Izzo d'Accini, Milano 1995 v). È probabilmente a questa cerimonia che fa riferimento una nota di uno scoliasta di Demostene (*Scol. Patmo Demostene* LVII, 43) che ricorda una corsa di fiaccole offerta a Efesto, Prometeo e Pan.

⁴¹⁹ Platone, *Repubblica*, 328a (trad. it. F. Gabrieli, Milano 1981). Un'altra corsa, le cui modalità sono poco note, si correva in onore di Atena ad Anfipoli.

⁴²⁰ M. Delcourt, *Héphaïstos...*, cit., p. 202-203. Cfr. L. Séchan, *op. cit.*, p. 4.

⁴²¹ Strabone, *Geografia*, IX, 404.

⁴²² VIII, 98. A queste corse sembra rinviare anche Lucrezio (*De rerum natura*, II, 79), quando dice «quasi cursores vitai lampada tradunt». Sul sistema di corse a staffetta più estesamente Séchan, *op. cit.*, p. 5 e pp. 88-89 nota 32.

⁴²³ *Op. cit.*, p. 4.

⁴²⁴ M. Delcourt, *Héphaïstos...*, cit., p. 202.

⁴²⁵ Plutarco, *Aristide*, 20, 4-5.

⁴²⁶ Plutarco (*Quaestiones graecae*, 24) ricorda l'uso di spegnere il fuoco in occasione di un decesso e di riaccenderlo per sacrificare ad Apollo. Cfr. W. Burkert, *I Greci*, *op. cit.*, vol. I, p. 91 e vol. II, p. 369. Sul periodo di lutto come momento di sospensione della vita familiare e comunitaria: A. Van Gennep, *I riti...*, cit., pp. 127 ss.; L. M. Lombardi Satriani - M. Meligrana, *op. cit.*, *passim*.

⁴²⁷ G. Durand, *op. cit.*, p. 334.

⁴²⁸ Cfr. J. De Vries, *op. cit.*, p. 285; C. G. Jung, *La trasformazione...*, cit., pp. 145-172; A. Kuhn, *op. cit.*, p. 43.

⁴²⁹ Il divieto di accendere tali fuochi si ritrova in alcuni atti conciliari dell'VIII secolo (ad es. *Concilium germanicum*, 742; *Concilio di Lestines*, 743). Questi vengono ricordati per essere con-

dannati nell'*Indiculus superstitionum (de igne fricato de ligno, id est nodfyr, tit. 15)*. In un capitolo franco del 942 si trova un divieto contro «illos sacrilegos ignes, quod niedfyr vocant» (cit. in W. Mannhardt, *Wald- und feldkulte - I...*, cit., pp. 518. Cfr. C. G. Jung, *La trasformazione...*, cit., nota 15, pag. 151). Dalla *Cronaca di Lanercost* (1268) Kuhn cita un episodio relativo a questi fuochi d'allarme: «Al fine di conservare la sua fede in Dio, ricordi il lettore che nell'anno in cui infieriva fra le greggi di Laodonia la peste detta comunemente consunzione, alcuni proprietari di armenti che di monaco avevano solo l'apparenza, ma non l'animo, insegnarono ai villici del posto a fare il fuoco strofinando del legno e ad erigere una statua di Priapo per salvare così quegli animali» (A. Kuhn, *op. cit.*, p. 43, cit. in C. G. Jung, *La trasformazione...*, cit., p. 152). Cfr. anche H. Freudenthal, *Das Feuer...*, cit., in part. pp. 189-216.

⁴³⁰ In Russia l'accensione del fuoco attraverso lo sfregamento di legni era comune per la festa di san Giovanni ma non di essa esclusiva. Ricorda Propp che al fuoco nuovo prodotto in questo modo si riconosceva una forza magica in grado di dare e conservare la salute. «Durante le epidemie si accendevano, senza che ciò avesse nessun legame con la festa di S. Giovanni Battista, dei fuochi freschi e si saltava attraverso di essi. S. V. Maksimov, [...] riferisce che durante le febbri tifiche si spegnevano tutti i fuochi e, con lo sfregamento si otteneva un fuoco "fresco", "vivo", "mettevano questo fuoco sotto un falò, l'attizzavano e cominciavano a saltare come capre attraverso il fuoco, trasportando vecchi e bambini sulle braccia". La stessa cosa veniva fatta fare al bestiame» [V. J. Propp, *Feste agrarie russe. Una ricerca storico-etnografica*, Bari 1978 (ed. or. Leningrado 1963), pp. 158-159]. Sugli usi e la diffusione di queste pratiche cfr. M. A. Breuil, *Du culte de saint Jean-Baptiste et des usages profanes qui s'y rattachent*, Amiens 1846, pp. 64 ss.; J. Grimm, *Deutsche Mythologie: I. Deutsche Rechtsalterthümer*, Göttingen 1881 III, pp. 501 ss.; W. Mannhardt, *Wald- und feldkulte - I...*, cit., pp. 470 e 518 ss.; A. Kuhn, *op. cit.*, pp. 41 ss.; J. A. MacCulloch, *op. cit.*, pp. 258 ss.; J. G. Frazer, *Balder the Beautiful...*, cit., pp. 269-300 (più brevemente Id., *Il ramo d'oro...*, cit., pp. 983-987); A. Van Gennep, *Manuel...*, cit., tomo I, parte III, pp. 855 ss.

⁴³¹ F. Heiler, *op. cit.*, p. 53. E. Goblet d'Alviella, *op. cit.*, p. 54; H. Freudenthal, *op. cit.*, *passim*. Gli usi di far passare le greggi sulle braci o intorno alle fiamme e di cospargersi il volto con ceneri o tizzoni, oltre a quelli di danzare e cantare intorno al fuoco, saltare su di esso e trarre carboni da custodire in casa, sono tutti attestati in relazione a alcune cerimonie calendariali del fuoco in Sicilia e Sardegna (cfr. I. E. Buttitta, *Le fiamme...*, cit.; Id., *Fiamme di vita...*, cit.)

⁴³² Cfr. A. Buttitta, *Del tempo e dello spazio ovvero delle feste come rappresentazione del cosmo*, in Id., *Dei segni e dei miti...*, cit., pp. 256-265.

⁴³³ J. D. Bernal, *op. cit.*, p. 74.

⁴³⁴ A. K. Coomaraswamy, *L'albero rovesciato*, pp. 346-347 in Id., *Il grande brivido...*, cit., pp. 323-353. Cfr. anche R. Thurnvald, *L'esprit humain. Éveil, croissance et tatonnements*, Paris 1953, p. 53.

⁴³⁵ Sulla medietà/assialità del fuoco/focolare esiste una vasta bibliografia. Jean Paul Roux scrive che presso le tribù altaiche è diffusa la credenza che il fuoco sia giunto sulla terra in forma di fulmine: «Giunto in origine dal cielo, in tutta apparenza, il fuoco vi ritorna continuamente e il suo potere ascensionale è il primo fenomeno che attrae l'attenzione» (*op. cit.*, p. 73). Il potere del fuoco di distruggere tutte le cose lasciando soltanto un mucchietto di ceneri deve avere condotto a interrogarsi sulla fine dell'oggetto scomparso: «La risposta è immediata: esso si è trasformato in fumo. Questo fumo sale per l'aria dove si dissolve; quando il fuoco è acceso all'interno della tenda, si forma una colonna di fumo aspirata dal foro superiore d'aerazione, che prende il rimarcabile aspetto di *axis mundi*, mettendo in relazione il centro della dimora e il centro del cielo» (*ibidem*, pp. 73-74). Cfr. M. Vegetti, *op. cit.*, pp. 358-361.

⁴³⁶ Cfr. C. G. Jung, *La trasformazione...*, cit., p. 168-169.

⁴³⁷ Cit. in E. Goblet d'Alviella, *op. cit.*, p. 45.

⁴³⁸ Cit. in E. Goblet d'Alviella, *op. cit.*, p. 46.

⁴³⁹ E. Goblet d'Alviella, *op. cit.*, p. 46.

⁴⁴⁰ II, 6, 7, cit. in E. Goblet d'Alviella, *op. cit.*, p. 41. Max Müller osserva che Agni è il fuoco che porta il sacrificio agli dèi, facendo «così da mediatore tra essi e gli uomini» (*Introduction to the Science of Religion*, Londra 1882, pp. 164 ss., cit. in C. G. Jung, *La trasformazione...*, cit., p. 168)

⁴⁴¹ *Rigveda*, I, 1, 4 (trad. it. S. Sani, Venezia 2000)

⁴⁴² M. Delahoutre, *Il culto indù...*, cit., p. 69. Così nel culto mazdeo al fuoco è attribuito il potere di attirare tutti gli immortali. «È una specie di porta di comunicazione tra il cielo e la terra: quando gli dèi celesti scendono sulla terra, vanno dapprima al fuoco Vahran e da qui poi si dirigono altrove» (J. Duchesne-Guillemin, *Il simbolismo nel culto mazdeo*, cit., p. 81)

⁴⁴³ A. K. Coomaraswamy, "Svayamātrmā"..., cit., p. 461.

⁴⁴⁴ J.-P. Vernant, *Hestia-Hermes...*, cit. p. 198.

⁴⁴⁵ E. Leach, *Cultura e comunicazione. La logica della connessione simbolica. Un'introduzione all'uso dell'analisi strutturale nell'antropologia sociale*, Milano 1981, (ed. or. 1976), p. 119.

⁴⁴⁶ E. Goblet d'Alviella, *op. cit.*, pp. 39 ss.; G. Devoto, *op. cit.*, p. 307. Importanti indicazioni sul ruolo di mediatore assunto dal fuoco nel mondo indoiranico e sulla relativa ideologia, in A. K. Coomaraswamy, «Svayamātrmā»..., cit.; si veda anche il saggio di R. Guénon, *Janua Coeli*, in Id., *Il Simboli...*, cit., pp. 305-308, che riprende e commenta il lavoro di Coomaraswamy.

⁴⁴⁷ Si veda ad esempio *Od.*, X, 517-37 e XI, 23-50.

⁴⁴⁸ G. Devoto, *op. cit.*, p. 308; M. Delahoutre, *Il culto indù...*, cit., p. 69, in J. Ries (a cura di), *I simboli...*, cit., pp. 69-77; J. Duchesne-Guillemin, *Il simbolismo nel culto mazdeo*, p. 80, in J. Ries (a cura di), *I simboli...*, cit., pp. 79-89.

⁴⁴⁹ *Ibidem*, p. 78.

⁴⁵⁰ Sulle diverse modalità di sacrificio in Grecia e più in generale nel mondo antico si vedano: J.-P. Vernant, *Mythe et religion...*, cit., pp. 69-88; R. Money-Kyrle, *op. cit.*, in part. pp. 97-118; L. Bruit Zaidman - P. Schmitt Pantel, *op. cit.*, pp. 22-33; M. Detienne - J.-P. Vernant, *La cucina...*, cit.; G. S. Kirk, *op. cit.*, pp. 141 ss.; D. Sabbatucci, *op. cit.*, pp. 20 ss.; W. Burkert, *Origini selvagge...*, cit.; Id., *Homo necans...*, cit.

⁴⁵¹ W. Burkert, *I Greci*, cit., vol. I, p. 94.

⁴⁵² Sul significato dei banchetti rituali cfr. M. Bacchiaga, *Il pasto sacro*, Padova 1971. Sul pasto funebre e le sue persistenze folkloriche cfr. A. De Gubernatis, *Storia popolare degli usi funebri indo-europei*, Milano 1873; Id., *Storia comparata degli usi natalizi, nuziali e funebri in Italia e presso gli altri popoli indo-europei*, Milano 1978. Si veda anche A. Buttitta, *La festa dei morti*, in Id., *Dei segni e dei miti...*, cit., pp. 245-255.

⁴⁵³ Si tratta della processione dei *Daidala* della Beozia di cui parla Pausania (*Periegesi*, IX, 3, 1-8). Platea e altre tredici città della Beozia, ciascuna a turno, prendono un *daidalon*, un idolo di legno dalle vaghe sembianze umane, che deve essere tagliato presso un particolare boschetto nei pressi di Alalcomene. Ogni sessanta anni tutti i quattordici *daidala* vengono bruciati insieme sulla vetta del monte Citerone, in «una festa con falò notturno che illumina la campagna circostante con il suo splendore» (W. Burkert, *Mito e rituale in Grecia...*, cit., p. 211). Cfr. anche Id., *I Greci*, cit., vol. I, p. 41, 94 e 161. Su questo episodio e più in generale sulla valenza sacrale degli alberi in Grecia si veda I. E. Buttitta, *L'alloro...*, cit.

⁴⁵⁴ *Periegesi*, VII, 18, 11-13 (trad. it. M. Moggi, Milano 2000). Questo rito si può accostare a un brano del *De Dea Syria* di Luciano: «Di tutte le feste che ho vedute, la maggiore è quella che si celebra al cominciare di primavera: alcuni la chiamano il falò, la pira. Il sacrificio che fanno è questo. Piantano grandi alberi recisi nell'atrio, dipoi menandovi capre, pecore ed altro bestiame, li appendono vivi agli alberi: e vi aggiungono uccellame, e vesti e arnesi d'oro e d'argento. Poiché tutto è compiuto, girando processionalmente con le statue intorno agli alberi, accendono il falò, e subito si

brucia ogni cosa» (trad. it. L. Settembrini, cit., p. 946. Cfr. W. Mannhardt, *Wald- und feldkulte - II...*, cit., pp. 259 ss.).

⁴⁵⁵ Pausania, *Periegesi*, VIII, 37, 8.

⁴⁵⁶ Sui santuari d'altura N. Platon, *Tò hieròn Mazà kai minoikà hienà koryphès*, in «Kretika Chronika», 5 (1951), 1951, pp. 96-160. Si vedano anche R. W. Hutchinson, *op. cit.*, p. 188 ss.; S. Hood, *op. cit.*, pp. 158-159; F. Vian, *Le religioni della Creta minoica e della Grecia achea*, pp. 8-10, in H.-Ch. Puech (a cura di), *Le religioni del mondo classico*, trad. it. Roma-Bari 1976, pp. 3-28; W. Burkert, *I Greci*, cit., vol. I, p. 40.

⁴⁵⁷ Il culto del focolare, considerato come sede di una divinità femminile, è largamente attestato a Creta. Una tradizione riportata da Evemero vuole che la stessa Hestia avesse fondato Cnosso (cit. in R. W. Hutchinson, *op. cit.*, p. 171). Simboli peculiari della "dea del focolare" sono i serpenti, gli uccelli, l'ascia bipenne.

⁴⁵⁸ Si vedano: W. Burkert, *I Greci*, cit., vol. I, p. 40; R. W. Hutchinson, *op. cit.*, p. 188 ss.; S. Hood, *op. cit.*, pp. 158-159.

⁴⁵⁹ W. Burkert, *I Greci*, cit., vol. I, p. 42.

⁴⁶⁰ Tra questi Jung e Bachelard (cfr. *infra*, III, 3). Cfr. J. D. Mac Guire, *Study of the Primitive Methods of Drilling*, U. S. National Museum Smithsonian Institution, Washington 1896; V. L. Grottanelli, *La produzione del fuoco*, cit., pp. 378 ss.; H. S. Harrison, *op. cit.*, pp. 221-230; D. Zahan, *Technologie du feu. Les allume-feu africains*, in Id., *op. cit.*, pp. 223-227.

⁴⁶¹ C. G. Jung, *La trasformazione...*, cit., pp. 148 ss.

⁴⁶² E. L. Burnouf, *Le Vase sacré, et ce qu'il contient, dans l'Inde, la Perse, la Grèce et dans l'Église chrétienne, avec un appendice sur le Saint-Graal*, Paris 1896.

⁴⁶³ G. Durand, *op. cit.*, p. 172. Cfr. G. Dumézil, *Tarpeia. Essai de philologie comparative indo-européenne*, Paris 1947, p. 107.

⁴⁶⁴ *Ibidem*.

⁴⁶⁵ A. Seppilli, *op. cit.*, pp. 220-221.

⁴⁶⁶ A. M. Di Nola, *Fuoco e focolare*, cit., col. 1661. Cfr. G. Bachelard, *La psicoanalisi...*, cit., pp. 134-144, cap. III e IV.

⁴⁶⁷ *Ibidem*, col. 1661-1662.

⁴⁶⁸ J. G. Frazer, *Miti...*, p. 285.

⁴⁶⁹ Cfr. G. Bachelard, *La psicoanalisi...*, cit., p. 157. Cfr. anche pp. 159-162.

⁴⁷⁰ G. Bachelard, *La psicoanalisi del fuoco...*, cit., p. 148; cfr. pp. 147 ss.

⁴⁷¹ S. D'Onofrio, *Le arti del fuoco. I carbonai dei Nebrodi*, «Studi e materiali per la storia della cultura popolare» n. 16, Palermo 1984, p. 8.

⁴⁷² *Idem*. L'associazione del fuoco con l'universo femminile potrebbe anche essere spiegata con la sua «invenzione» da parte della donna: cfr. A. Buttitta, *La donna...*, cit.

⁴⁷³ G. Dumézil, *La religione romana...*, cit., p. 278.

⁴⁷⁴ *Ibidem*, pp. 280-281.

⁴⁷⁵ G. Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 40.

⁴⁷⁶ D. de Barandiarán, *El fuego entre los indios Sanema-Yanoama*, pp. 22-23, in «Antropologica», 22 (enero 1968), pp. 3-64.

⁴⁷⁷ Il mito che ha per protagonisti il re *Pururavas* e la apsaras *Urvasi* è in *Rigveda* X, 95 e, più estesamente, in *Satapatha Brâmana* 11, 5, 1, 1-17. Cfr. G. Dumézil, *Matrimoni indoeuropei*, Milano 1984 (ed. or. 1979). In India il bastoncino in legno duro è ricavato dalla *Prosopis spici-gera* ed è assimilato al sesso maschile, mentre il legno tenero, l'*Açvattha* (*Ficus religiosa*) nel quale si trova la «matrice» dalla quale nascerà il fuoco, è considerato di sesso femminile (O. Vionnot, *Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne*, in «Annales du Musée Guimet», LIX, Paris 1954). Presso i Sakai dello Stato del Perak (Malaisia), si accendevano secondo questo sistema i fuochi sacrificali (P. Lèvy, *op. cit.*, p. 149).

- ⁴⁷⁸ G. Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 40.
- ⁴⁷⁹ III, 29, 1, cit. in C. G. Jung, *La trasformazione...*, cit., p. 151. Cfr. *Rigveda* I, 95; III, 29; V, 11, 6; VI, 48. Si veda anche O. Viennot, *op. cit.*, Paris 1954, pp. 54-55, pp. 174-175.
- ⁴⁸⁰ II, 10, 3 (trad. S. Sani, Venezia 2000)
- ⁴⁸¹ I, 74 cit. in J.-P. Vernant, *Hestia-Hermes...*, cit., p. 177.
- ⁴⁸² Cfr. L. Gernet, *op. cit.*, p. 323; J.-P. Vernant, *Hestia-Hermes...*, cit., pp. 187 ss., F. Heiler, *op. cit.*, p. 195; W. Burkert, *I Greci*, cit., vol. II, p. 369.
- ⁴⁸³ J.-P. Vernant, *Hestia-Hermes...*, cit., pp. 157-158.
- ⁴⁸⁴ A. Kuhn, *op. cit.*, pp. 64 ss.
- ⁴⁸⁵ Sull'argomento si vedano: R. B. Onians, *op. cit.*, p. 185; G. Van der Leeuw, *op. cit.*, pp. 40 ss.; M. Delcourt, *Héphaistos...*, cit., p. 215; G. Dumézil, *La religione romana...*, cit., pp. 277-278 e 288-289; Id., *Il fuoco divoratore...*, cit., p. 77; J.-P. Vernant, *Hestia-Hermes...*, cit., p. 158, note 1 e 2; L. Biondetti, *Dizionario di mitologia classica. Dèi, eroi, feste*, Milano 1997, s. v. *Ceculo* (p. 127), s. v. *Servio Tullio* (p. 643), s. v. *Tarchezio* (pp. 671-672).
- ⁴⁸⁶ Ovidio, *Fasti*, VI, 631-634; Plinio, *Storia naturale*, XXXVI, 204. Cfr. P. Klossowski, *Origini culturali e mitiche di un certo comportamento delle dame romane*, Milano 1973 (ed. or. 1968), pp. 23 e 30-31.
- ⁴⁸⁷ Virgilio, *Eneide*, VII, 678-681; Servio, *Ad Aeneid.* VII, 678; Catone, *Origines* fr. 59 Peter. Cfr. A. Carandini, *La nascita di Roma. Dèi, Lari, eroi e uomini all'alba di una civiltà*, Torino 1997, p. 183 nota 18.
- ⁴⁸⁸ Plutarco, *Romulus*, 2, 7. Secondo Carandini in queste storie intorno alla nascita di Servio Tullio e Caeculus, così come in altre relative a capi e re capostipiti dei Latini e dei Romani può leggersi in trasparenza un «modello primordiale» relativo all'unione di una vergine madre con un nume connesso al fuoco (cfr. *op. cit.*, pp. 51-52 e 133-134).
- ⁴⁸⁹ Il focolare è, come si è già osservato, la manifestazione a un tempo della divinità e dell'asse di comunicazione cielo-terra. Si confrontino le leggende romane con quella mongola della nascita di Gengis Kahn secondo la quale il condottiero nacque da un essere divino che attraverso il foro per il fumo discese nella tenda in forma di scia luminosa la cui luce penetrò il corpo della madre (R. A. Stein, *Architecture et pensée religieuse en Extrême-Orient*, in «Arts asiati-ques», 4, 1957, p. 180, cit. in M. Eliade, *Spirito...*, cit., p. 111)
- ⁴⁹⁰ B. Sergent, *Les Indo-Européens. Histoire, langues, mythes*, Paris 1996, p. 366.
- ⁴⁹¹ Cfr. G. Dumézil, *Matrimoni indoeuropei*, cit.; M. Piantelli, *op. cit.*, p. 50.
- ⁴⁹² Cfr. *Le leggi di Manu* (trad. it. T. Ripepi, cit.), III, 67.
- ⁴⁹³ G. Dumézil, *Il libro...*, cit., p. XIV.
- ⁴⁹⁴ Catullo, LXVI, 79 (che traduce la *Chionia di Berenice* di Callimaco il cui testo originale ci è giunto gravemente corrotto)
- ⁴⁹⁵ Ovidio, *Metamorfosi*, I 483 e 658.
- ⁴⁹⁶ J.-P. Vernant, *Hestia-Hermes...*, cit., pp. 155 ss. È interessante osservare che presso gli Svani studiati da Charachidzé, dove il focolare è ritenuto la sede di Lamaria, dea del focolare, «i riti decisivi del matrimonio si compiono intorno al focolare e in rapporto con esso, poiché solo la sua intromissione [«intercessione» nell'originale] rende attuabile la difficile operazione di integrare la sposa nella società maschile e di stringere legami con gli uomini della casata da cui ella proviene» (*Prometeo...*, cit., p. 157)
- ⁴⁹⁷ Cfr. M. Piantelli, *op. cit.*, p. 55.
- ⁴⁹⁸ Tra le prime analisi del ruolo dei fuochi sacrificali nella cultura vedica quello di A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, Breslau 1899. Una descrizione dell'*agnihotra*, il sacrificio al fuoco vedico, è in M. Delahoutre, *Il culto indù e la sua simbolica*, p. 70 ss., in J. Ries (a cura di), *I simboli delle grandi religioni*, Milano 1988, pp. 69-77. Cfr. P. E. Dumont, *L'Agnihotra. Description de l'agnihotra dans le rituel védique*, Baltimora 1939; F. Staal, *Agni: the Vedic ri-*

tual of the fire altar, 2 voll., Berkeley 1983.

⁴⁹⁹ *Le leggi di Manu* (trad. it. T. Ripepi, Milano 1996), II, 15; cfr. II, 186; IV, 25.

⁵⁰⁰ *Ibidem*, III, 231.

⁵⁰¹ G. Dumézil, *Il fuoco divoratore...*, cit., p. 65. Cfr. S. Kramrisch, *Il tempio indù*, Milano-Trento 1999 (ed. or. 1976), pp. 32 ss.

⁵⁰² G. Dumézil, *La religione romana...*, cit., p. 278.

⁵⁰³ *Idem*.

⁵⁰⁴ *Ibidem*, p. 279. Cfr. S. Kramrisch, *Il tempio...*, cit., p. 33.

⁵⁰⁵ W. Burkert, *I Greci*, cit., vol. I, p. 91. Per comprendere l'esigenza di custodire la sacra fiamma va rilevato che «ai fini dell'individuazione dei valori che il fuoco assume nella vita rituale e religiosa, è opportuno ricordare che l'utilizzazione di esso non è necessariamente legata alle tecniche di produzione [...]. Vi deve essere stato un periodo presumibilmente ampio della preistoria, rilevante in alcune aree particolari, in cui l'uomo ha conosciuto primariamente il fuoco non prodotto, ma naturalmente reperibile» (A. M. Di Nola, *Fuoco e focolare*, cit., col. 1660). È su questa base che va osservato come la conservazione del fuoco, presso numerose culture, resti un fatto religiosamente significante e carico di implicazioni rituali. Solo posteriormente l'interesse dell'uomo si concentra intorno ai metodi di produzione della fiamma, procedimenti ai quali si ricorre comunque in molti casi solo eccezionalmente, mentre l'atteggiamento più rilevante permane quello della conservazione del fuoco, acceso una volta per sempre o rinnovato in determinate occasioni (*idem*).

⁵⁰⁶ Pausania, *Periegesi*, II, 19, 5.

⁵⁰⁷ Cfr. W. Pater, *op. cit.*, pp. 24-25.

⁵⁰⁸ Ad esempio a Delfi ed Atene era custodito da donne che avevano rinunciato al rapporto coniugale (Plutarco, *Numa*, 9-11); analogamente vergini, come è noto, erano le custodi del sacro fuoco di Vesta a Roma. Vernant ritiene che l'uso di far custodire il fuoco da parte di vergini non è spiegato in maniera soddisfacente dalla necessità di conservarlo puro, bensì si ricollega al fatto che la cura del focolare domestico è generalmente compito della figlia che abita la casa paterna prima che il matrimonio spezzi questo legame, fissandola al focolare dello sposo. Tale idea si rifletterebbe anche nel fatto che a *Hestia*, come recita l'omerico *Inno ad Afrodite* (V, 28), è stato concesso da Zeus di restare sempre vergine (J.-P. Vernant, *Hestia-Hermes...*, cit., pp. 154 ss). Va in ogni caso rilevato che presso numerose culture la custodia del fuoco domestico spetta generalmente alle donne (G. D'Alviella, *op. cit.*, p. 60). Cfr. A. Buttitta, *La donna...*, cit.

⁵⁰⁹ E. Goblet d'Alviella, *op. cit.*, pp. 20-21.

⁵¹⁰ V, 14.

⁵¹¹ N. D. Fustel de Coulanges, *op. cit.*, p. 21.

⁵¹² *Inni omerici* V, 29-32 (trad. it. G. Zanetto, Milano 1996). Nell'*inno orfico* a *Hestia* analogamente si dice: «che hai la casa in mezzo all'immenso eterno fuoco | tu consacrati i santi iniziati nei riti | [...] | o dimore dei numi beati, dei mondi sostegno possente» (*Inni omerici*, cit., LXXXIV, 2-5).

⁵¹³ J.-P. Vernant, *Hestia-Hermes...*, cit., p. 149. «In certe rappresentazioni, *Hestia* è raffigurata seduta, non sul suo altare domestico, ma su un *omphalós*. È noto che l'*omphalós* di Delfi era considerato come il trono di *Hestia*. In età storica l'altare del Focolare comune, della *Hestia Koiné*, situato nel centro della città, potrà essere detto l'*omphalós* della città» (*ibidem*, pp. 175-176).

⁵¹⁴ M. Delcourt, *Héphaistos...*, cit., p. 230; W. Burkert, *I Greci...*, cit., vol. II, pp. 250-251.

⁵¹⁵ *Inni omerici* XXIX, 5-6 (trad. it. G. Zanetto, cit.). Sulle libagioni in Grecia: W. Burkert, *I Greci*, cit., vol. I, pp. 104 ss. È interessante osservare che anche in ambito vedico la prima e l'ultima offerta nel rito del fuoco domestico (che è quello utilizzato anche nella cucina) vanno al fuoco: «Il sacerdote deve prendere ogni giorno (una parte) del (cibo) consacrato per il rituale a

Tutti-gli-dèi e preparato secondo le regole, e fare un offerta nel fuoco domestico alle seguenti divinità: prima al Fuoco, poi a Soma, poi a entrambi assieme [...], e infine al Fuoco dell'Offerta perfetta» (*Le leggi di Manu*, trad. it. T. Ripepi, *cit.*, III, 84-86; cfr. III, 210-211 e XI, 120)

⁵¹⁶ Servio, *Ad Aeneid.* I, 292.

⁵¹⁷ Cfr. L. Gernet, *op. cit.*, p. 323; J.-P. Vernant, *Hestia-Hermes...*, *cit.*, pp. 187 ss., F. Heiler, *op. cit.*, p. 195.

⁵¹⁸ L. Bruit Zaidman - P. Schmitt Pantel, *La religione greca*, Roma-Bari 1992 (ed. or. 1989), p. 58. Sul significato dei riti che prevedono il passaggio o il contatto del nuovo nato con la terra, il fuoco, etc., cfr. A. Van Gennepe, *I riti...*, *cit.*, p. 45.

⁵¹⁹ J.-P. Vernant, *Hestia-Hermes...*, *cit.*, pp. 157-158. È significativo che l'uso del termine *foyer*, derivante da *focus*, sia utilizzato ancor oggi in Francia per indicare una "giovane coppia" o la "famiglia" (cfr. W. Durant, *op. cit.*, p. 26). D'altronde dal Medioevo fino in Età Moderna con *fuochi* si indicavano i gruppi familiari da censire (cfr. P. Zumthor, *op. cit.*, p. 69). A tale proposito possiamo ricordare che con il termine *vampa* (fuoco/fiamma) in siciliano si indica un figlio ancora impubere: «*ci su tanti vampi ncasa*», (ci sono tante creature in casa)

⁵²⁰ Erodoto, *Storie*, V, 72. Cfr. W. Burkert, *I Greci*, *cit.*, vol. II, *Età arcaica, età classica* (sec. IX-IV), p. 250.

⁵²¹ J.-P. Vernant, *Hestia-Hermes...*, *cit.*, in particolare per i rapporti con Vesta pp. 151 ss. Cfr. M. Vegetti, *op. cit.*, p. 365.

⁵²² L. Gernet, *Sul simbolismo politico: il focolare comune*, pp. 319-320, in Id., *Antropologia della Grecia antica*, Milano 1983 (ed. or. 1968), pp. 319-336.

⁵²³ *De partibus*, III, 7, 670 a22 ss., *cit.* in M. Vegetti, *op. cit.*, p. 357.

⁵²⁴ L. Gernet, *op. cit.*, p. 325.

⁵²⁵ *Ibidem*, p. 321.

⁵²⁶ *Ibidem*, p. 322. I sacri focolari furono riattivati a seguito della seconda guerra persiana con il sacro fuoco di Delfi.

⁵²⁷ M. Delcourt, *L'oracolo...*, *cit.*, pp. 163-170.

⁵²⁸ Cfr. K. Birket-Smith, *op. cit.*, p. 77.

⁵²⁹ L. Gernet, *op. cit.*, p. 323.

⁵³⁰ *Ibidem*, pp. 331-332; P. Faure, *La vita quotidiana nelle colonie greche*, Milano 1998 (ed. or. 1978), pp. 62 e 324.

⁵³¹ G. Dumézil, *La religione romana...*, *cit.*, p. 280.

⁵³² M. Delahoutre, *Il culto indù...*, *cit.*, p. 70.

⁵³³ Cfr. J.-P. Vernant, *Hestia-Hermes...*, *cit.*, p. 177.

⁵³⁴ G. Dumézil, *La religione romana...*, *cit.*, p. 277 ss. In relazione al fuoco di difesa vedo l'autore mette l'*area Volcani* che «sembra montare la guardia a un'estremità del Foro» (G. Dumézil, *Il fuoco divoratore...*, *cit.*, p. 65). La contrapposizione del focolare circolare greco al simbolo quadrangolare di Ermes, rilevata da Vernant, è identica alla contrapposizione della forma «circolare» del fuoco terrestre e della forma quadrangolare del fuoco celeste nei rituali dell'India antica e di Roma. Sulla base di queste evidenze «la struttura concentrica del focolare rituale circolare al centro, simbolizzante la terra, può essere fatta risalire anche ai rituali comuni indoeuropei» (V. V. Ivanov, *op. cit.*, p. 129).

⁵³⁵ G. Dumézil, *La religione romana...*, *cit.*, p. 277. Orazio, *Odi*, III, 5, 9-12 «*sub rege Medo Marsus et Apulus | anciliorum et nominis et togae | oblitus aeternaeque Vestae, | incolumi Iove et urbe Roma*». Cfr. Tito Livio, *Ab urbe condita*, V, 52, 6-7.

⁵³⁶ G. Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 42.

⁵³⁷ *De leg.* II, 8, 20. Cfr. Id., *In Catilinam*, IV, 19, 9; Id., *De domo sua*, LVII, 144; Id., *Pro Fonteio*, XXI, 47. Vedi anche Servio, *Ad Aeneid.* II, 297.

⁵³⁸ Tito Livio, *Ab urbe condita*, XXVI, 27, 14. Cfr. Id., V, 52, 7 e V, 54, 7.

⁵³⁹ Ovidio, *Metamorfosi*, XV 864. Cfr. Servio, *Ad Aeneid.* II, 296.

⁵⁴⁰ III, 28. Tra i crimini più abominevoli commessi da Eliogabalo è ricordato quello contro il fuoco sacro: «*Sacra populi Romani, sublatis penetralibus, profanavit, Ignem perpetuum extinguere voluit*» (*Antonii Heliogabali vita*, VI)

⁵⁴¹ G. Dumézil, *La religione romana...*, *cit.*, p. 280.

⁵⁴² *Ibidem*, p. 281. Cfr. Id., *Il fuoco divoratore...*, *cit.*, pp. 63 ss. Sul ruolo e lo statuto delle vestali si vedano: G. Giannelli, *Il sacerdozio delle Vestali romane*, Firenze 1913; F. Guizzi, *Aspetti giuridici del sacerdozio romano. Il sacerdozio di Vesta*, Napoli 1968.

⁵⁴³ Cfr. Ovidio, *Fasti*, III, 135-144 e Macrobio, *Saturn.* I, 12, 6. Cfr. P. Saintyves, *Le renouvellement du feu sacré*, parte I, *cit.*, p. 466. Sulla valenza sacrale dell'alloro a Roma si veda I. E. Buttitta, *L'alloro: dalle daphneporie alla ntrata du ddauru. Materiali per una ricerca*, in «*Mythos*», n. 4, 1992, pp. 33-65.

⁵⁴⁴ G. Dumézil, *La religione romana...*, *cit.*, p. 287. Sul rapporto tra Vestali e fecondità cfr. M. Delcourt, *Héphaistos...*, *cit.*, pp. 217-218.

⁵⁴⁵ F. Heiler, *op. cit.*, pp. 52 ss.

⁵⁴⁶ E. Goblet d'Alviella, *op. cit.*, pp. 57 ss. Il focolare presso numerose culture è luogo di culto e a un tempo sede degli antenati (A. Audin, *Les fêtes solaires. Mythes et Religions*, Paris 1945, pp. 115 ss.; F. Heiler, *op. cit.*, pp. 57-58). Giacomo Devoto rileva che tra i popoli indoeuropei «La diffusione del culto degli antenati si associa forse all'impiego del fuoco nel rito funebre, quasi sancisse la liberazione delle anime dalla prigione del corpo, e allo spostamento del culto, dal fuoco in sé al focolare, simbolo della continuità della famiglia» (*op. cit.*, p. 307).

⁵⁴⁷ E. Goblet d'Alviella, *op. cit.*, p. 60.

⁵⁴⁸ 16, 2. Cfr. M. Naldini, *Commento*, p. 110, in Martino di Braga, *Contro le superstizioni. Catechesi al popolo (De correctione rusticorum)*, a cura di M. Naldini, Firenze 1991, pp. 79-123.

⁵⁴⁹ L'uso di gettare in occasione di determinate occasioni rituali alimenti e pane sul fuoco è stato registrato in Galizia da E. Casas Gaspar ancora a metà del Novecento (*Ritos agrarios. Folklore campesino espamin*, Madrid 1950, p. 35).

⁵⁵⁰ Non diversamente in altre regioni dell'Europa dell'Est. In Bielorussia un fuoco, che si ritiene protegga gli uomini da disgrazie d'ogni specie, viene acceso al momento dell'ingresso in una casa nuova. L'inaugurazione del nuovo focolare prevede che questo venga acceso con il fuoco proveniente dal vecchio focolare dove risiedono gli spiriti protettori (cfr. B. Rybakov, *Le paganisme des anciens Slaves*, Paris 1994, p. 33). Frans Vyncke osserva che «i Russi hanno adorato la fiamma del focolare e il fuoco sotto l'essiccatoio del grano fino ai tempi moderni», e ritiene che tale comportamento sia da connettersi ad antiche forme di culto del fuoco quale «manifestazione della divinità tutelare», del fuoco «strettamente connesso ai mani» (*La religione degli Slavi*, p. 16, in H.-Ch. Puech, a cura di, *Le religioni dell'Europa centrale precristiana*, *cit.*, pp. 3-26). Assolutamente contrario a ricondurre i riti che si svolgono intorno al focolare, tra cui l'accensione del ceppo natalizio, a forme di culto del fuoco o a un culto degli antenati è Van Gennepe (*Manuel...*, *cit.*, tomo I, parte VII, pp. 3156-3158).

⁵⁵¹ M. Tirta, *Miti, riti e credenze popolari*, in *Albania: vita e tradizioni*, Torino 1993, pp. 111-115; cfr. Id., *Los fuegos rituales de las fiestas del andurre i riti*, p. 246, in J. González Alcantud - M. J. Buxó Rey, *op. cit.*, pp. 240-256.

⁵⁵² M. E. Sánchez Sanz, *El fuego en Aragón*, rel. tenuta in occasione del convegno internazionale di studi *El fuego: mitos, ritos y realidades*, Granada 1-3/2/ 1995 (non pubblicata nei relativi Atti), già in J. M. Fericgla - M. E. Sánchez Sanz - E. Martí - A. Ariño *La corona de Aragón, El fuego y sus ritos*, Barcelona 1990.

⁵⁵³ *Idem*.

⁵⁵⁴ Si vedano, tra gli altri: A. De Gubernatis, *Storia comparata degli usi natalizi in Italia e presso gli altri popoli indo-europei*, Milano 1878, p. 113; A. Maragliano, *Tradizioni popolari vo-*

gheresi, Firenze s. d., p. 56 (cfr. p. 26); P. Toschi, *Il Folklore. Tradizioni, vita e arti popolari*, Milano 1967, p. 44; M. G. Pasquarelli, *Medicina, magia e classi sociali nella Basilicata degli anni venti. Scritti di un medico antropologo*, a cura di G. B. Bronzini, 2 voll., Galatina 1987; .

⁵⁵⁵ E. Goblet D'Alviella, *op. cit.*, p. 10.

⁵⁵⁶ *Ibidem*, p. 25.

⁵⁵⁷ *Ibidem*, p. 27.

⁵⁵⁸ F. Heiler, *op. cit.*, p. 55; A. M. Di Nola, *Fuoco e focolare*, cit., col. 1662 ss.

⁵⁵⁹ J. P. Brun, *La symbolique du feu*, p. 306, in *Mythes et croyances du monde entier*, t. I *Le monde indo-européen*, Lidis-Brepols 1985.

⁵⁶⁰ J. Bottéro, *Notes sur le feu...*, cit., pp. 9-30.

⁵⁶¹ Cfr. S. Kramrisch, *op. cit.*

⁵⁶² *Rigveda* III, 55, 4. Cfr. 49, 2.

⁵⁶³ *Rigveda* I, 143, 5 (trad. S. Sani, Venezia 2000)

⁵⁶⁴ *Bhagavad Gita*, 4, in part. 19 e 37.

⁵⁶⁵ Erodoto, *Storie*, I, 131. Cfr. J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, Paris 1962.

⁵⁶⁶ R. Corbin, *op. cit.*, p. 39.

⁵⁶⁷ Cfr. J. Duchesne-Guillemin, *Ormazd et Abriman. L'aventure dualiste dans l'antiquité*, Paris 1953.

⁵⁶⁸ Il passo si chiarisce rifacendosi al *Vendidad*, *Farg*. XVIII, 43-45, dove si legge: «Il Fuoco che mi appartiene, il Fuoco di Ahura-Mazda, implora il soccorso del capo della casa per il primo terzo della notte e gli dice: Alzati, vestiti dei tuoi abiti, lavati le mani, va a cercare legna da ardere, depositala su di me e con mani purificate illumina una fiamma di legna pura. Senza di essa Azi, la creatura dei deva, verrà ad assalirmi. Essa vuole togliermi la vita» (N. d. A.).

⁵⁶⁹ *Yasna* LXI, 1-17 cit. in A. M. Di Nola, *La preghiera dell'uomo*, Roma 1988.

⁵⁷⁰ A. B. Cook, *Zeus: A Study in Ancient Religion*, Cambridge 1914, vol. I, p. 195, cit. in M. Green, *op. cit.*, p. 95.

⁵⁷¹ *Frammenti orfici*, cit., fr. 22. Cfr. fr. 51. Vedi anche A. Bottini, *op. cit.*, p. 36.

⁵⁷² *Ibidem* fr. 58. Cfr. fr. 62, 70, 84. Cfr. anche l'inno orfico a Protogono (*Inni orfici*, cit., VI).

⁵⁷³ G. S. Kirk, *op. cit.*, pp. 85-86.

⁵⁷⁴ W. Burkert, *I Greci*, *op. cit.*, vol. I, p. 90.

⁵⁷⁵ Osserva Charachidzé, dopo aver discusso dell'ambiguo statuto dell'acqua: «Lo stesso si verifica per il fuoco, che ha esistenza autonoma solo nelle due forme opposte: a livello celeste, dove si manifesta nella folgore, sostanzialmente inseparabile dalla fiamma del sole; nello spazio ipoctonio, dove è legato alle potenze demoniache e alle forze telluriche, percepibili dagli uomini attraverso i fenomeni vulcanici» (*Prometeo...*, cit., p. 210)

⁵⁷⁶ Su Prometeo si vedano L. Séchan, *op. cit.* e R. Triomphe, *op. cit.* Classici i riferimenti a E. Vandik, *The Prometheus of Hesiod and Aeschylus*, Oslo 1943; W. Kraus, *Prometheus*, in K. Pauly - G. Wissowa, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. XXXIII/1, Stuttgart 1957, coll. 653-702; K. Kerényi, *Prometheus. Die menschliche Existenz in griechischer Deutung*, Amburg 1959, 1962 (trad. it. in Id., *Miti e misteri*, Torino 1975, pp. 191-264); Si veda anche J.-P. Vernant, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris 1990 (ed. or. 1987, contenuto in M. Eliade, a cura di, *The Encyclopedia of Religion*, vol. VI, pp. 98-118), pp. 79 ss. In *Myth. Vat.* 2, 64 si legge «*Mortalibus eripuit ignem, ne caro utilis esset quum coqui non posset*» (cit. in L. Séchan, *op. cit.*, p. 104 nota 6). Su Prometeo si veda infine anche G. Charachidzé, *Prometeo...*, cit.; in part. il cap. VII dove l'autore analizza i rapporti tra Prometeo e analoghe figure mitiche conosciute presso le popolazioni che tutt'oggi abitano i due versanti della catena caucasica e le pianure circostanti dal Kouban all'Armenia, e ridiscute la questione dell'origine celeste o ctonia del fuoco prometeico. Cfr. anche G. Bachelard, *Poetica...*, cit., pp. 90 ss.

⁵⁷⁷ *Mythe et religion...*, cit., p. 82. Cfr. J.-P. Vernant, *Il mito di Prometeo in Esiodo*, cit.,

pp. 173-191.

⁵⁷⁸ *Le festin d'immortalité...*, cit., pp. 93-94.

⁵⁷⁹ Accessa al disco solare per Servio su Virgilio, *Ecloghe* VI, 42; «*aetheria domo*» per Orazio, *Odi*, I, 3, 29; «*summa coeli de parte*» per Giovenale, 15, 84 ss.; Igino (*Fab.*, 144 e *Astron.* 2, 15), dice «*Devenit ad Iovis ignem [...] detulit [eum] in terras*» (cfr. R. Graves, *op. cit.*, pp. 129 e 133; M. Delcourt, *Héphaïstos...*, cit., p. 197 e note). In proposito scrive Kerényi: «Si raccontava pure che Prometeo, quasi un secondo Chedalion, avesse raggiunto il sole stesso e avesse accesso la sua fiaccola sulla ruota solare. Nella tarda forma in cui questa notizia è stata tramandata il Titano veniva aiutato da Pallade Atena» (*Gli dèi e gli eroi della Grecia*, Milano 1989, ed. or. 1963, p. 185). Apollodoro ricorda nella sua *Biblioteca* che «*Dall'acqua e dalla terra Prometeo plasmò gli uomini e inoltre donò loro il fuoco racchiudendolo, di nascosto a Zeus, dentro una canna*» (I, 7, 1). Esiodo nelle *Opere e i giorni*, scrive che «*il nobile figlio di Japeto lo rapì per gli uomini a Zeus, pieno di giudizio, ingamandolo con una canna cava*» (50-53, trad. it. L. Magugliani, Milano 1993. Cfr. *Theogonia*, v. 567). La canna di cui parlano Apollodoro e Esiodo è il *νίσθη* identificato con il finocchio gigante (*ferula communis*) che in antico veniva regolarmente utilizzato per trasportare il fuoco. Proclo scrive: «*E veramente il nartece conserva il fuoco, perché ha la parte interna tenera e molle, atta a mantenere e a non far spegnere il fuoco*» (cit. in L. Magugliani 1993, nota 14, p. 95). Analoga pratica venne attestata nelle isole dell'Egeo ancora nel XVIII e XIX sec. J. T. Bent scrive: «A Lesbo questo giunco è chiamato ancora *nártheka*, una sopravvivenza dell'antica parola per il giunco nel quale Prometeo portò il fuoco giù dal cielo. Si può ben intendere l'idea: un contadino che oggi vuole portare il fuoco da una casa all'altra lo collocherà in uno di questi giunchi per evitare che si estingua» (*The Cyclades*, London 1885, p. 365, cit. in J. G. Frazer, *Note al libro primo*, in Apollodoro, *Biblioteca*, con il *Commento* di J. G. Frazer, cit., nota 106, p. 199)

⁵⁸⁰ J. G. Frazer, *Appendice III. Miti sull'origine del fuoco*, cit., p. 496. Cfr. Id., *Miti...*, cit., pp. 255-258.

⁵⁸¹ *Inni omerici* XX, 1-8 (trad. it. G. Zanetto, Milano 1996)

⁵⁸² Per es. Platone, *Protagora*, 321c-322a.

⁵⁸³ *Prometeo...*, cit., p. 212. Sul diverso grado di purezza del fuoco tellurico (efestico) e celeste (apollineo) cfr. J. J. Bachofen, *Il matriarcato...*, cit., pp. 222-223.

⁵⁸⁴ Pausania, *Periegesi*, II, 19, 5 (trad. it. S. Rizzo, Milano 1992).

⁵⁸⁵ M. Delcourt, *Héphaïstos...*, cit., p. 224. Si veda per la relazione tra Hefesto-Vulcano e i vulcani: I. E. Buttitta, *Adivinar el viento...*, cit. Cfr. Servio, *Ad Aeneid.* I, 292.

⁵⁸⁶ *Ibidem*, p. 225. Due principali e distinte feste erano celebrate in onore di Efesto ad Ate-ne, le *Chalkeia* agli inizi di novembre e le *Héphaïstia*, la cui data resta incerta (Il dio veniva invocato anche nel corso delle *Apaturie*, cfr. *supra*). Da un episodio relativo alla vita del cinico Crate (Stobeo, IV, 33 cit. in M. Delcourt, *Héphaïstos...*, cit., p. 196) sembra emergere che nel corso delle *Chalkeia* fosse previsto l'olocausto di piccoli pesci così come accadeva in occasione dei *Volcanalia* romani del 23 agosto. Sul rito e il significato dei pesci cfr. G. Dumézil, *Il fuoco divoratore. Volcanalia*, p. 70, in Id., *Feste romane...*, cit., pp. 63-77, dove l'autore rileva tra l'altro la ricorrenza del tema dell'inimicizia tra il dio e i pesci nelle tradizioni relative a Agni.

⁵⁸⁷ *Inni orfici*, LXVI (trad. it. G. Faggini, Roma 1991). Cfr. M. Delcourt, *Héphaïstos...*, cit., p. 224.

⁵⁸⁸ Cfr. G. Dumézil, *Il fuoco divoratore...*, cit., p. 63. Cfr. A. Carandini, *op. cit.*, pp. 133-134.

⁵⁸⁹ *Ibidem*, p. 67.

⁵⁹⁰ Tito Livio, *Ab urbe condita*, I, 37, 5.

⁵⁹¹ *Ibidem*, 23, 46.

⁵⁹² *Ibidem*, 30, 6, 9.

⁵⁹³ *Ibidem*, 41, 12, 6. Riti di dedicazione non dissimili offerti ad altre divinità sembrano confermare il valore espiatorio e purificatorio del rito cfr. M. Delcourt, *Héphaïstos...*, cit., pp.

207-208. Si pensi anche al «passare per il fuoco» le armi nemiche nella *Bibbia* (cfr. *supra*).

⁵⁹⁴ G. Dumézil, *Il fuoco divoratore...*, cit., p. 70.

⁵⁹⁵ G. Dumézil, *La religione romana...*, cit., pp. 277-289.

⁵⁹⁶ A. Carandini, *op. cit.*, p. 52 nota 37. Cfr. *ibidem*, pp. 69-70 e pp. 511-515.

⁵⁹⁷ *Ibidem* p. 52. Cfr. *ibidem*, pp. 130-132.

⁵⁹⁸ G. Dumézil, *Il fuoco divoratore...*, cit., p. 76.

⁵⁹⁹ *Ibidem*, p. 66.

⁶⁰⁰ La duplice valenza riscontrabile nella figura di Vulcano ricorre anche nell'antica Lituania, dove il dio del fuoco, una figura divina dall'identità sessuale peraltro ambigua, è anche nume tutelare dei granai che protegge dagli incendi, cfr. A. J. Greimas, *Vulcanus...*, cit.

⁶⁰¹ Columella VI, 23, 2 cit. in G. Dumeail, *Il fuoco divoratore...*, cit. p. 67.

⁶⁰² *Exameron*, IVa, 9-10 (trad. it. G. Coppa, Torino 1969).

⁶⁰³ Per rendersi conto dell'incidenza di tale simbolismo nell'attuale pratica liturgica si vedano: G. Weidinger - N. Weidinger, *Gesti, segni e simboli nella liturgia. Guida per la formazione liturgica dei fanciulli e ragazzi, e specialmente dei ministranti*, Leumann (To) 1985 (ed. or. 1980), pp. 75 ss. e 110 ss.; J. Aldazábal, *Simboli e gesti. Significato antropologico, biblico e liturgico*, Leumann (To) 1987 (ed. or. 1984 e 1986), pp. 32 ss. e 64 ss.

⁶⁰⁴ Cfr. E. Goblet d'Alviella, *op. cit.*, p. 33; F. Heiler, *op. cit.*, pp. 56-57; A. M. Di Nola, *Fuoco e focolare*, cit., col. 1667-68; E. Testa, *I simboli giudeo-cristiani*, Jerusalem 1981, *passim*; J. L. Mc Kenzie, *Dizionario Biblico*, trad. it. Assisi 1981 IV, s. v. *fuoco*, pp. 361-362; M. Lurker, *Dizionario delle immagini e dei simboli biblici*, Milano 1990 (ed. or. 1987), s. v. *fuoco*, pp. 89-91; M. Cocagnac, *Les symboles Bibliques: Lexique théologique*, Paris 1993; James L. Dow, *Dizionario della Bibbia*, Milano 1993 (ed. or. 1974), s. v. *fuoco*, p. 147; A.-M. Gerard, *Dizionario della Bibbia*, 2 voll., Milano 1994 (ed. or. 1989), s. v. *fuoco*, pp. 516-519; J. Goudsblom, *op. cit.*, pp. 51-67.

⁶⁰⁵ Cfr. G. Durand, *op. cit.*, p. 173.

⁶⁰⁶ A.-M. Gerard, *op. cit.*, I vol., s. v. *Fuoco*, p. 516.

⁶⁰⁷ G. Busi, *op. cit.*, p. 61.

⁶⁰⁸ *Es.* 3, 2. Per le citazioni dei passi biblici si fa riferimento qui di seguito alla trad. it. Milano 1982, curata dalla Società Biblica di Ravenna.

⁶⁰⁹ *Es.* 13, 21-22. Cfr. *Nm.* 14, 14; *Ne.* 9, 12 e 19.

⁶¹⁰ *Es.* 14, 19-24.

⁶¹¹ *Es.* 19, 16-19.

⁶¹² *Es.* 24, 15-17.

⁶¹³ *Ez.* 1, 2-4.

⁶¹⁴ *Ez.* 1, 25-28.

⁶¹⁵ *Dn.* 7, 9-10.

⁶¹⁶ Per la relazione tra verbo divino-fuoco e più in generale parola-fuoco cfr. G. Busi (*op. cit.*, p. 60) e, ampiamente C. G. Jung (*La trasformazione...*, cit., pp. 163 ss.)

⁶¹⁷ *Gr.* 5, 14b. Cfr. *Sl.* 29, 7.

⁶¹⁸ Cfr. tra l'altro J. Goudsblom, *op. cit.*, pp. 53 ss. e p. 65.

⁶¹⁹ *II Mac.*, 10, 1-3.

⁶²⁰ *Gn.* 22, 6.

⁶²¹ *Es.* 35, 1-3.

⁶²² *Lv.* 1, 1-9.

⁶²³ *Gn.* 8, 20-21.

⁶²⁴ Cfr. *Es.* 30, 1-7; *Lv.* 10, 1 e 16, 13; *Dt.* 33, 10.

⁶²⁵ *Sl.* 141, 2.

⁶²⁶ *Lv.* 6, 1-6.

⁶²⁷ *Lv.* 10, 1-2; *Nm.* 3, 4.

⁶²⁸ *II Mac.* 1, 19 ss.

⁶²⁹ *II Mac.* 2, 10; *Lv.* 9, 24; *II Cr.* 7, 1; *Gdc.* 6, 21.

⁶³⁰ *I Re* 18, 38. Il motivo del fuoco disceso dal cielo in occasione di sacrifici ricorre anche nel mondo classico. Cfr. P. Saintyves, *Le renouvellement du feu sacré*, parte I, cit., p. 461.

⁶³¹ *II Re* 16, 2-3. Cfr. *II Cr.* 28, 3.

⁶³² *II Re* 3, 27.

⁶³³ *Lv.* 18, 21 e 20 1-5; *Dt.* 12, 31 e 18, 10.

⁶³⁴ *II Re* 21, 6.

⁶³⁵ *II Re* 17, 17.

⁶³⁶ *Gr.* 7, 31 e 19, 5; *Ez.* 20, 31. Cfr. anche *Mi* 6, 7.

⁶³⁷ *II Re* 23, 10.

⁶³⁸ *Nm.* 31, 22-23.

⁶³⁹ *Lv.* 13, 47-53.

⁶⁴⁰ *I Re* 15, 13.

⁶⁴¹ *II Re* 23, 4-14. Cfr. *Dt.* 7, 5 e 25; 12, 3; *I Mac.* 5, 68.

⁶⁴² *Es.* 12, 10 e 29, 34; *Lv.* 4, 11-12 e 16, 27.

⁶⁴³ *Gs.* 8, 19 e 11, 11; *Gdc.* 20, 48; *I Mac.* 5, 5; .

⁶⁴⁴ *Gn.* 38, 24.

⁶⁴⁵ *Lv.* 20, 14 e 21, 9. Pene analoghe per i medesimi crimini sono comminate dal codice di Hammurabi: cfr. R. De Vaux, *op. cit.*, p. 166.

⁶⁴⁶ *Gs.* 7, 24-25. Cfr. *Gs.* 7, 15.

⁶⁴⁷ *Sl.* 83, 14-16. Cfr. *Zc.* 11, 1; *Gr.* 21, 14; *Ez.* 21, 3-4.

⁶⁴⁸ *Sl.* 18, 9. Cfr. 11, 6.

⁶⁴⁹ *Dt.* 4, 24. Analogamente in *Eb.* 12, 29. Cfr. 10, 27.

⁶⁵⁰ *Gr.* 7, 20.

⁶⁵¹ *Dt.* 32, 21-22.

⁶⁵² *Gn.* 19, 24; *II Re* 1, 10-13; *Nm.* 11, 1 e 16, 35; *Is.* 10, 16-19; *Gr.* 11, 16; 17, 27 e 21, 14; *Ez.* 15, 7; *Os.* 8, 14; *Am.* 1, 14 e 2, 2. Sull'ira di Yahwéh che "brucia" e "divampa" si vedano anche: *Dt.* 32, 22; *Gr.* 4, 4; 15, 14 e 21, 12; *Ez.* 21, 36; 22, 21 e 22, 31.

⁶⁵³ *Mt.* 3, 11 (cfr. 13, 40 ss.); *Lc.* 3, 9 e 3, 17.

⁶⁵⁴ *Is.* 66, 15-16.

⁶⁵⁵ *Mal.* 3, 2-3.

⁶⁵⁶ IQH VI, 17-19 (trad. it. L. Moraldi, Milano 1999)

⁶⁵⁷ *I Pt.* 3, 12. Cfr. 3, 7. Si veda anche A. Michel, *Feu du Jugement*, in A. Vacant - E. Mangenot - É. Amann et alii, *Dictionnaire de Théologie Catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique. Leurs preuves et leurs histoire*, Paris 1939, tome V, partie II, coll. 2239-2246. Nello *Zend Avesta*, così come in altre tradizioni religiose, si parla della fine del mondo in una grande conflagrazione che purifica tutto. «Nell'Avesta si hanno delle tracce importanti della concezione di una resurrezione universale di tutti i morti alla fine dei tempi; questa resurrezione è correlativa ad un passaggio per il fuoco: c'è un ponte, il ponte *cinvat* che varca un abisso di fuoco; un ponte larghissimo per il pio, mentre è come una lama di spada per il malvagio che non riesce a passare. [...] Si ha anche l'idea che alla fine dei tempi un fiume di fuoco passi attraverso tutti i morti, e quelli pii vedano il fuoco come una semplice doccia di acqua fresca, piacevole e niente affatto turbante, mentre i malvagi passando attraverso il fuoco soffrirebbero atrocemente ma verrebbero purificati» (M. Piantelli, *op. cit.*, pp. 47-62)

⁶⁵⁸ Cfr. ad esempio: *Sl.* 140, 11; *Is.* 66, 24, *Assunzione di Mosè* 10, 19, *Apocalisse siriana di Baruch* 59, 10, *Apocalisse di Pietro*, Nn. 6-13 (ed. it. a cura di L. Moraldi, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, Casale Monferrato 1994, pp. 334-339); IQS, II, 8 (*I manoscritti di Qumrân*, cit.).

Cfr. H. Vorgrimler, *Storia dell'inferno*, Casale Monferrato 1995 (ed. or. 1993), pp. 69 ss. e G. Bardy et alii, *L'inferno*, trad. it. Brescia 1953, *passim*.

⁶⁵⁹ *Sir.* 21, 9.

⁶⁶⁰ *Esd.* 7, 36.

⁶⁶¹ *Gdt.* 16, 17.

⁶⁶² *Mt.* 5, 22; «fornace del fuoco» in *Mt.* 13, 50; «stagno di fuoco e di zolfo» in *Ap.* 19, 20; 20, 10, 14-15 e 21, 8. Per interessanti parallelismi tra le immagini dell'aldilà in area Medio orientale e più in generale nel Mediterraneo antico con quelle bibliche oltre alle pp. 30 e ss. di H. Vorgrimler (*op. cit.*), si vedano: P. Dhorme, *Le Séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux*, in «Revue Biblique», 1907, pp. 59-78; L. Moraldi, *L'aldilà dell'uomo nelle civiltà babilonese, egizia, greca, latina, ebraica, cristiana e musulmana*, Milano 1985. Cfr. anche J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris 1981 (trad. it. Milano 1996), pp. 32 ss.

⁶⁶³ *In Hebr.* X, 27, P. L. CLXXV, 629.

⁶⁶⁴ *Mt.* 18, 8-9. Cfr. *Mt.* 5, 29-30; *Mc.* 9, 43-49; *Lc.* 16, 23-24. Il nome *Geenna* deriva dal Ghè Hinnom termine abbreviato per indicare la Valle di Ben-Innom (valle del figlio di Innom), l'attuale Wadi el Rababi. La valle godeva di pessima reputazione in quanto vi si compivano riti in onore di Baal-Moloc Cfr. *Gr.* 7, 30 ss.; 19, 4 ss. Sulla *Geenna* si vedano: C. Spicq, *La rivelazione dell'inferno nella Sacra Scrittura*, pp. 85 ss. in G. Bardy et alii, *op. cit.*, pp. 65-103; H. Vorgrimler, *op. cit.*, pp. 14 ss.

⁶⁶⁵ *Gv.* 15, 6.

⁶⁶⁶ *Gd.* 7.

⁶⁶⁷ *Ap.* 20, 9-15; 21, 8. Cfr. anche 14, 10.

⁶⁶⁸ Cfr. G. Bardy, *I padri della chiesa di fronte ai problemi posti dall'inferno*, in G. Bardy et alii, *op. cit.*, pp. 107-168; H. Vorgrimler, *op. cit.*, pp. 94 ss. Sulla natura e le modalità d'azione del fuoco infernale una lunga trattazione corredata di numerosi documenti in A. Michel, *Feu de l'Enfer*, in A. Vacant - E. Mangenot - É. Amann et alii, *Dictionnaire de Théologie...*, cit., tome V, partie II, coll. 2196-2239; cfr. H. Leclercq, *Feu chrétiens (Supplice du)*, in F. Cabrol - H. Leclercq et alii, *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris 1922, tome V, partie I, coll. 1456-1463. Sul fuoco del purgatorio A. Michel, *Feu du Purgatoire*, in A. Vacant - E. Mangenot - É. Amann et alii, *Dictionnaire de Théologie...*, cit., tome V, partie II, coll. 2246-2261. Cfr. anche M. P. Ciccicarese, *Visioni dell'Aldilà in Occidente. Fonti, modelli, testi*, Firenze 1987, *passim*.

⁶⁶⁹ 14, 9-11.

⁶⁷⁰ *Adversus Nationes* II, 14 (trad. it. M. Simonetti - E. Prinzivalli, Casale Monferrato 1996a)

⁶⁷¹ *II Clem.* VII, 8, cit. in G. Bardy, *I padri...*, cit., p. 108.

⁶⁷² *II Clem.* XVII, 7 cit. in H. Vorgrimler, *op. cit.*, p. 95.

⁶⁷³ *Martyr. Polycarpi* 11, 1 (trad. it. A. A. R. Bastiaensen et alii, Milano 1987)

⁶⁷⁴ *De Resurr.* XXXV, 6 (trad. it. C. Micaeli, Roma 1990)

⁶⁷⁵ Cipriano, *Ad Demetrianum* XXIV (trad. it. G. Toso, Torino 1980)

⁶⁷⁶ *Octavius* 35, 3-4.

⁶⁷⁷ G. Bardy, *I padri...*, cit., p. 112.

⁶⁷⁸ Cassiodoro, *De anima* XV (trad. it. M. Simonetti - E. Prinzivalli, Casale Monferrato 1996b)

⁶⁷⁹ Va rilevato che interrogativi circa il senso in cui vada interpretato "l'ardere nel fuoco", se cioè in senso metaforico o concreto, ricorrono anche nella letteratura cristiana recente. Si veda ad esempio la lunga meditazione di un autore come P. Florenskij sulla *geenna* (*La colonna e il fondamento della verità*, Milano 1974, ed. or. Mosca 1914, pp. 259-315)

⁶⁸⁰ Clemente Alessandrino, *Stromati* VII, 6, 34.4 (trad. it. G. Pini, Milano 1985). Cfr. V, 1, 9.4.

⁶⁸¹ *De principiis* I, 1, 2 (trad. it. M. Simonetti, Torino 1968). Cfr. A. Michel, *Feu de l'Enfer*, cit., coll. 2200-2201.

⁶⁸² *Ibidem* II, 10, 4. Origene si rifà qui esplicitamente a *Isaia* 50, 11: «Ecco, voi tutti che accendete il fuoco, / che vi cingete di frecce ardenti, / andate nel braciere del vostro fuoco, / tra le frecce che avete infuocato. / Tanto verrà a voi dalle mie mani: / nel dolore giacerete».

⁶⁸³ *Orat. Catech.* XL, P. G. XLV, 105; *Orat. III de resurrectione Domini*, P. G. XLVI, 680; *De anima et resurrectione*, P. G. XLVI, 68 (cfr. A. Michel, *Feu de l'Enfer*, cit., coll. 2201-2202; G. Bardy, *I padri...*, cit., pp. 117-118)

⁶⁸⁴ *Expositio evangelii secundum Lucam* II, 82 (trad. it. Torino 1969)

⁶⁸⁵ *Expositio evangelii secundum Lucam* VII, 204 cit. in G. Bardy, *I padri...*, cit., p. 114. Cfr. A. Michel, *Feu de l'Enfer*, cit., col. 2203.

⁶⁸⁶ *Epistola ad Avitum* CXXIV, 7; *In Epistolam ad Ephesios* III, V, 6; *Apologia Adversus Libri Rufini* II, 7 (cfr. A. Michel, *Feu de l'Enfer*, cit., coll. 2201-2202; G. Bardy, *I padri...*, cit., pp. 115-117)

⁶⁸⁷ Basilio, *In psalm.* XXXIII, 4 e 8; Gregorio di Nazianzo, *Oratio XI in sanctum baptisma*, 36; Giovanni Grisostomo, *In Mattheum homilia* XLIII, 4 (cfr. G. Bardy, *I padri...*, cit., pp. 118-121; H. Vorgrimler, *op. cit.*, pp. 108-110)

⁶⁸⁸ *De Civitate Dei* XX, 16 (cfr. A. Michel, *Feu de l'Enfer*, cit., coll. 2204 ss.; G. Bardy, *I padri...*, cit., p. 122)

⁶⁸⁹ J. Le Goff, *La nascita del Purgatorio*, Milano 1996 (ed. or. 1981), p. 11.

⁶⁹⁰ G. Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 43.

⁶⁹¹ A. Van Gennepe, *I riti...*, cit.

⁶⁹² Cfr. C.-M. Edsmann, *Ignis Divinus...*, cit.

⁶⁹³ Cfr. J. Le Goff, *La nascita...*, cit., pp. 11-12.

⁶⁹⁴ Gregorio di Nissa, *L'anima e la resurrezione*, a cura di S. Lilla, Roma 1981, pp. 96-97; cfr. *Idem*, pp. 137-138.

⁶⁹⁵ *Omelia su Luca* 26, 3 cit. in E. Prinzivalli, *op. cit.*, p. 180.

⁶⁹⁶ *Mt.* 3, 11-12. Cfr. anche *1 Cor.* 3, 11-15.

⁶⁹⁷ Cfr. J. Ries - C. M. Ternes, *op. cit.*

⁶⁹⁸ G. Lukács, *Teoria del romanzo*, Milano 1999 (ed. or. 1920), p. 23.

⁶⁹⁹ Cit. in F. Heiler, *op. cit.*, p. 55. Cfr. E. Goblet d'Alviella, *op. cit.*, p. 51.

⁷⁰⁰ Anonimo, *Omelia per la santa Pasqua*, 62 (trad. it. S. Pricoco - M. Simonetti, Milano 2000)

⁷⁰¹ Giovanni Damasceno, *Canone pasq.* III (trad. it. M. B. Artioli, Roma 2000)

⁷⁰² Giovanni Damasceno, *Canone pasq.* I (trad. it. M. B. Artioli, Roma 2000)

⁷⁰³ Origene, *Commentario su San Giovanni* I, cit. in G. Passarelli, *Icone delle dodici grandi feste bizantine*, Milano 2000, p. 21.

⁷⁰⁴ *Vangelo di Nicodemo* V (XXI), 3 (trad. it. M. Craveri, Torino 1990)

⁷⁰⁵ *Ibidem* II (XVIII), 3.

⁷⁰⁶ F. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, Paris 1926, tome II, part. II, col. 2223.

⁷⁰⁷ Cfr. J. J. Bachofen, *Il simbolismo...*, cit., p. 202.

⁷⁰⁸ Plutarco, *Quaestiones romanae*, 75 cit. in J. J. Bachofen, *Il simbolismo...*, cit., p. 207.

⁷⁰⁹ J. J. Bachofen, *Il simbolismo...*, cit., p. 219.

⁷¹⁰ *Ibidem*, p. 225.

⁷¹¹ G. Bachelard, *La fiamma di una candela*, Milano 1996 (Paris 1961), p. 13.

⁷¹² J. Gottfried Herder, *L'anima romantica e il sogno*, trad. it. Milano 1967, p. 98 cit. in G. Bachelard, *La fiamma...*, cit., p. 13.

⁷¹³ G. Bachelard, *La fiamma...*, cit., p. 22. Cfr. *ibidem*, pp. 58 ss.

⁷¹⁴ *Ibidem*, p. 23.

⁷¹⁵ E. Zolla, *Lo stupore infantile*, Milano 1984, pp. 51 ss.

⁷¹⁶ Cfr. J. L. Mc Kenzie, *op. cit.*, s. v. *lampada*, pp. 533 e s. v. *luce*, pp. 561-562; M. Lurker, *op. cit.*, s. v. *lampada*, pp. 104-105 e s. v. *luce*, pp. 114-115; A.-M. Gerard, *op. cit.*, s. v. *luce*, pp. 944-946.

⁷¹⁷ *Gn.* 1, 3-4.

⁷¹⁸ Cfr. *Gb.* 3, 4 e 33, 28-30; *Is.* 9, 1; *Am.* 5, 18 e 20; *I Pt.* 2, 9.

⁷¹⁹ *II Sam.* 21, 17 e 22, 29; *Gb.* 18, 6 e 29, 3; *Sl.* 18, 29.

⁷²⁰ *II Sam.* 23, 4.

⁷²¹ *Sl.* 104, 2. Cfr. *Ex.* 43, 2; *Dn* 2, 22; *Gv.* 1, 4-10; *I Tm.* 6, 16.

⁷²² *Sl.* 36, 10. Cfr. *Sl.* 43, 3; *Gb.* 33, 30.

⁷²³ *Sl.* 27, 1. Cfr. *Is.* 60, 19-20; *Mi.* 7, 8.

⁷²⁴ *Ex.* 1, 27. Cfr. *Sl.* 36, 10; *Gb.* 37, 21-22. «Non c'è luce che possa guardarlo, senza oscurarsi. Persino la corona eccelsa, la cui luce è più forte di tutti i gradi e di tutte le schiere celesti, le superiori e le inferiori [...]» (*Ra'yà Mehemnà*, III 225°, trad. it. E. e A. Toaff, Milano 2000. La "corona eccelsa" e la prima e più alta delle dieci *sephiroth*).

⁷²⁵ Mc Kenzie, *op. cit.*, s. v. *lampada*, p. 533. Cfr. *Gb.* 18, 5-6.

⁷²⁶ *Ap.* 22, 5.

⁷²⁷ *Eucologio* I, 5-6 (trad. it. S. Pricoco - M. Simonetti, Milano 2000)

⁷²⁸ R. Farina, *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo*, Zurigo 1966, pp. 64-65.

⁷²⁹ Dionigi Aeropagita, *Gerarchia Celeste*, XV, 328d-329c (trad. it. L. Scazzoso, Milano 1997). Dionigi ritorna sulle analogie Dio-Fuoco e Dio-Luce, in diversi altri passi della sua opera. Per es. in *Lettere*, IX, II: «così il Dio sovraessenziale è chiamato fuoco, e le realtà intelleggibili di Dio sono chiamate detti infuocati» (trad. it. S. Lilla, Roma 1986)

⁷³⁰ *Gn.* 2, 7.

⁷³¹ *Il libro dello splendore. Zobar*, a cura di E. e A. Toaff, Milano 2000, passim. A tale proposito possiamo ricordare un passo della Midrash ha-Neelam «E non c'è giorno in cui questa luce non si irradia nel mondo, facendolo esistere. Il Santo, che benedetto egli sia, attraverso di essa alimenta il mondo».

⁷³² Romano il Melode L, 3, 444 cit. in G. Passarelli, *Icone delle dodici grandi feste bizantine*, Milano 2000, p. 28.

⁷³³ J. J. Bachofen, *Il simbolismo...*, cit., pp. 168.

⁷³⁴ Pausania, *Periegesi*, VIII, 29, 3-4. Mi piace in proposito ricordare una pagina del *Simbolismo dei tarocchi* di P. D. Ouspensky, sulla carta "sole" «appena vidi il sole compresi che esso stesso era la manifestazione del Mondo Fiammeggiante e il segno dell'Imperatore. Il grande astro splendeva e donava calore. [...] Per un istante chiusi gli occhi, e quando li riaprii vidi che ogni raggio del Sole era lo scettro dell'Imperatore, che portava con sé la vita. E vidi che sotto le sottili punte di questi raggi sbocciavano ovunque i mistici fiori delle Acque, e tutta la natura continuava a rinascere dalla misteriosa unione dei due principi» (Roma 1987, p. 61).

⁷³⁵ *Quaestiones conviviales*, 2, 3. Cfr. Macrobio, *Satum.* VII, 16, 1-14 e Ovidio, *Met.* I, 442 ss.

⁷³⁶ Cfr. J. J. Bachofen, *Il simbolismo...*, cit., pp. 158 ss. e note.

⁷³⁷ Sull'uso sacro di oggetti e la venerazione di simulacri in bronzo cfr. Macrobio, *Satum.*, V, 19, 7.

⁷³⁸ Sul valore e l'uso sacrale di terrecotte e bronzi cfr. J. J. Bachofen, *Il simbolismo...*, cit., pp. 168 ss.

⁷³⁹ R. Pierantoni, *Monologo sulle stelle. Forme della luce dalle origini alle fini dei mondi antichi*, Torino 1994, p. 360.

⁷⁴⁰ Cfr. R. Pierantoni, *op. cit.*, p. 360-61. Sulle lampade antiche cfr. T. Szentéleky, *Ancient Lamps*, Amsterdam 1969; H. S. Harrison, *op. cit.*, pp. 237-239.

⁷⁴¹ R. Pierantoni, *op. cit.*, p. 361.

⁷⁴² *Ibidem*, p. 364. Cfr. S. Loffreda Ofm, *Luce e vita nelle antiche lucerne cristiane della Terra Santa*, Gerusalemme 1995, p. 7.

⁷⁴³ *Gv.* 1, 7; *Ef.* 5, 14; *Cl.* 1, 12.

⁷⁴⁴ *Mt.* 17, 2; *Mc.* 9, 3; *Lc.* 9, 29.

⁷⁴⁵ *Gv.* 3, 19-21.

⁷⁴⁶ Dionigi Aeropagita, *Gerarchia celeste*, I, 2 (trad. it. S. Lilla, Roma 1986). Cfr. Id., *Nomi divini*, IV, 4-6.

⁷⁴⁷ *Sl.* 18, 29-31 Cfr. *Sl.* 119, 105.

⁷⁴⁸ S. Loffreda, *op. cit.*, p. 48. Sul simbolismo del Battesimo cristiano si veda R. Iorio, *Battesimo e Battisteri*, Firenze 1993.

⁷⁴⁹ Cfr. R. Farina, *op. cit.*, p. 88.

⁷⁵⁰ Proclo di Costantinopoli, *PG* 65, 757, 761 cit. in G. Passarelli, *Icone delle dodici grandi feste bizantine*, Milano 2000, p. 125.

⁷⁵¹ S. Loffreda, *op. cit.*, p. 17.

⁷⁵² *Ibidem*, pp. 19 ss.

⁷⁵³ *Ibidem*, p. 24.

⁷⁵⁴ *Ibidem*, p. 29.

⁷⁵⁵ Cfr. *ibidem*, pp. 39 ss.

⁷⁵⁶ *Ibidem*, pp. 50-52.

⁷⁵⁷ Cfr. *Zc.* 4, 2 ss.; *Mt.* 5, 15; *Mc.* 4, 21; *Lc.* 8, 16; 11, 33. Sul simbolismo della menorah si vedano: M. Cocagnac, *op. cit.*, pp. 26 ss.; G. Busi, *op. cit.*, pp. 214-222; .

⁷⁵⁸ A.-M. Gerard, *op. cit.*, vol. I, p. 232, s. v. *Candelabro*.

⁷⁵⁹ P. Prigent, *L'image dans le judaïsme du II au VI siècles*, Genève 1991, p. 68.

⁷⁶⁰ *Ibidem*, p. 69. Per una più estesa discussione sulla simbologia ebreo-cristiana della luce cfr. M. M. Davy - A. Abecassis - M. Mokri - J. P. Renneteau, *Le thème de la lumière dans le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam*, Paris 1970.

⁷⁶¹ P. Prigent, *op. cit.*, p. 69.

⁷⁶² *Ibidem*, p. 69.

⁷⁶³ *Ibidem*, p. 70. Cfr. *ibidem.*, pp. 58 ss. e 67 ss.

⁷⁶⁴ R. Pierantoni, *op. cit.*, p. 364. Cfr. E. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, Bollingen Series XXXVII, New York 1953.

⁷⁶⁵ *Sl.* 104, 1-2.

⁷⁶⁶ *Simboli della trasformazione*, cit., p. 114.

⁷⁶⁷ A.-M. Gerard, *op. cit.*, vol. I, p. 57.

⁷⁶⁸ È questo il senso di *Sl.* 21, 2 e 4. La corona è il segno concreto dell'elezione divina (*Sl.* 132, 17-18) che può essere perduta (*Gr.* 13, 18; *Ex.* 21, 30-32); è anche il segno della gloria di Israele (*Is.* 28, 5). Sull'aureola e il simbolismo delle pietre preziose M. Cocagnac, *op. cit.*, pp. 28 ss.

⁷⁶⁹ *Ad Aen.*, III, 587 e II, 616 cit. in R. B. Onians, *op. cit.*, p. 193.

⁷⁷⁰ *Pr.* 16, 15. Cfr. *Es.* 34, 29-35.

⁷⁷¹ G. Dumézil, *Mythe et épopée III. Histoires romaines*, Paris 1973, pp. 230-315.

⁷⁷² M. D. Briquel, *En deça de l'épopée. Un thème légendaire indo-européen: caractère trifonctionnel et liaison avec le feu dans le geste des rois iraniens et latins*, Paris 1981, p. 7.

⁷⁷³ M. D. Briquel, *op. cit.*, p. 8.

⁷⁷⁴ M. Eliade, *Spirito...*, cit., p. 119.

⁷⁷⁵ R. Corbin, *op. cit.*, p. 43. Sulla nozione si veda J. Duchesne-Guillemin, *Le Xvarenah*, in «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli», 12, 1962, pp. 95-128; Id. *Il simbolismo nel culto mazdeo*, cit., p. 82; G. Gnoli, *Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo*, in «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli, sez. Linguistica», 5, 1963, pp. 19-31; G. Widegren, *Les religions de l'Iran*, Paris 1968, pp. 75-77.

⁷⁷⁶ Yašt XIX, 10, cit. in R. Corbin, *op. cit.*, p. 43.

⁷⁷⁷ G. Widegren, *The Sacral Kingship in Iran*, in *La regalità sacra*, Leiden 1959, pp. 245-257. Lo Xvarenah può essere messo in relazione con il Melannu, il divino splendore caratteristico dei re (cfr. E. Cassin, *La splendeur divine*, Parigi 1968, pp. 65 ss.). James ricorda che in Iran il re aveva relazioni di fratellanza con il Sole e con la Luna e «aveva ricevuto in dote da Mithra una natura di fuoco simboleggiata dall'aureola» (E. O. James, *Antichi dèi mediterranei*, trad. it. Milano 1990, ed. or. 1958, p. 129).

⁷⁷⁸ R. Corbin, *op. cit.*, p. 43.

⁷⁷⁹ G. Widegren, *The Sacral Kingship...*, *cit.*, pp. 240-243 e 264 ss. Si confronti tale concezione con le rappresentazioni veterotestamentarie di Dio come una colonna di fuoco.

⁷⁸⁰ R. Corbin, *op. cit.*, p. 137.

⁷⁸¹ Yašt X, 127, cit. in M. Eliade, *Spirito...*, *cit.*, p. 120.

⁷⁸² R. Corbin, *op. cit.*, p. 268 nota 30.

⁷⁸³ *Dênkart* 7, 2, 56. Cfr. M. Eliade, *Spirito...*, *cit.*, p. 119.

⁷⁸⁴ *Dênkart* 7, 2, 1.

⁷⁸⁵ Yašt XVII, 17-24 cit. in R. Corbin, *op. cit.*, p. 68.

⁷⁸⁶ E. Zolla, *op. cit.*, p. 58. Cfr. Id., *Aure. I luoghi e i riti*, Venezia 1995.

⁷⁸⁷ Per il relativo materiale documentario cfr. M. D. Briquel, *op. cit.*, p. 11 ss.

⁷⁸⁸ Cfr. G. Van der Leeuw, *op. cit.*, pp. 42; J. Duchesne-Guillemin, *Il simbolismo nel culto mazdeo*, *cit.*, p. 82.

⁷⁸⁹ G. Dumézil suppone l'esistenza di una relazione tra i due nomi e quello della romana *Vesta* (*Rituel indo-européens à Rome*, Paris 1954, pp. 33-36)

⁷⁹⁰ Per la Grecia si vedano: W. Burkert, *I Greci*, *cit.*, vol. I, p. 90 ss.; M. Detienne - J.-P. Vernant, *La cucina del sacrificio...*, *cit.*

⁷⁹¹ M. D. Briquel, *op. cit.*, p. 12.

⁷⁹² *Vita di Alessandro* (trad. it. L. Migotto, Pordenone 1989), 2, 3.

⁷⁹³ Cfr. G. Dumézil, *La religione romana...*, *cit.*, pp. 277-278 e 288-289. La nascita o l'insediamento sul trono di un sovrano sono sovente accompagnati da particolari eventi celesti (si pensi, tra l'altro, all'arcaico motivo della stella cristallizzata nella lettera evangelica): cfr. G. Widegren, *La légende royale de l'Iran antique*, in «Mélanges G. Dumézil», Bruxelles: Coll. «Latomus», 45, 1960, pp. 225-237; A. Buttitta, *Dall'oriente venne una stella*, in Id., *Dei segni e dei miti. Un'introduzione alla antropologia simbolica*, Palermo 1996, pp. 99-112.

⁷⁹⁴ G. Dumézil, *Il fuoco divoratore...*, *cit.*, p. 248 nota 45.

⁷⁹⁵ M. Pallottino, *Origini e storia primitiva di Roma*, Milano 1993, p. 252.

⁷⁹⁶ *Ab urbe condita*, I, 39, 1.

⁷⁹⁷ *Havelok il danese* (trad. it. C. Pietropoli, Parma 1995), 589-595.

⁷⁹⁸ J. Goody, *Potere*, p. 1000, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. X, Torino 1980, pp. 996-1040.

⁷⁹⁹ S. Bertelli, *Il corpo del re. Sacralità del potere nell'Europa medievale e moderna*, Firenze 1995, p. 21. Su *Christos-Helios* si veda E. Kirschbaum, *Les fouilles de Saint-Pierre de Rome*, Paris 1960, pp. 27 ss. Su altre rappresentazioni del Cristo che guida il carro solare: J. Jungmann, *The Early Liturgy*, London 1960, pp. 23-24 e 135-137.

⁸⁰⁰ S. G. MacCormack, *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino 1995 (ed. or. University of California 1981), p. 47.

⁸⁰¹ Cfr. *Ibidem*, p. 260.

⁸⁰² Cfr. *Ibidem*, p. 271 e p. 327 n. 102.

⁸⁰³ *Incerti panegyricus dictus Maximiano et Constantino imperatori* (VI) 14, 3 (trad. it. D. Lassandro - G. Micunco, Torino 2000). Cfr. *Latini Pacati Drepanii panegyricus dictus Theodosio imperatori* (XII) 3, 2.

⁸⁰⁴ S. Bertelli, *op. cit.*, p. 22.

⁸⁰⁵ Cfr. R. Turcan, *Images solaires dans le Panégyrique VI*, p. 699 e note, in M. Renard - R. Schilling, *op. cit.*, pp. 697-706; E. Kantorowicz, *I "due soli" di Dante*, in *La sovranità dell'artista. Mito e immagine tra Medioevo e Rinascimento*, trad. it. Venezia 1995, pp. 83-103. Si veda anche R. Farina, *op. cit.*, in part. pp. 199-200 e note.

⁸⁰⁶ Cfr. R. Turcan, *op. cit.*, pp. 697-699.

⁸⁰⁷ *Nazarii Panegyricus dictus Costantino Imperatori* (X) 5,1 (trad. it. D. Lassandro - G. Micunco, Torino 2000)

⁸⁰⁸ *Latini Pacati Drepanii panegyricus dictus Theodosio imperatori* (XII) 3, 2; *Claudii Mameritini gratiarum actio de consulatus suo Iuliano imperatori* (XI) 2, 3 (trad. it. D. Lassandro - G. Micunco, Torino 2000)

⁸⁰⁹ Cfr. G. Negri, *Giuliano l'Apostata*, Genova 1990, pp. 192-200. Si veda anche l'inno dell'imperatore Giuliano a *Helios re* (trad. it. A. Marcone Milano 1987)

⁸¹⁰ *Verus iambici*, XXIV, 11 cit. in S. Bertelli, *op. cit.*, p. 134.

⁸¹¹ Cit. in E. Kantorowicz, *I «due soli»...*, *cit.*, p. 102.

⁸¹² E. Kantorowicz, *I "due soli"...*, *cit.*, p. 95.

⁸¹³ Per una estesa trattazione delle feste caratterizzate dall'accensione di falò e torce rinvio alla mia tesi di dottorato di ricerca *La fiamma...*, *cit.* dove sono riportate numerose notizie sugli usi cerimoniali del fuoco in Italia e Europa e la relativa bibliografia. In particolare per la Sicilia si veda Id., *Le fiamme...*, *cit.*

⁸¹⁴ P. Toschi, *Il folklore*, Roma 1969 III, p. 67.

⁸¹⁵ *Ibidem*, p. 68.

⁸¹⁶ E. Goblet D'Alviella, *op. cit.*

⁸¹⁷ *Ibidem*, p. 8.

⁸¹⁸ *Ibidem*, p. 10.

⁸¹⁹ *Ibidem*, p. 40-41.

⁸²⁰ II, 6, 7 cit. in E. Goblet D'Alviella, *Historie...*, *cit.*, p. 40. La stessa funzione di mediatore del fuoco è implicita in un canto mongolo «il fuoco è una divinità che permanentemente volge i suoi sguardi verso il cielo» (*idem*)

⁸²¹ *Ibidem*, pp. 66-68.

⁸²² *Ibidem*, p. 70.

⁸²³ Cfr. *Ibidem*, p. 67.

⁸²⁴ *Ibidem*, p. 69.

⁸²⁵ *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, London 1911-1915. Lo studio delle feste del fuoco era affrontato in *Balder the Beautiful. The fire festivals of Europe*, vol. X-XI, poi ripreso nel 1923: *Balder the Beautiful. The Fire-Festivals of Europe and the Doctrine of the External Soul*, 2 voll., London (a questa edizione si fa riferimento nelle pagine che seguono). Le citazioni nel testo sono tratte dalla II ed. (Torino 1973) della trad. italiana dell'edizione ridotta Macmillan, London 1922: *Il Ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, trad. di Lauro De Bosio, Torino 1950, 2 voll. Sull'opera di Frazer si veda F. Dei, *La discesa agli inferi. James J. Frazer e la cultura del Novecento*, Lecce 1998.

⁸²⁶ J. G. Frazer, *Il ramo d'oro...*, *cit.*, II vol., p. 989.

⁸²⁷ *Idem*.

⁸²⁸ *Idem*.

⁸²⁹ *Idem*. Per Frazer infatti la peculiarità della cerimonia natalizia «può essere dovuta semplicemente al tempo cattivo dell'inverno che non solo rende assai spiacevole un'assemblea pubblica all'aperto, ma può, da un momento all'altro, impedire che si raggiunga lo scopo dell'adunanza spegnendo l'indispensabile fuoco sotto un rovescio di pioggia o una nevicata»

⁸³⁰ *Idem*.

⁸³¹ *Ibidem*, pp. 989-990.

- ⁸³² *Ibidem*, p. 990. Cfr. W. Mannhardt, *Wald- und feldkulte - I...*, *cit.*, in part. pp. 521 ss.
- ⁸³³ *Idem*. Cfr. E. Westermarck, *Ceremonies...*, *cit.*, pp. 93-102.
- ⁸³⁴ «The solar theory», «The purificatory theory»: cfr. *Balder the Beautiful...*, *cit.*, pp. 341-346.
- ⁸³⁵ J. G. Frazer, *Il ramo d'oro...*, *cit.*, II vol., p. 990.
- ⁸³⁶ *Idem*.
- ⁸³⁷ *Ibidem*, pp. 990-991.
- ⁸³⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 991.
- ⁸³⁹ *Idem*.
- ⁸⁴⁰ *Ibidem*, p. 992.
- ⁸⁴¹ *Ibidem*, pp. 992-993.
- ⁸⁴² *Ibidem*, p. 994.
- ⁸⁴³ *Ibidem*, p. 997.
- ⁸⁴⁴ *Ibidem*, p. 998.
- ⁸⁴⁵ *Ibidem*, p. 998.
- ⁸⁴⁶ «The conception of fire as a destructive agent, which can be turned to account for the consumption of evil things, is so simple and obvious that it could hardly escape the minds even of the rude peasantry with whom these festivals originated» (*Balder the Beautiful...*, *cit.*, p. 341)
- ⁸⁴⁷ *Ibidem*, pp. 998-999.
- ⁸⁴⁸ *Ibidem*, p. 999.
- ⁸⁴⁹ *Ibidem*, p. 992.
- ⁸⁵⁰ *Ibidem*, p. 1000.
- ⁸⁵¹ *Idem*.
- ⁸⁵² *Ibidem*, p. 1001.
- ⁸⁵³ Cfr. *ibidem*, p. 1001.
- ⁸⁵⁴ *Ibidem*, p. 961; cfr. p. 975.
- ⁸⁵⁵ *Ibidem*, p. 980. Per una più approfondita discussione delle idee di Frazer a questo riguardo si veda il n. 10 della «Ricerca Folklorica» (ottobre 1994), *I frutti del Ramo d'oro*. James G. Frazer e le eredità dell'antropologia, segnatamente per i riferimenti ai rituali del fuoco, il saggio di P. Clemente, *L'interprete e il documento. Sondaggi sulla spiegazione dei fatti folklorici a partire dal Ramo d'oro*, pp. 25-32.
- ⁸⁵⁶ Cfr. J. G. Frazer, *Il ramo d'oro...*, *cit.*, p. 975.
- ⁸⁵⁷ *Ibidem*, p. 976.
- ⁸⁵⁸ *Ibidem*, p. 983.
- ⁸⁵⁹ *Ibidem*, p. 1005.
- ⁸⁶⁰ *Ibidem*, p. 1012.
- ⁸⁶¹ *Ibidem*, pp. 1012-1013.
- ⁸⁶² *Ibidem*, p. 1013.
- ⁸⁶³ J. G. Frazer, *Il ramo d'oro...*, *cit.*, p. 1014.
- ⁸⁶⁴ *Idem*.
- ⁸⁶⁵ *Idem*.
- ⁸⁶⁶ F. Dei, *op. cit.*, p. 55.
- ⁸⁶⁷ P. Clemente, *L'interprete...*, *cit.*, p. 29.
- ⁸⁶⁸ Cfr. A. Van Gennep, *Manuel...*, *cit.*, tomo I, parte III, pp. 844-845; per la categorizzazione in feste «cicliche», «calendariali», etc.: cfr. pp. 833 ss.
- ⁸⁶⁹ Cfr. *Ibidem*, p. 846.
- ⁸⁷⁰ *Ibidem*, p. 847.
- ⁸⁷¹ P. Clemente, *L'interprete...*, *cit.*, p. 29.
- ⁸⁷² Van Gennep non è convinto delle varie teorie «etniche», che nelle loro diverse formulazioni attribuiscono «a un solo "popolo" o conglomerato più o meno organizzato di popoli sto-

rici, Ariani, Slavi, Germani o Celti, l'invenzione e il trasporto per migrazione o contatti (pacifici o bellici) di falò e roghi, [...]. Dapertutto l'alternarsi delle stagioni e i bisogni alimentari hanno determinato il sorgere di miti eziologici e di comportamenti cerimoniali correlati in sistemi magico-religiosi più o meno coerenti. In rapporto a tanti popoli, quelli di cui la storia ci ha conservato i nomi in Europa non sono che una piccola minoranza, e sarebbe assurdo scegliere l'uno o l'altro tra questi al fine di edificare sui loro costumi e usanze una teoria universale» (*Manuel...*, *cit.*, tomo I, parte III, p. 861).

⁸⁷³ Cfr. *Ibidem*, p. 849.

⁸⁷⁴ *Ibidem*, pp. 850-851.

⁸⁷⁵ *Ibidem*, p. 850.

⁸⁷⁶ *Idem*. Non diversamente, considerando in particolare i fuochi del ciclo carnevalesco, Van Gennep osserva che «Non si può parlare [...] né di un'influenza "celtica", né di un'influenza "germanica", perché se, a tratti, si ha una coincidenza con una zona di occupazione burgunda, ciononostante dei paesi franchi e normanni risultano negativi, [etc.]» (*ibidem*, p. 1003). Sulla debolezza della teoria etnica si veda anche: tomo IV, pp. 1899-1900.

⁸⁷⁷ *Idem*.

⁸⁷⁸ D. Dergny, *Usages*, n° 226, t. II, p. 208, *cit.* in A. Van Gennep, *Manuel...*, *cit.*, tomo I, parte III, p. 852.

⁸⁷⁹ A. Van Gennep., *Manuel...*, *cit.*, tomo I, parte III, pp. 852-853.

⁸⁸⁰ *Ibidem*, p. 853.

⁸⁸¹ *Ibidem*, p. 854.

⁸⁸² *Ibidem*, p. 855-56.

⁸⁸³ A. Van Gennep., *Manuel...*, *cit.*, tomo I, parte III, p. 857.

⁸⁸⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 858.

⁸⁸⁵ *Idem*. L'ipotesi che i fuochi festivi, segnatamente quelli solstiziali, debbano essere osservati alla luce di antichi culti solari ha affascinato anche autori moderni come Caro Baroja per cui i falò sono «encantos solares», «representaciones del sol» a cui vengono attribuite le stesse proprietà positive dell'astro (*La estación d'amor...*, *cit.*, pp. 229 ss.)

⁸⁸⁶ cfr. A. Van Gennep., *Manuel...*, *cit.*, tomo I, parte III, pp. 861-862; parte IV, pp. 1734-35; pp. 1896-1899; p. 1922; parte VII, pp. 2859 ss.

⁸⁸⁷ H. Gaidoz, *Le dieu gaulois du soleil...*, *cit.*

⁸⁸⁸ A. Van Gennep, *Manuel...*, *cit.*, tomo I, parte III, p. 1030; cfr. parte IV, 1906 ss.

⁸⁸⁹ M. A. Breuil, *Du culte de Saint Jean-Baptiste...*, *cit.*, p. 47.

⁸⁹⁰ *Ibidem*, pp. 51-52.

⁸⁹¹ *Ibidem*, p. 66.

⁸⁹² *Le renouvellement du feu sacré*, II parte, p. 1. in «Revue des Traditions Populaires», XXVIII (janvier 1913), tome XXVIII, 1, pp. 1-18.

⁸⁹³ *Ibidem*, p. 10.

⁸⁹⁴ *Ibidem*, p. 11.

⁸⁹⁵ *Ibidem*, p. 6.

⁸⁹⁶ *Ibidem*, p. 859.

⁸⁹⁷ *Ritual and Belief in Morocco*, tomo II, p. 198, *cit.* in A. Van Gennep, *Manuel...*, *cit.*, tomo I, parte III, *cit.*, p. 859.

⁸⁹⁸ *Survivances...*, *cit.*, p. 180.

⁸⁹⁹ *Ibidem*, p. 208.

⁹⁰⁰ *Ibidem*, p. 210.

⁹⁰¹ A. Van Gennep, *Manuel...*, *cit.*, tomo I, parte III, pp. 838 ss.

⁹⁰² *Ibidem*, p. 861.

⁹⁰³ Cfr. *Manuel...*, *cit.*, tomo I, parte IV, p. 1901.

- ⁹⁰⁴ V. J. Propp, *Le feste agrarie...*, cit., p. 168.
- ⁹⁰⁵ *Idem.*
- ⁹⁰⁶ *Ibidem*, pp. 154-155.
- ⁹⁰⁷ *Ibidem*, p. 144.
- ⁹⁰⁸ *Ibidem*, p. 160.
- ⁹⁰⁹ *Idem.*
- ⁹¹⁰ *Ibidem*, p. 145.
- ⁹¹¹ V. J. Propp, *Morfologia della fiaba*, con un intervento di C. Lévi-Strauss e una replica dell'autore, a cura di G. Luigi Bravo, Torino 1966 II (ed. or. 1928), pp. 163 ss.
- ⁹¹² Le prime osservazioni sul carattere sessuale del fuoco si ritrovano nel caso clinico di *Dora* (1901) poi riprese in S. Freud, *Il disagio della civiltà*, in Id., *Opere 1924-1929*, vol. 10, Torino 1979 (ed. or. 1929), pp. 555-630 e particolarmente in *L'acquisizione del fuoco*, in Id., *Opere 1930-1938*, vol. 11, Torino 1979 (ed. or. 1931), pp. 103-108; cfr. E. H. Erlenmeyer, *Nota sull'ipotesi di Freud dell'addomesticamento del fuoco*, in W. Reich et alii, *Lecture di psicoanalisi*, Torino 1972 (ed. or. 1932).
- ⁹¹³ C. G. Jung, *La trasformazione...*, cit., pp. 145 ss. Cfr. Id., *Aion: ricerche sul simbolismo del sé*, Torino 1991 (ed. or. 1951), pp. 118 ss. e pp. 229 ss.
- ⁹¹⁴ S. Freud, *Il disagio della civiltà*, cit., p. 581.
- ⁹¹⁵ *Ibidem*, nota 1.
- ⁹¹⁶ S. Freud, *L'acquisizione del fuoco*, cit., p. 103.
- ⁹¹⁷ *Ibidem*, p. 105.
- ⁹¹⁸ *Ibidem*, pp. 105-106.
- ⁹¹⁹ *Ibidem*, p. 106.
- ⁹²⁰ *Ibidem*, p. 104. Sulla relazione istituita tra bastone «prometeico» e fallo si veda F. Val-la, *Sant'Antonio e Prometeo*, in «Rivista delle tradizioni popolari italiane», I (1894), pp. 503-504; A. Seppilli, *op. cit.*, pp. 220 ss.
- ⁹²¹ K. Abraham, *Psicanalisi del mito*, Roma 1971, pp. 58-59.
- ⁹²² *Ibidem*, p. 58.
- ⁹²³ *Ibidem*, p. 60.
- ⁹²⁴ Le deduzioni di Kuhn sono riprese anche da De Gubernatis nel suo *Storia comparata degli usi natalizi...*, cit., p. 123.
- ⁹²⁵ K. Abraham, *op. cit.*, p. 59.
- ⁹²⁶ *Ibidem*, p. 61.
- ⁹²⁷ *Ibidem*, p. 92.
- ⁹²⁸ *Ibidem*, p. 95.
- ⁹²⁹ C. G. Jung, *La trasformazione...*, cit., p. 146.
- ⁹³⁰ Cfr. *Ibidem*, pp. 146-147.
- ⁹³¹ *Ibidem*, p. 148.
- ⁹³² *Ibidem*, pp. 146-148.
- ⁹³³ J. G. Frazer, *Miti...*, cit.; per il Mediterraneo antico U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, 1945, II, pp. 68-71.
- ⁹³⁴ C. G. Jung, *La trasformazione...*, cit., p. 150.
- ⁹³⁵ *Ibidem*, p. 151. Cfr. *Rigveda*, X, 95.
- ⁹³⁶ *Ibidem*, p. 152.
- ⁹³⁷ *Ibidem*, p. 156.
- ⁹³⁸ *Ibidem*, pp. 162.
- ⁹³⁹ *Ibidem*, p. 167.
- ⁹⁴⁰ *Ibidem*, p. 171.
- ⁹⁴¹ G. Bachelard, *La psicoanalisi...*, cit.. Osservazioni sul fuoco e i suoi effetti sulla psiche

l'autore propone anche in *Poetica...*, cit. Cfr: anche Id., *La fiamma...*, cit.

- ⁹⁴² *Ibidem*, p. 126.
- ⁹⁴³ *Ibidem*, p. 127. È posizione questa che si ritrova anche in E. Cioran (*Al culmine della disperazione*, Milano 1988, ed. or. 1934, pp. 103 ss.)
- ⁹⁴⁴ *Ibidem*, pp. 146-147.
- ⁹⁴⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 152.
- ⁹⁴⁶ *Ibidem*, p. 147-148.
- ⁹⁴⁷ *Ibidem*, p. 155.
- ⁹⁴⁸ *Ibidem*, p. 156.
- ⁹⁴⁹ *Voyage en Amérique*, pp. 123-124.
- ⁹⁵⁰ G. Bachelard, *La psicoanalisi...*, cit., p. 156.
- ⁹⁵¹ *Ibidem*, p. 157. Cfr. anche pp. 158-159.
- ⁹⁵² *Idem.*
- ⁹⁵³ *Idem.*
- ⁹⁵⁴ *Ibidem*, p. 158.
- ⁹⁵⁵ *Idem.*
- ⁹⁵⁶ *Ibidem*, p. 159.
- ⁹⁵⁷ A. Rossi - R. De Simone, *Carnevale si chiamava Vincenzo. Rituali di Carnevale in Campania*, Roma 1977, pp. 61-65.
- ⁹⁵⁸ *Ibidem*, p. 175 ss.
- ⁹⁵⁹ M. Laureti, *La "festa del fuoco" nel carnevale di Offida: significati simbolici e interpretazioni psicanalitiche*, p. 75, in «Storia e medicina popolare», vol. II, n. 2 maggio-agosto 1984, Roma, pp. 67-78.
- ⁹⁶⁰ N. Borrelli, *Riti...*, cit., p. 71, in «Lares», XIII (1942), 2, pp. 67-75.
- ⁹⁶¹ N. Borrelli, *Riti...*, cit., p. 72. In maniera più estesa Borrelli tratta l'argomento nel saggio *I fuochi di gioia e di devozione*, in «Folklore», 3, 1932.
- ⁹⁶² G. Ferraro, *Il fuoco*, pp. 327-328, in «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», vol. XII, Torino-Palermo 1893, pp. 322-347. Sul fuoco come elemento fondamentale di civiltà cfr. L. Prato, *Gente e cose di Calabria*, p. 47, in «Archivio per la raccolta e lo studio delle tradizioni popolari italiane», XV (gennaio-giugno 1940), fasc. I-II, pp. 41-51.
- ⁹⁶³ R. Battaglia, cit. in C. Corrain, *Le tradizioni del periodo natalizio e i giorni dei presagi nel Polesine*, p. 32, in «Lares», fasc. I-II, 1957, pp. 21-33.
- ⁹⁶⁴ G. Pitirè, *Spettacoli e feste popolari siciliane*, Palermo 1881, p. XI.
- ⁹⁶⁵ *Idem.*
- ⁹⁶⁶ *Ibidem*, pp. XI-XII.
- ⁹⁶⁷ *Ibidem*, p. XV.
- ⁹⁶⁸ *Ibidem*, p. XV.
- ⁹⁶⁹ *Idem.*
- ⁹⁷⁰ *Ibidem*, p. XXXIII.
- ⁹⁷¹ La baronessa si era occupata del San Giovanni in Sicilia sulla «Rivista Europea» (*Usi popolari siciliani nelle festa di san Giovanni Battista*, 1871, t. III, pp. 8-16)
- ⁹⁷² Cfr. M. A. Breuil, *op. cit.*
- ⁹⁷³ *Commentariorum Reipubl. Romanae*, Francofurti 1593 (N. d. A.)
- ⁹⁷⁴ *De origine festorum*, Genevae 1674, p. 152 (N. d. A.)
- ⁹⁷⁵ *De usu antiquitatum in dignoscendis superstitionibus*, sez. III, cap. III dell'*Antiquario sacro* (N. d. A.)
- ⁹⁷⁶ G. Pitirè, *Antichi usi e tradizioni popolari siciliane nella festa di San Giovanni Battista. Lettera II*, Palermo 1873, pp. 6-7.
- ⁹⁷⁷ Cfr. G. Cocchiara, G. Pitirè, *la Sicilia e il folklore*, Messina 1951; Id., *Storia del folklo-*

re in Europa, Torino 1971, pp. 382-402; Id., *Storia del folklore in Italia*, Palermo 1989 III, pp. 171-193; G. Bonomo, *Pitrè, la Sicilia e i siciliani*, Palermo 1989.

⁹⁷⁸ F. Cardini, *I giorni del sacro. Il libro delle Feste*, Milano 1983.

⁹⁷⁹ *Ibidem*, p. 119.

⁹⁸⁰ *Ibidem*, p. 120.

⁹⁸¹ *Idem*.

⁹⁸² *Ibidem*, p. 121.

⁹⁸³ *Idem*.

⁹⁸⁴ *Ibidem*, pp. 121-122.

⁹⁸⁵ *Ibidem*, p. 122.

⁹⁸⁶ *Idem*.

⁹⁸⁷ *Idem*.

⁹⁸⁸ *Ibidem*, p. 128.

⁹⁸⁹ *Ibidem*, p. 137.

⁹⁹⁰ *Idem*.

⁹⁹¹ Sull'atteggiamento ambiguo tenuto dalla chiesa nei confronti dei falò giovannei P. M. Paciaudi, *De cultu S. Iohannis Baptistae antiquitates Christianae; acced. In veterum ejusdem ordinis liturgiam commentarium*, Roma 1755. Per Paciaudi i fuochi sono una celebrazione di Giovanni quale «luce ardente premonitrice del Cristo» (pp. 334 ss.). La materia è trattata da Lanternari in *Preistoria...*, cit., pp. 177 ss. Cfr. anche A. Van Gennepe, *Manuel...*, cit., IV, pp. 1809 ss.

⁹⁹² *Ibidem*, p. 204.

⁹⁹³ *Ibidem*, p. 203.

⁹⁹⁴ *Ibidem*, p. 204.

⁹⁹⁵ *Ibidem*, p. 206.

⁹⁹⁶ *Idem*.

⁹⁹⁷ *Ibidem*, p. 207.

⁹⁹⁸ *Idem*.

⁹⁹⁹ A. M. Di Nola, *Aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Torino 1976, p. 235.

¹⁰⁰⁰ *Idem*.

¹⁰⁰¹ A. M. Di Nola, *La notte dell'acqua e del fuoco*, in *La notte delle streghe*, suppl. a «Roma», giugno 1983, p. 5.

¹⁰⁰² A. Rivera, *Il mago, il santo, la morte, la festa*, Bari 1988.

¹⁰⁰³ *Ibidem*, pp. 125-126.

¹⁰⁰⁴ *Ibidem*, pp. 129-130.

¹⁰⁰⁵ *Ibidem*, p. 180.

¹⁰⁰⁶ *Ibidem*, p. 182.

¹⁰⁰⁷ *Ibidem*, p. 181.

¹⁰⁰⁸ P. Clemente, *Un ventiquattro Novembre a Santa Caterina: riflessioni sulla ricerca a partire da una esperienza di osservazione*, p. 15, in R. Ferretti (a cura di), *La focarazza di Santa Caterina. Indagine su un rito del fuoco nell'entroterra grossetano*, Grosseto 1984, pp. 11-18. Problemi non dissimili pone Bronzini in merito all'interpretazione del rito delle *fracchie* di San Marco in Lamis (G. B. Bronzini, *La processione delle fracchie di S. Marco in Lamis. Analisi storico-comparativa*, in part. pp. 95-96, in Aa. Vv., *Il fuoco sacro. Demologia fra dibattito e ricerca*, San Marco in Lamis 1982, pp. 93-112.

¹⁰⁰⁹ *Ibidem*.

¹⁰¹⁰ L. Wittgenstein, *op. cit.*, p. 39.

¹⁰¹¹ *Idem*.

¹⁰¹² P. Clemente, *Un ventiquattro Novembre...*, cit., p. 16.

¹⁰¹³ *Idem*.

¹⁰¹⁴ D. Sperber, *Per una teoria del simbolismo. Una ricerca antropologica*, Torino 1981 (ed. or. 1974)

¹⁰¹⁵ P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris 1980; Id., *Genèse et structure du champ religieux*, in «Revue française de Sociologie», XII (1971), 3, pp. 295-334.

¹⁰¹⁶ P. Clemente, *Un ventiquattro Novembre...*, cit., p. 16.

¹⁰¹⁷ Cfr. P. Smith, *Aspetti dell'organizzazione dei riti*, in M. Izard - P. Smith., *La funzione simbolica. Saggi di antropologia*, Palermo 1988, pp. 131-159.

¹⁰¹⁸ J. Cuisenier, *Le feu vivant. La parenté et ses rituels dans les Carpates*, Parigi 1994; cfr. Id., *Fuegos rituales...*, cit., in J. González Alcantud - M. J. Buxó Rey, cit., pp. 215-239.

¹⁰¹⁹ G. Charachidzé, *Prometeo...*, cit.. Cfr. Id., *Le système religieux...*, cit.

¹⁰²⁰ *Ibidem*, p. 105.

¹⁰²¹ *Ibidem*, p. 110.

¹⁰²² *Ibidem*, p. 117.

¹⁰²³ G. Charachidzé, *Prometeo...*, cit., p. 91.

¹⁰²⁴ *Ibidem*, pp. 91-92.

¹⁰²⁵ *Ibidem*, pp. 92-93.

¹⁰²⁶ Sulle procedure del pensiero mitico cfr. C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, Milano 1990 (ed. or. 1964), in part. pp. 231-261; A. J. Greimas, *Semantica strutturale. Ricerca di metodo*, Milano 1968 (ed. or. 1966); A. Buttitta, *Dei segni...*, cit., in part. pp. 168 ss. e 175 ss.

¹⁰²⁷ P. Bogatyrev, *Semiotica della cultura popolare*, trad. it. Verona 1982. Un'analisi tesa a rintracciare le funzioni assolute dai riti, segnatamente da quelli del fuoco, in un delimitato contesto culturale è quella recente di F. Marano, *La Uglia. Riti di attraversamento del fuoco in Lucania*, Potenza 1997, in part. pp. 141-159 e p. 178. Sulla necessità di osservare i riti del fuoco entro una prospettiva storica senza peraltro astrarli dai contesti festivi in cui si presentano ha richiamato l'attenzione Herman Tak (*Wood and Broom Fires*, in «Ethnologia Europaea», XXII, 1992, pp. 33-50)

¹⁰²⁸ I. E. Buttitta, *Le fiamme dei santi...*, cit.

Bibliografia

- A *Diogneto*, a cura di E. Norelli, Milano 1991.
Abraham K., *Psicanalisi del mito*, Roma 1971.
Aldazábal J., *Simboli e gesti. Significato antropologico, biblico e liturgico*, Leumann (To) 1987 (ed. or. 1984 e 1986).
Allen C. - Bekoff M., *Il pensiero animale*, Milano 1998 (ed. or. 1997).
Ambrogio, *Opere*, a cura di G. Coppa, Torino 1969.
Anati E., *Le radici della cultura*, Milano 1992.
Anthologbion di tutto l'anno, a cura di M. B. Artioli, Roma 2000.
Antico Testamento, a cura della Società Biblica di Ravenna, Milano 1982.
Apocalisse di Baruc, a cura di F. Fonte Basso, trad. it. Padova 1997.
Apocalisse di Giovanni, a cura di E. Lupieri, Milano 1999.
Apocalissi apocrife, a cura di A. M. Di Nola, Milano 1978.
Apocrifi del Nuovo Testamento, a cura di Moraldi L., Casale Monferrato 1994.
Apollodoro, *Biblioteca*, con il commento di J. G. Frazer, a cura di G. Guidorizzi, Milano 1995.
Apollonio Rodio, *Argononautiche*, a cura di G. Paduano - M. Fusillo, Milano 1986.
Arambourou R. - Jude P., *La conquête du feu au Paléolithique*, in «Bull. de la Soc. d'Et. et Rech. Préhist.», n. 5, a. 1955, pp. 15-19.
Atharvaveda. Inni magici, a cura di C. Orlandi e S. Sani, Torino 1992.
Atti e passioni dei martiri, A. A. R. Bastiaensen et alii, Milano 1987.
Attwater D., *Vite dei Santi*, Casale Monferrato 1993.
Audin A., *Les fêtes solaires. Mythes et Religions*, Paris 1945.
Bachelard G., *L'Eau et les rêves*, Paris 1942.
Bachelard G., *L'intuizione dell'istante. La psicoanalisi del fuoco*, trad. it. Bari 1973.
Bachelard G., *La fiamma di una candela*, Milano 1996 (ed. or. 1961).
Bachelard G., *Poetica del fuoco. Frammenti di un lavoro incompiuto*, Como 1990 (ed. or. 1988).
Bachofen J. J., *Il simbolismo funerario degli antichi*, Napoli 1989 (ed. or. 1859).
Bardy G. et alii, *L'inferno*, trad. it. Brescia 1953.
Bardy G., *I padri della chiesa di fronte ai problemi posti dall'inferno*, in G. Bardy et alii, *L'inferno*, trad. it. Brescia 1953, pp. 107-168.
Bartoli P., *Firewalkers de l'Europe de l'ouest. Expérience du corps et quête de sens*, in «Europaea», a. II (1996), n. 2, pp. 61-84.
Basilio di Cesarea, *Sulla Genesi*, a cura di M. Naldini, Milano 1990.
Bayard J., *Le feu*, Paris 1958.
Bayet J., *La religione romana. Storia politica e psicologica*, Torino 1992 (ed. or. 1957).
Beccaria G. L., *I nomi del mondo. Santi, demoni, folletti e le parole perdute*, Torino 1995.

Bendann E., *Death Customs*, London 1930.

Benichou-Safar H., *Sur l'incinération des enfants aux tophets de Carthage et de Sousse*, in «Revue de l'Histoire des Religions», n. 205, 1988, pp. 57-68.

Bernal J. D., *Storia della fisica dalla scoperta del fuoco all'età moderna*, Roma 1983 (ed. or. 1972).

Bertelli S., *Il corpo del re. Sacralità del potere nell'Europa medievale e moderna*, Firenze 1995.

Beschaouch A., *Cartagine. La leggenda ritrovata*, Milano 1994 (ed. or. 1993).

Bhagavad Gita, a cura di R. Gnoli, Milano 1987.

Biedermann H., *Enciclopedia dei simboli*, Milano 1991 (ed. or. 1989).

Binford L. R., *Preistoria dell'uomo. La nuova archeologia*, Milano 1990 (ed. or. 1983).

Biondetti L., *Dizionario di mitologia classica. Dei, eroi, feste*, Milano 1997.

Birket-Smith K., *Histoire de la civilisation*, Paris 1955.

Bock P. H., *Antropologia culturale moderna*, Torino 1978 (ed. or. 1974).

Bogatyřev P., *Semiotica della cultura popolare*, trad. it. Verona 1982.

Bonomo G., *Pitrè, la Sicilia e i siciliani*, Palermo 1989.

Borrelli N., *I fuochi di gioia e di devozione*, in «Folklore», n. 3, 1932.

Borrelli N., *Riti tradizionali nella Campania: «il focaraccio»*, in «Lares», a. XIII (1942), n. 2, pp. 67-75.

Bottéro J., *Notes sur le feu dans les textes mésopotamiens*, in *Le feu dans le Proche-Orient Antique. Aspects linguistiques, archéologiques, technologiques, littéraires* (Actes du Colloque, Strasbourg 9-10/6/1972), Leiden 1973, pp. 9-30.

Bottini A., *Archeologia della salvezza. L'escatologia greca nelle testimonianze archeologiche*, Milano 1992.

Bourdieu P., *Genèse et structure du champ religieux*, in «Revue française de Sociologie», a. XII (1971), n. 3, pp. 295-334.

Bourdieu P., *Le sens pratique*, Paris 1980.

Boyer R., *Yggdrasil. La religion des anciens Scandinaves*, Paris 1992.

Bratu A., *Du feu purificateur au purgatoire. Emergence d'une nouvelle image*, in «Terrain», n. 19 (ottobre 1992), pp. 91-102.

Brelich A., *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma 1966.

Breuil H. - Lantier L., *Les hommes de la pierre ancienne (Paléolithique et Mésolithique)*, Paris 1951.

Breuil H., *Le feu et l'industrie lithique et osseuse à Choukoutien*, in «Bulletin of the Geological Society of China», a. X (1932), n. 4.

Breuil M. A., *Du culte de saint Jean-Baptiste et des usages profanes qui s'y rattachent*, Amiens 1846.

Brewster P. G., *Fire-walking in India and Fidji*, in «Zeitschrift für Ethnologie», vol. 87, quad. 1, Braunschweig 1962.

Briand J., *The Iudeo-Christian Church of Nazareth*, Jerusalem 1982.

Briquel M. D., *En deça de l'épopée. Un thème légendaire indo-européen: caractère trifonctionnel et liaison avec le feu dans le geste des rois iraniens et latins*, Paris 1981.

Briquel-Chatonnet F., *Les sacrifices d'enfants chez les Carthaginois*, in «L'Histoire», n. 125 (sept. 1989), pp. 74-76.

Bronzini G. B., *La processione delle fracchie di S. Marco in Lamis. Analisi storico-comparativa*, in Aa. Vv., *Il fuoco sacro. Demologia fra dibattito e ricerca*, San Marco in Lamis 1982, pp. 93-112.

Bruit Zaidman L. - Schmitt Pantel P., *La religione greca*, Roma-Bari 1992 (ed. or. Paris 1989).

Brun J. P., *La symbolique du feu*, in *Mythes et croyances du monde entier*, t. I *Le monde indo-européen*, Lidis-Brepols 1985.

Burkert W., *Antichi culti misterici*, Roma-Bari 1989 (ed. or. 1987).

Burkert W., *Homo necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Torino 1981 (ed. or. 1972).

Burkert W., *I Greci*, 2 voll., Milano 1983 (ed. or. 1977).

Burkert W., *Mito e rituale in Grecia. Struttura e storia*, Roma-Bari 1991 (ed. or. 1979).

Busi G., *I simboli del pensiero ebraico. Lessico ragionato in settanta voci*, Torino 1999.

Buttitta A. - Miceli S., *Percorsi simbolici*, Palermo 1989.

Buttitta A., *Dei segni e dei miti. Una introduzione alla antropologia simbolica*, Palermo 1996.

Buttitta A., *L'effimero sfavillio. Itinerari antropologici*, Palermo 1995.

Buttitta I. E., *Adivinar el viento. Emisiones volcánicas y meteorología en las islas Eolias*, in González Alcantud J. A. - Lisón Tolosana C. (a cura di), *El aire. Mitos, ritos y realidades*, Barcelona 1999, pp. 35-59.

Buttitta I. E., *Fiamme di vita. Falò cerimoniali in Sardegna e in Sicilia*, in I. Benga - B. Neagota (a cura di), *Religiosità popolare tra antropologia e storia delle religioni* (Atti del Convegno, Roma 15-17/06/2000), in corso di stampa.

Buttitta I. E., *Gli artefici del fuoco*, in «Archivio Antropologico Mediterraneo», n. 1-2, 1999, pp. 173-206.

Buttitta I. E., *I corpi dei santi. Breve discorso intorno alle immagini della santità*, in Grimaldi P. (a cura di), *Il corpo e la festa. Universi simbolici e pratiche della sessualità popolare*, Roma 1999, pp. 91-114.

Buttitta I. E., *L'albero e il fuoco*, in G. Giacobello-R. Perricone (a cura di), *Calamonaci. Culto dei santi e antropologia nelle feste dell'Agrigentino*, Palermo, 1999, pp. 29-53.

Buttitta I. E., *L'alloro: dalle daphneporie alla ntrata du ddauru. Materiali per una ricerca*, in «Mythos», n. 4, 1992, pp. 33-65.

Buttitta I. E., *La fiamma dei santi. Usi rituali del fuoco nelle feste siciliane*, Università degli Studi di Palermo - Università di Roma "La Sapienza" - Università della Calabria, Dottorato di Ricerca in Etnoantropologia, VIII ciclo, 1998.

Buttitta I. E., *Le fiamme dei santi. Usi rituali del fuoco nelle feste siciliane*, Roma 1999.

Buttitta I. E., *Sacralità del vino e dell'olio in Acquaviva R., Palmenti e frantoi in Sicilia*, Siracusa 1996, pp. 5-17.

Campbell J., *L'eroe dai mille volti*, Milano 1984. II (ed. or. 1968).

Campbell J., *Mitologia primitiva*, Milano 1990 (ed. or. 1969 cn).

Camporesi P., *Il sugo della vita. Simbolismo e magia del sangue*, Milano 1997.

Caprettini G. P. et alii, *Dizionario della fiaba. Simboli, personaggi, storie delle fiabe regionali italiane*, Roma 1998.

Carandini A., *La nascita di Roma. Dei, Lari, eroi e uomini all'alba di una civiltà*, Torino 1997.

Cardini F., *Hoc est sanguis meus*, in «Nuove Effemeridi», a. X (1997), n. 37, pp. 22-25.

Cardini F., *I giorni del sacro. Il libro delle Feste*, Milano 1983.

Carnot S., *Riflessioni sulla potenza motrice del fuoco*, a cura di R. Fox, Torino 1992 (ed. or. 1824).

Caro Baroja J., *La estacion d'amor. Fiestas populares de mayo a san Juan*, Madrid 1979.

Casas Gaspar E., *Ritos agrarios. Folklore campesino español*, Madrid 1950.
 Cassin E., *La splendeur divine*, Parigi 1968.
 Cassirer E., *Filosofia delle forme simboliche. Il pensiero mitico*, Firenze 1964 (ed. or. 1923).
 Celso, *Il discorso vero*, a cura di G. Lanata, Milano 1987.
 Charachidzé G., *Le système religieux de la Géorgie païenne. Analyse structurale d'une civilisation*, Paris 1968.
 Charachidzé G., *Prometeo o il Caucaso*, Milano 1988 (ed. or. 1986).
 Charpentier L., *I misteri del vino. Storia, leggenda e mito*, trad. it. Roma 1982.
 Chebel M., *Dizionario dei simboli islamici. Riti, mistica e civilizzazione*, Roma 1997 (ed. or. 1995).
 Chevalier J. - Gheerbrant A., *Dizionario dei simboli*, Milano 1986 (ed. or. 1969).
 Chiesa Isnardi G., *I miti nordici*, Firenze 1991.
 Ciccarese M. P., *Visioni dell'Aldilà in Occidente. Fonti, modelli, testi*, Firenze 1987.
 Cimatti F., *Mente e linguaggio negli animali. Introduzione alla zoosemiotica cognitiva*, Roma 1998.
 Cioran E., *Al culmine della disperazione*, Milano 1988 (ed. or. 1934).
 Cipriano, *Opere*, a cura di G. Toso, Torino 1980.
 Clark G., *La preistoria del mondo. Una nuova prospettiva*, Milano 1986 (ed. or. 1977).
 Clemente Alessandrino, *Estratti profetici*, a cura di C. Nardi, Firenze 1985.
 Clemente Alessandrino, *Stromati. Note di vera filosofia*, a cura di G. Pini, Milano 1985.
 Clemente P., *L'interprete e il documento. Sondaggi sulla spiegazione dei fatti folklorici a partire dal Ramo d'oro*, in «Ricerca Folklorica», n. 10 (ottobre 1994), *I frutti del Ramo d'oro. James G. Frazer e le eredità dell'antropologia*, pp. 25-32.
 Clemente P., *Un ventiquattro Novembre a Santa Caterina: riflessioni sulla ricerca a partire da una esperienza di osservazione*, in Ferretti R. (a cura di), *La focarazza di Santa Caterina. Indagine su un rito del fuoco nell'entroterra grossetano*, Grosseto 1984, pp. 11-18.
 Cocagnac M., *Les symboles Bibliques: Lexique théologique*, Paris 1993.
 Cocchiara G., *Giuseppe Pitre, la Sicilia e il folklore*, Messina 1951.
 Cocchiara G., *Storia del folklore in Europa*, Torino 1971.
 Cocchiara G., *Storia del folklore in Italia* Palermo 1981.
 Colombo L., *I colori degli antichi*, Firenze 1995.
 Coomaraswamy A. K., *Il grande brivido. Saggi di simbolica e arte*, Milano 1987 (ed. or. 1977).
 Coon C. S., *The History of Man*, London 1955.
 Cooper J. C., *Enciclopedia illustrata dei simboli*, Padova 1987 (ed. or. 1982).
 Corbin H., *Corpo spirituale e Terra celeste. Dall'Iran mazdeo all'Iran sciita*, Milano 1986 (ed. or. 1979).
 Corrain C., *Le tradizioni del periodo natalizio e i giorni dei presagi nel Polesine*, in «Lares», fasc. I-II (1957), pp. 21-33.
 Così D. M., *La luce nell'antropologia culturale e nella storia delle religioni*, relazione tenuta al Convegno di Studi «I lumi degli Alberici e la presenza della luce nel miracolo cristiano» (Montemarciano, 7/12/1996).
 Cuiseinier J., *Fuegos rituales en los balcanes: Técnica y simbolismo*, in Gonzáles Alcantud J. A. - Buxó Rey U. J., *El fuego. Mitos, ritos y realidades*, Barcelona pp. 215-239.
 Cuisenier J., *Le feu vivant. La parenté et ses rituels dans les Carpates*, Parigi 1994.

Cumont F., *Lux perpetua*, Paris 1949.
 Czarnowski S., *Le culte des Héros et ses conditions sociales. Saint Patrick: Héros nationale de l'Irlande*, Préface de Hubert H., pp. I-XCIV, New York 1975 (ed. or. 1919), p. 115, n. 2.
 D'Agostino G. (a cura di), *L'uomo naturale*, Palermo 1996.
 D'Onofrio S. - Fournier D. (a cura di), *Le ferment divin*, Paris 1991.
 D'Onofrio S., *I carbonai*, p. 179, in Id. (a cura di), *La cultura del bosco* (Atti del Convegno - Caronia (Me), 2-4/10/1987), Palermo 1994, pp. 179-221.
 D'Onofrio S., *La mano di Prometeo*, Lecce 1996.
 D'Onofrio S., *Le arti del fuoco. I carbonai dei Nebrodi*, «Studi e materiali per la storia della cultura popolare», n. 16, Palermo 1984.
 Dart R., *The Makapansgat Proto-human Australopithecus Prometheus*, in «American Journal of Physical Anthropology», n. s., vol. IV, 1948, pp. 259-283.
 Darwin C., *L'origine dell'uomo*, Roma 1983 (ed. or. 1871).
 Davy M. M. - Abecassis A. - Mokri M. - Renneveau J. P., *Le thème de la lumière dans le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam*, Paris 1970.
 De Barandiarán D., *El fuego entre los indios Sanema-Yanoama*, in «Antropologica», n. 22 (enero 1968), pp. 3-64.
 De Gubernatis A., *Storia comparata degli usi natalizi in Italia e presso gli altri popoli indo-europei*, Milano 1878.
 De Hoyos Sancho N., *La costumbre de caminar sobre el fuego*, in «Congreso International de Ethnografia», Santa Tirso, 1963, pp. 305-316.
 De Martino E., *Il mondo magico*, Torino 1973.
 De Martino E., *Sud e magia*, Milano 1959.
 De Sike Y., *Anasteneria: de la fête à l'extase en Grèce-Un théâtre d'ombres*, in «Autrement-Hors Série», n. 39, 1989, pp. 140-144.
 De Vaux de Foletier F., *Le rôle du feu dans le monde tzigane*, pp. 6-11, in «Études tsiganes», a. XXXIII (1987), n. 1, pp. 5-12.
 De Vaux R., *Le istituzioni dell'Antico Testamento*, Casale Monferrato 1977 (ed. or. 1960).
 De Vries J., *I Celti*, Milano 1982 (ed. or. 1961).
 Dei F., *La discesa agli inferi. James J. Frazer e la cultura del Novecento*, Lecce 1998.
 Delahoutre M., *Il culto indù e la sua simbolica*, in J. Ries (a cura di), *I simboli delle grandi religioni*, Milano 1988, pp. 69-77.
 Delahoutre M., *L'alone di luce intorno al Buddha nell'iconografia e nei testi*, in J. Ries - C. M. Ternes, *Simbolismo ed esperienza della luce nelle grandi religioni*, Milano 1997, pp. 139-148.
 Delbrück M., *La materia e la mente. Lezioni di epistemologia evolutiva*, Torino 1993 (ed. or. 1986).
 Delcourt M., *Héphaïstos ou la légende du magicien*, «Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège», fasc. CXLVI, Paris 1957.
 Delcourt M., *L'oracolo di Delfi*, Genova 1990 (ed. or. 1981).
 Delpech F., *Pedro Carbonero: aspect mythiques et folkloriques de sa légende*, in *El bandolero y su Imagen en el Siglo de Oro*, Universidad Autsu Imagen en el Siglo de Oro, ques Dennett D. C., *Coscienza*, Milano 1993 (ed. or. 1991).
 Deluneau J., *Rassicurare e proteggere*, Milano 1992 (ed. or. 1989).
 Deridda J., *Ciò che resta del fuoco*, trad. it. Milano 2000.
 Detienne M. - Vernant J. P., *La cucina del sacrificio in terra greca*, Torino 1982 (ed. or. 1979).

Devoto G., *Origini indoeuropee*, Firenze 1962.

Dhorme P., *Le Séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux*, in «Revue Biblique», 1907, pp. 59-78.

Di Nola A. M., *Acqua*, in *Enciclopedia delle religioni*, Firenze 1970, vol. I, coll. 22-33.

Di Nola A. M., *Aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Torino 1976.

Di Nola A. M., *Fuoco e focolare*, in *Enciclopedia delle religioni*, Firenze 1970, vol. II, coll. 1659-1668.

Di Nola A. M., *La notte dell'acqua e del fuoco*, in *La notte delle streghe*, suppl. a «Roma», giugno 1983.

Dionigi Aeropagita, *Gerarchia celeste, Teologia mistica, Lettere*, trad. it. S. Lilla, Roma 1986.

Dionigi Aeropagita, *Tutte le opere*, trad. it. L. Scazzoso, Milano 1997.

Dobzhansky T., *L'evoluzione della specie umana*, Torino 1965 (ed. or. 1962).

Dodds E. R., *I Greci e l'Irrazionale*, Firenze 1997 (ed. or. 1951).

Donatangelo Lupinetti P., *Sant'Antonio abate. Storia e leggenda. Tradizioni e canti popolari abruzzesi*, Lanciano 1960.

Dow James L., *Dizionario della Bibbia*, Milano 1993 (ed. or. 1974).

Duchesne-Guillemin J., *D'Anaximandre à Empédocle, contacts gréco-iraniens*, in *La Persia e il Mondo greco-romano*, Accademia dei Lincei, Roma 1966, pp. 423 ss.

Duchesne-Guillemin J., *Il simbolismo nel culto mazdeo*, in J. Ries (a cura di), *I simboli delle grandi religioni*, Milano 1988 pp. 79-89.

Duchesne-Guillemin J., *Le Xvarenab*, in «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli», 12, 1962, pp. 95-128.

Duchesne-Guillemin J., *Ormadz et Abriman. L'aventure dualiste dans l'antiquité*, Paris 1953.

Duchesne-Guillemin J., *Sur la doctrine du feu en Iran et en Grèce*, in *Le feu dans le Proche-orient Antique. Aspects linguistiques, archéologiques, technologiques, littéraires* (Actes du Colloque de Strasbourg, Université de Sciences Humaines de Strasbourg 9/10 juin 1972), Leiden 1973, pp. 40-42.

Dumézil G. (a cura di), *Il libro degli Eroi*, Milano 1996 (ed. or. 1965).

Dumézil G., *Feste romane*, Genova 1989 (ed. or. 1976).

Dumézil G., *Idee romane*, Genova 1987 (ed. or. 1969).

Dumézil G., *La religione romana arcaica*, Milano 1977 (ed. or. 1974).

Dumézil G., *Le festin d'immortalité. Étude de mythologie comparée indo-européenne*, Annales du Musée Guimet - Bibliothèque d'Études, tome XXXIV, Paris 1924.

Dumézil G., *Matrimoni indoeuropei*, Milano 1984 (ed. or. 1979).

Dumézil G., *Mythe et épopée III. Histoires romaines*, Paris 1973.

Dumézil G., *Tarpeia. Essai de philologie comparative indo-européenne*, Paris 1947.

Dumont P. E., *L'Agnihotra. Description de l'agnihotra dans le rituel védique*, Baltimore 1939.

Dupront A., *Il sacro. Crociate e pellegrinaggi. Linguaggi e immagini*, Torino 1993 (ed. or. 1987).

Dupuis C.-F., *Abrégé de l'origine de tous les cultes*, Paris 1797.

Durand G., *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archetipologia generale*, Bari 1984 cn (ed. or. 1963).

Durant W., *Histoire de la civilisation*, Paris 1947.

Edsman C.-M., *Fuoco*, in *Enciclopedia delle religioni*, diretta da M. Eliade, vol. 4, *Il pensiero: concezioni e simboli*, Milano 1997 (ed. or. 1986) pp. 270-277.

Edsman C.-M., *Ignis divinus, le feu comme moyen de rajeunissement et d'immortalità*.

te. Comtes, légendés, mythes et rites, Lund 1949.

Edsman C.-M., *Le baptême de feu*, Uppsala 1940.

Eibl-Eibesfeldt I., *Etologia umana. Le basi biologiche e culturali del comportamento*, Torino 1993 (ed. or. 1984).

Eitzman W. I., *Reminiscences of Makapansgat Limeworks and Its Bones-Breccial Layers*, in «S. Afr. J. Sci.», n. 54 (1958).

Eliade M., *Arti del metallo e alchimia*, Torino 1987 (ed. or. 1977).

Eliade M., *Cosmologia e alchimia babilonesi*, Firenze 1992 (ed. or. 1937).

Eliade M., *Il mito dell'eterno ritorno. Archetipi e ripetizione*, Roma 1999 (ed. or. 1949).

Eliade M., *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Roma 1988 (ed. or. 1951).

Eliade M., *Miti, sogni e misteri*, Milano 1976 (ed. or. 1957).

Eliade M., *Mito e realtà*, trad. it. Roma 1993.

Eliade M., *Occultismo, stregoneria e mode culturali. Saggi di religioni comparate*, Firenze 1990 (ed. or. 1976).

Eliade M., *Significations de la lumière intérieure*, Paris 1958.

Eliade M., *Storia delle credenze e delle idee religiose*, Firenze 1996 (ed. or. 1973).

Eliade M., *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1976 (ed. or. 1948).

Empedocle, *Poema fisico e lustrale*, a cura di C. Gallavotti, Milano 1975.

Eraclito, *Frammenti*, a cura di C. Diano, Milano 1980.

Erlenmeyer E. H., *Nota sull'ipotesi di Freud dell'addomesticamento del fuoco*, in Reichwert alii, *Lecture di psicoanalisi*, Torino 1972 (ed. or. 1932).

Ermete Trismegisto, *La pupilla del mondo*, a cura di C. Poltronieri, Venezia 1994.

Erodoto, *Storie*, a cura di A. Izzo D'Accini, 4 voll., Milano 1984.

Esiode, *Le opere e i giorni*, a cura di L. Magugliani, Milano 1993.

Esiode, *Teogonia*, a cura di G. Arrighetti, Milano 1998.

Facchini F., *Cercatori di infinito: da quando?*, in Facchini F. - Gimbutas M. - Kozłowski J. K. - Vandemeersch B., *La religiosità nella Preistoria*, Milano 1991, pp. 10-19.

Faeta F., *Le figure inquiete. Tre saggi sull'immaginario folklorico*, Milano 1989.

Farina R., *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo*, Zurigo 1966.

Ferguson J., *Fra gli dei dell'Olimpo. Un'indagine archeologica sulla religione della Grecia antica*, Roma-Bari 1991 (ed. or. London and New York 1989).

Ferguson J., *Le religioni nell'impero romano*, Roma-Bari 1989 (ed. or. 1970).

Ferraro G., *Il fuoco*, pp. 327-328, in «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», vol. XII, Torino-Palermo 1893, pp. 322-347.

Filone di Alessandria, *L'eredità delle cose divine*, a cura di R. Radice, Milano 1981.

Filone di Alessandria, *Le origini del male*, a cura di C. Mazzarelli, Milano 1984.

Florenskij P., *La colonna e il fondamento della verità*, Milano 1974 (ed. or. 1914).

Foster G. M., *The Fire Walkers of San Pedro Manrique, Soria, Spain*, in «Journal of American Folklore», vol. 68, 1955, reprint New York 1964, pp. 325-340.

Frammenti orfici, a cura di G. Arrighetti, Milano 1989.

Frazer J. G., *Appendice III. Miti sull'origine del fuoco*, in Apollodoro, *Biblioteca*, con il *Commento* di J. G. Frazer, trad. it. Milano 1995, pp. 495-519.

Frazer J. G., *Balder the Beautiful. The Fire-Festivals of Europe and the Doctrine of the External Soul*, 2 voll., London 1923.

Frazer J. G., *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Torino 1973 cn, (ed. or. 1922), 2 voll.

Frazer J. G., *Miti sull'origine del fuoco*, Milano 1993 (ed. or. 1930).

Freud S., *Il disagio della civiltà*, in Id., *Opere 1924-1929*, vol. 10, Torino 1979 (ed.

or. 1929), pp. 555-630.

Freud S., *L'acquisizione del fuoco*, in Id., *Opere 1930-1938*, vol. 11, Torino 1979 (ed. or. 1931), pp. 103-108.

Freudenthal H., *Das Feuer im Deutschen Glauben und Brauch*, Berlin 1931.

Furon R., *Manuale di preistoria*, Torino 1961 (ed. or. 1958).

Fustel de Coulanges N. D., *La Cité antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*, Paris 1864.

Gaidoz H., *Le dieu gaulois du soleil et le symbolisme de la roue*, in «Revue archéologique», n. 4, 1884, pp. 7-37.

Gaidoz H., *Le Dieu Gaulois du soleil*, in «Revue archéologique», 1885, pp. 179-203.

Gerard A.-M., *Dizionario della Bibbia*, 2 voll., Milano 1994 (ed. or. 1989).

Gernet L., *Sul simbolismo politico: il focolare comune*, in Id., *Antropologia della Grecia antica*, Milano 1983 (ed. or. 1968), pp. 319-336.

Giannelli G., *Il sacerdozio delle Vestali romane*, Firenze 1913.

Gilles R., *Il simbolismo nell'Arte religiosa*, Roma 1993 (ed. or. 1961).

Girard R., *Il capro espiatorio*, Milano 1987 (ed. or. Paris 1982).

Girard R., *L'antica via degli empi*, Milano 1994 (ed. or. 1985).

Girard R., *La violenza e il sacro*, Milano 1980 (ed. or. 1972).

Giuliano Imperatore, *Helios re*, in *Alla madre degli dèi e altri discorsi*, a cura di J. Fontaine - C. Prato - A. Marcone, Milano 1987.

Giustino, *Le apologie*, a cura di C. Burini, Roma 2001.

Gnoli G., *Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo*, in «Annali dell'Istituto Orientale di Napoli, sez. Linguistica», n. 5, 1963, pp. 19-31.

Goblet d'Alviella E., *Histoire religieuse du feu*, Verviers 1886.

Goodenough E., *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, Bollingen Series XXX-VII, New York 1953.

Goodenough E., *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, New York 1956, 13 voll.

Goody J., *Potere*, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. X, Torino 1980, pp. 996-1040.

Gordon Childe V., *Il progresso nel mondo antico*, trad. it. Torino 1963.

Goudsblom J., *Fuoco e civiltà dalla preistoria a oggi*, Roma 1992 (ed. or. 1992).

Grande dizionario delle religioni. Dalla preistoria ad oggi, diretto da P. Poupard, Casale Monferrato 2000 (ed. or. 1984).

Granet G., *Il linguaggio del dolore nel rituale funerario della Cina classica (1922)*, in Granet M. - Mauss M., *Il linguaggio dei sentimenti*, Milano 1975, pp. 15-39.

Gras M. - Rouillard P. - Teixidor J., *L'universo fenicio*, Torino 2000 (ed. or. Paris 1995).

Graves R., *I miti greci*, Milano 1988 (ed. or. 1955).

Graz L., *Le feu dans «l'Iliade» et «l'Odyssee»*, Paris 1965.

Green M., *Le divinità solari dell'antica Europa*, Genova 1995 (ed. or. 1991).

Gregorio di Nissa, *L'anima e la resurrezione*, a cura di S. Lilla, Roma 1981.

Greimas A. J., *Semantica strutturale. Ricerca di metodo*, Milano 1968 (ed. or. 1966).

Greimas A. J., *Vulcanus Jagaubis, dio del fuoco*, in «Uomo e Cultura», a. XXI-XXII (1988-1989), n. 41-44, pp. 85-113.

Griaule M., *Torce d'uomini. I riti arcaici dell'Etiopia cristiana*, Como 1999 (ed. or. 1934).

Griffin D. R., *Menti animali*, Torino 1999 (ed. or. 1992).

Grimm J., *Deutsche Mythologie: I. Deutsche Rechtsalterthümer*, Göttingen 1881 III.

Groenen M., *Pour une histoire de la préhistoire*, Grenoble 1994.

Grottanelli C., *Il sacrificio*, Roma-Bari 1999.

Grottanelli V. L., *Il pensiero religioso e magico*, in Id. (a cura di), *Ethnologia. L'uomo e la civiltà*, vol. III, Milano 1965, pp. 299-385.

Grottanelli V. L., *La produzione del fuoco*, in Id. (a cura di), *Ethnologia. L'uomo e la civiltà*, vol. II, Milano 1965, pp. 373-401.

Guéron R., *Simboli della Scienza sacra*, Milano 1975 (ed. or. 1962).

Guidi A., *Preistoria della complessità sociale*, Roma-Bari 2000.

Guizzi F., *Aspetti giuridici del sacerdozio romano. Il sacerdozio di Vesta*, Napoli 1968.

Harrison H. S., *Metodi per ottenere il fuoco. Combustibile e illuminazione*, in Stinger C. - Holmyard E. J. - Hall A. R. - Williams T. I., *Storia della tecnologia I. Dai tempi primitivi alla caduta degli antichi imperi*, Torino 1961 (ed. or. 1954), pp. 217-239.

Havelok il danese, a cura di C. Pietropoli, Parma 1995.

Heiler F., *Le religioni dell'umanità. Volume di introduzione generale*, Milano 1985 (ed. or. 1961).

Henninger J., *Sacrificio*, in *Enciclopedia delle religioni*, diretta da Eliade M., vol. 2, *Il rito. Oggetti, atti, cerimonie*, Milano 1994 (ed. or. 1986), pp. 523-537.

Hertz R., *La prééminence de la main droite: étude sur la polarité religieuse*, in Id., *Sociologie religieuse et folklore*, Paris 1970, pp. 84-109 (trad. it. *La preminenza della mano destra. Saggio sulla polarità religiosa*, in Hertz R., *Sulla rappresentazione collettiva della morte*, (trad. it. Roma 1978).

Hillebrandt A., *Vedische Mythologie*, Breslau 1899.

Hocart A. M., *Les progrès de l'homme*, Paris 1935.

Hood S., *La civiltà di Creta*, Roma 1979 (ed. or. 1971).

Hornung E., *Akhenaton. La religione della luce nell'antico Egitto*, trad. it. Roma 1998.

Hubaux M. - Leroy J., *Le mythe du Phénix dans les littératures greque et latine*, Bibliothèque de la faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, Paris-Liège 1939.

Hubert E. - Mauss M., *Saggio sulla natura e la funzione del sacrificio*, Brescia 1981 (ed. or. *Essai sur la nature et la fonction sociale du sacrifice*, in «L'Année Sociologique», vol. II, (1897-1998), pp. 29-138).

Hubert H. - Mauss M., *La représentation du temps dans la religion et dans la magie*, in *Mélanges d'histoire des religions*, Paris 1909, pp. 187-229.

Hutchinson R. W., *L'antica civiltà cretese*, Torino 1976 (ed. or. 1962).

I manoscritti di Qumrân, a cura di L. Moraldi, Milano 1999.

I Vangeli apocrifi, a cura di M. Craveri, Torino 1990.

Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, a cura di A. e L. Vitale Brovarone, Torino 1995.

Igino, *Miti*, a cura di G. Guidorizzi, Milano 2000.

Inni omerici, a cura di G. Zanetto, Milano 1996.

Inni orfici, a cura di G. Faggini, Roma 1991.

Inni orfici, a cura di G. Ricciardelli, Milano 2000.

Iorio R., *Battesimo e Battisteri*, Firenze 1993.

Iung C. G. et alii, *L'uomo e i suoi simboli*, Milano 1980 (ed. or. 1977).

Ivanov V. V., *La semiotica delle opposizioni mitologiche di vari popoli*, in Lotman J. M. - Uspenskij B. A., *Ricerche semiotiche. Nuove tendenze delle scienze umane nell'URSS*, trad. it. Torino 1973, pp. 127-147.

Jacques-Chaquin N., *Feux sorciers. Quelques réflexions sur l'imaginaire démonologique (XV-XVII siècles)*, in «Terrain», n. 19 (ottobre 1992), pp. 5-16.

James R., *Early hominid use of fire: recent approaches and methods for evaluation of the evidence*, pp. 70-71, in Bar-Yosef O. - Cavalli Sforza L. L. - March R. J. - Piperno M. (a cura di), *Colloquia 5. The Lower and Middle Palaeolithic*, Forlì 1996, pp. 65-75.

Jung C. G., *Aion: ricerche sul simbolismo del sé*, Torino 1991 (ed. or. 1951).

Jung C. G., *La trasformazione della libido*, in Id., *Simboli della trasformazione. Analisi dei prodromi di un caso di schizofrenia*, trad. it. Torino 1970, pp. 169-170.

Jungmann J., *The Early Liturgy*, London 1960.

Jüther, *Lampadedromia*, in Pauly K. - Wissowa G., *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. XII, Stuttgart 1925, coll. 569-577.

Kantorowicz E., *I «due soli» di Dante*, in Id., *La sovranità dell'artista. Mito e immagine tra Medioevo e Rinascimento*, trad. it. Venezia 1995, pp. 83-103.

Kerényi K., *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*, Milano 1992 (ed. or. 1976).

Kerényi K., *Gli dèi e gli eroi della Grecia*, Milano 1989 (ed. or. 1963).

Kerényi K., *Prometheus. Die menschliche Existenz in griechischer Deutung*, Amburg 1959, 1962 (trad. it. in Id., *Miti e misteri*, Torino 1975, pp. 191-264).

Kern H., *Histoire du bouddhisme dans l'Inde*, 2 voll., Parigi 1901-1903.

Kirk G. S., *La natura dei miti greci*, Roma-Bari 1993 (ed. or. 1974).

Klein R. G., *Il cammino dell'uomo. Antropologia culturale e biologica*, Bologna 1995 (ed. or. 1989).

Klossowski P., *Origini culturali e mitiche di un certo comportamento delle dame romane*, Milano 1973 (ed. or. 1968).

Kozłowski J. K., *Il sentimento religioso nel corso della preistoria: il Paleolitico superiore*, in Facchini F. - Gimbutas M. - Kozłowski J. K. - Vandermeersch B., *La religiosità nella Preistoria*, Milano 1991, pp. 56-83.

Kramrisch S., *Il tempio indù*, Milano-Trento 1999 (ed. or. 1976).

Kramrisch S., *La presenza di Siva*, Milano 1999 (ed. or. 1981).

Krappe A. H., *La Genèse des Mythes*, Paris 1952.

Kraujkopf G. - Macdonald A. W., *Maîtres et possédés: les rites et l'ordre social chez le Tharu (Népal)*, Paris 1989.

Kraus W., *Prometheus*, in Pauly K. - Wissowa G., *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, vol. XXXIII/1, Stuttgart 1957, coll. 653-702.

Kuhn A., *Mythologische studien*, vol. I: *Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks*, Gütersloh 1886 II.

Kurtén B., *Il primo uomo. Alla scoperta delle nostre origini*, Roma-Bari, 1998 (ed. or. 1986).

La Navigazione di San Brandano, a cura di A. Magnani, Palermo 1992.

La Navigazione di San Brandano, a cura di M. A. Grignani, Milano 1992.

Lanternari V., *Preistoria e folklore. Tradizioni etnografiche e religiose della Sardegna*, Sassari 1984.

Lanza D. - Vegetti M. (a cura di), *Opere biologiche di Aristotele*, Torino 1971.

Laoust E., *Noms et cérémonies des feux de joie chez les berberes du Haut et Anti-Atlas*, extr. da «Hesperis», Paris 1921.

Laureti M., *La «festa del fuoco» nel carnevale di Offida: significati simbolici e interpretazioni psicanalitiche*, in «Storia e medicina popolare», vol. II, n. 2 maggio-agosto 1984, Roma, pp. 67-78.

Lawson C., *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, Cambridge 1910.

Lazzeroni R., *La cultura indoeuropea*, Roma-Bari 1998.

Le Goff J., *La naissance du Purgatoire*, Paris 1981 (trad. it. Milano 1996).

Le Goff J., *La nascita del Purgatorio*, Milano 1996 (ed. or. 1981).

Le leggi di Manu, a cura di T. Ripepi, Milano 1996.

Leach E., *Cultura e comunicazione. La logica della connessione simbolica. Un'introduzione all'uso dell'analisi strutturale nell'antropologia sociale*, Milano 1981 (ed. or. 1976).

Leclercq H., *Feu chrétiennes (Supplique du)*, in Cabrol F. - Leclercq H. et alii, *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris 1922, tome V, partie I, coll. 1456-1463.

Lefèvre A., *Les Mythes du feu*, in «Revue des Traditions Populaires», a. IV, tome IV, n. 5 (mai 1889), pp. 241-257.

Leroi-Gourhan A., *Il filo del tempo. Etnologia e preistoria*, Scandicci (Fi) 1993 (ed. or. 1983).

Leroi-Gourhan A., *L'uomo e la materia*, Milano 1993 (ed. or. 1943).

Leroi-Gourhan A., *Le religioni della preistoria. Paleolitico*, Milano 1993 (ed. or. 1964).

Leroi-Gourhan A., *Les chasseurs de la Préhistoire*, Paris 1992.

Leroy O., *Les hommes salamandres*, Paris 1931.

Lévi-Strauss C., *Antropologia strutturale*, Milano 1990 (ed. or. 1964).

Lévi-Strauss C., *Il crudo e il cotto*, Milano 1966 (ed. or. 1964).

Lévy P., *Le rôle du feu dans le bouddhisme*, in «Objets et Mondes. Revue du Musée de l'Homme», tomo 22, fasc. 4, hiver 1982, pp. 149-156.

Lloyd G. E. R., *Metodi e problemi della scienza greca*, Roma-Bari 1993 (ed. or. 1991).

Lo Nigro S., *Racconti popolari siciliani. Classificazione e bibliografia*, Firenze 1957.

Loffreda S. Ofm, *Luce e vita nelle antiche lucerne cristiane della Terra Santa*, Gerusalemme 1995.

Lombardi Satriani L. M. - Meligrana M., *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Palermo 1989.

Lombardi Satriani L. M., *De sanguine*, Roma 2000.

Lombardi Satriani L. M., *Tredici tesi sul sangue e una postilla*, in «Studi di filosofia, politica e diritto», n. 7, 1984.

Lorenz K., *L'altra faccia dello specchio. Per una storia naturale della conoscenza*, Milano 1974 (ed. or. 1973).

Lorenz K., *Natura e destino*, con Introduzione di Eibl-Eibesfeldt I., Milano 1985 (ed. or. 1978).

Luciano, *Dei Sacrifici*, in *I dialoghi e gli epigrammi*, a cura di L. Settembrini, Genova 1988.

Luciano, *Diceria, o Bacco*, in *I dialoghi e gli epigrammi*, a cura di L. Settembrini, Genova 1988.

Lucrezio, *De rerum natura*, a cura di L. Canali, Milano 1994.

Lukács G., *Teoria del romanzo*, Milano 1999 (ed. or. 1920).

Lurker M., *Dizionario dei simboli e delle divinità egizie*, Roma 1995 (ed. or. 1987).

Lurker M., *Dizionario delle immagini e dei simboli biblici*, Milano 1990 (ed. or. 1987).

Luzzato L. - Pompas R., *Il significato dei colori nelle civiltà antiche*, Milano 1988.

Mac Guire J. D., *Study of the Primitive Methods of Drilling*, U. S. National Museum Smithsonian Institution, Washington 1896.

MacCormack S. G., *Arte e cerimoniale nell'antichità*, Torino 1995 (ed. or. 1981).

MacCulloch J. A., *La religione degli antichi Celti*, Vicenza 1998 (ed. or. 1911).

Malamoud C., *Cuocere il mondo. Rito e pensiero nell'India antica*, Milano 1994 (ed. or. 1989).

Mannhardt W., *Wald- und feldkulte – I. Der Baumkultus der Germanen und ihrer nachbarstämme. Mythologische untersuchungen*, Berlin 1905 [1875]

Mannhardt W., *Wald- und feldkulte – II. Antike Wald- und Feldkulte aus nordeuropäischer Überlieferung erläutert*, Berlin 1095 [1877]

Maragliano A., *Tradizioni popolari vogheresi*, Firenze s. d.

Marano F., *La Uglia. Riti di attraversamento del fuoco in Lucania*, Potenza 1997.

Marstrander C., *Deux contes irlandais*, Halle 1912.

Martino di Braga, *Contro le superstizioni. Catechesi al popolo (De correctione rusticorum)*, a cura di M. Naldini, Firenze 1991.

Masson D., *L'acqua, il fuoco, la luce secondo la Bibbia, il Corano e le tradizioni monoteiste*, Cinisello Balsamo 1988 (ed. or. 1986).

Maticetov M., *Il furto del fuoco a Rezia, in Sardegna e nel mito prometeico*, in «Studi in onore di Carmelina Naselli», vol. I, Catania 1968, pp. 179 ss.

Mazza F. - Ribichini S. - Xella P. (a cura di), *Fonti classiche per la civiltà fenicia e punica. I-Fonti letterarie greche dalle origini alla fine dell'età classica*, Collezione di Studi Fenici, n. 27, Roma 1988.

Mc Kenzie J. L., *Dizionario Biblico*, Assisi 1981.

Menichetti M., *Archeologia del potere. Re, immagini e miti a Roma e in Etruria in età arcaica*, Milano 1994.

Mercier M. - Séguin A., *Le culte du Feu dans ses rapports avec le "feux éternels" et la "naphte"*, extr. da «Bull. De l'Association des Techniciens du Pétrole», Paris 1938.

Metzger H., *Recherches sur l'imagérie Athénienne*, Paris 1965.

Michel A., *Feu de l'Enfer*, in Vacant A. - Mangenot E. - Amann É. et alii, *Dictionnaire de Théologie...*, cit., tome V, partie II, coll. 2196-2239.

Michel A., *Feu du Jugement*, in Vacant A. - Mangenot E. - Amann É. et alii, *Dictionnaire de Théologie Catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique. Leurs preuves et leurs histoire*, Paris 1939, tome V, partie II, coll. 2239-2246.

Michel A., *Feu du Purgatoire*, in Vacant A. - Mangenot E. - Amann É. et alii, *Dictionnaire de Théologie...*, cit., tome V, partie II, coll. 2246-2261.

Money-Kyrle R., *Il significato del sacrificio*, Torino 1994 (ed. or. 1930).

Moraldi L., *L'aldilà dell'uomo nelle civiltà babilonese, egizia, greca, latina, ebraica, cristiana e musulmana*, Milano 1985.

Moreschini C., *Storia dell'ermetismo cristiano*, Brescia 2000.

Morpurgo G., *L'inizio della fine. Evoluzione culturale e evoluzione biologica*, Palermo 1999.

Moscato S. - Ribichini S., *Il sacrificio dei bambini: un aggiornamento*, Accademia Nazionale dei Lincei, Quaderno n. 266, Roma 1991.

Moscato S., *Gli adoratori di Moloch. Indagine su un celebre rito cartaginese*, Milano 1991.

Moscato S., *Il sacrificio punico dei fanciulli: realtà o invenzione?*, Accademia Nazionale dei Lincei, Quaderno n. 261, Roma 1987.

Müller M., *Introduction to the Science of Religion*, Londra 1882.

Müller-Karpe H., *Storia dell'età della pietra*, Milano 1992 (ed. or. 1974).

Negri G., *Giuliano l'Apostata*, Genova 1990.

Nilsson M. P., *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*, Berkeley 1932.

Nuovo Testamento, a cura della Società Biblica di Ravenna, Milano 1982.

Oakley K. P., *Evidence of Fire in South African Cave Deposits*, in «Nature», n. 174, 1954.

Oakley K. P., *L'uso del fuoco da parte dell'uomo e considerazioni sulla fabbricazione*

di strumenti e la caccia, in S. L. Washburn (a cura di), *Vita sociale dell'uomo preistorico*, Milano 1971 (ed. or. 1961), pp. 277-304.

Oakley K. P., *L'utilisation du feu par l'Homme*, in *Le processus de l'homínisation* (Colloques Internationaux du C. N. R. S., Paris 19-23 mai 1958), Paris 1958, pp. 135-145.

Oakley K. P., *The earliest fire-makers*, in «Antiquity», 1956, n. XXX, pp. 102-107.

Omero, *Odissea*, versione di R. Calzecchi Onesti, Torino 1963.

Onians R. B., *Le origini del pensiero europeo intorno al corpo, la mente, l'anima, il mondo, il tempo e il destino*, Milano 1998 (ed. or. 1954).

Oracoli caldaici, a cura di A. Tonelli, Milano 1995.

Orapollo, *I geroglifici*, a cura di M. A. Rigoni - E. Zanco, Milano 1996.

Orazio, *Odi*, a cura di E. Mandruzzato, Milano 1994.

Origene, *I Principi*, a cura di M. Simonetti, Torino 1968.

Origene, *Sulla Pasqua. Il papiro di Tura*, a cura di G. Sgherri, Milano 1989.

Otto W. F., *Hirpi Sorani*, in Pauly K. - Wissowa G., *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1913, coll. 1933-1935.

Ouspensky P. D., *Il simbolismo dei tarocchi*, trad. it. Roma 1987.

Ovidio, *Fasti*, a cura di F. Bernini, Bologna 1983.

Ovidio, *Metamorfosi*, a cura di P. Bernardini Marzolla, Torino 1979.

Panegirici latini, a cura di D. Lassandro - G. Micunco, Torino 2000.

Panza M. in *Ballate magiche svedesi*, Milano - Trento 1999.

Parmenide, *Poema sulla natura*, a cura di G. Cerri, Milano 1999.

Pasquarelli M. G., *Medicina, magia e classi sociali nella Basilicata degli anni venti. Scritti di un medico antropologo*, a cura di G. B. Bronzini, 2 voll., Galatina 1987.

Passarelli G., *Icone delle dodici grandi feste bizantine*, Milano 2000.

Pastoureau M., *Coleurs, images, symboles. Etudes d'histoire et d'anthropologie*, Paris 1986.

Pastoureau M., *Figures et couleurs. Etudes sur la symbolique et la sensibilité médiévales*, Paris 1986.

Pastoureau M., *L'Etoffe du diable. Une histoire des rayures et des tissus rayés*, Paris 1991.

Pater W., *Studio di Dioniso la forma spirituale del fuoco e della rugiada*, in Id., *Studi greci*, trad. it. Roma 1994, pp. 3-34.

Pausania, *Periegesi*, a cura di S. Rizzo, Milano 1991-1995.

Perlès C., *Fuoco*, in *Dizionario di preistoria*, vol. I, a cura di Leroi-Gourhan A., Torino 1991 (ed. or. 1988), pp. 244-245.

Perlès C., *Fuoco*, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. VI, Torino 1979, pp. 498-516.

Perlès C., *Les origines de la cuisine: l'acte alimentaire dans l'histoire de l'homme*, in «Communications», n. 31, 1979, pp. 4-14.

Perlès C., *Preistoria del fuoco. Alle origini della storia dell'uomo*, Torino 1983 (ed. or. 1977).

Perlès C., *Riti*, in *Dizionario di preistoria*, vol. I, a cura di Leroi-Gourhan A., Torino 1991 (ed. or. 1988), p. 535.

Peroni R., *Introduzione alla protostoria italiana*, Roma-Bari 1994.

Pettazzoni R., *Miti e leggende. Il regno dell'uomo*, a cura di Prandi C., Torino 1990.

Piantelli M., *Alle origini della cremazione: i riti nell'India vedica*, in Tartari M., *La terra e il fuoco. I riti funebri tra conservazione e distruzione*, Roma 1996, pp. 47-62.

Picard C. e G.-Ch., *Hercule et Melquart*, in M. Renard - R. Schilling, *Hommages à Jean Bayet*, Bruxelles-Berchem 1964, pp. 569-578.

Pichot A., *La nascita della scienza Mesopotamia, Egitto, Grecia antica*, Bari 1993 (ed. or. 1991).

Pickard-Cambridge A., *Le feste drammatiche di Atene*, Firenze 1996 (ed. or. 1968 cn).

Pierantoni R., *Forma fluens: il movimento e la sua rappresentazione nella scienza, nell'arte, nella tecnica*, Torino 1986.

Pierantoni R., *Monologo sulle stelle. Forme della luce dalle origini alle fini dei mondi antichi*, Torino 1994.

Piganiol A., *Essais sur les origines de Rome*, Paris 1917.

Pindaro *Epinici*, a cura di E. Mandruzzato, Milano 1994.

Pitagora, *Le opere e le testimonianze*, a cura di M. Giangiulio, 2 voll., Milano 2000.

Pitrè G., *Antichi usi e tradizioni popolari siciliane nella festa di San Giovanni Battista. Lettera II*, Palermo 1873.

Pitrè G., *Fiabe e leggende popolari siciliane*, Palermo 1888.

Pitrè G., *Fiabe, novelle e racconti popolari siciliani*, 4 voll., Palermo 1875.

Pitrè G., *Spettacoli e feste popolari siciliane*, Palermo 1881.

Planche A., *Le blason de couleurs de Sicille*, in «L'Ethnographie», t. LXXX, Paris 1984, n. 92-94, pp. 255-268.

Platon N., *Tò hieròn Mazà kai minoikà hierà koryphês*, in «Kretika Chronika», 5, 1951, pp. 96-160.

Platone, *Repubblica*, a cura di F. Gabrieli, Milano 1981.

Plutarco, *De Iside et Osiride*, a cura di M. Cavalli, Milano 1979.

Plutarco, *Vita di Alessandro*, a cura di L. Migotto, Pordenone 1989.

Pontrandolfo A., *Le necropoli e i riti funerari*, in Greco E. (a cura di), *La città greca antica. Istituzioni, società e forme urbane*, Roma 1999, pp. 55-81.

Portal F., *Sui colori simbolici nell'Antichità, nel Medioevo e nell'Età moderna*, Milano-Trento 1997 (ed. or. 1837).

Prato L., *Gente e cose di Calabria*, in «Archivio per la raccolta e lo studio delle tradizioni popolari italiane», a. XV (gennaio-giugno 1940), fasc. I-II, pp. 41-51.

Pricoco S. - Simonetti M., *La preghiera dei Cristiani*, Milano 2000.

Prigent P., *L'image dans le judaïsme du II au VI siècles*, Genève 1991.

Prinzivalli E., *Fuoco*, in A. Monaci Castagno (a cura di), *Origine. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, Roma 2000, pp. 177-181.

Propp V. J., *Feste agrarie russe. Una ricerca storico-etnografica*, Bari 1978 (ed. or. 1963).

Puech H.-Ch. (a cura di), *Le religioni del mondo classico*, trad. it. Roma-Bari 1976.

Puech H.-Ch. (a cura di), *Le religioni dell'Europa centrale precristiana*, trad. it. Roma Bari 1988.

Rochette Désiré-Raoul detto Raoul-Rochette, *Sur l'Hercule assyrien et phénicien, considéré dans ses rapports avec l'Hercule grec, principalement à l'aide des monuments figurés*, in *Mémoires d'archéologie comparée, asiatique, grecque et étrusque*, «Mémoires de l'Institut national de France. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres», tomo. XVII, parte II, Paris 1848.

Read Kay A., *Sacrificio umano*, in *Enciclopedia delle religioni, diretta da M. Eliade, Il rito. Oggetti, atti, cerimonie*, Milano 1994 (ed. or. 1986), pp. 537-540.

Rees E., *Simboli cristiani e antiche radici*, Cinisello Balsamo 1994 (ed. or. 1992).

Renou L., *La Poésie religieuse de l'Inde Antique*, Paris 1942

Rgveda, *Le strofe della sapienza*, a cura di S. Sani, Venezia 2000.

Rhys Bram J., *Sole*, in *Enciclopedia delle religioni, diretta da M. Eliade, vol. 4, Il pensiero: concezioni e simboli*, Milano 1997 (ed. or. 1986), pp. 573-585.

Ribichini S., *Il tophet e il sacrificio dei fanciulli*, in «Sardò», 2, 1987.

Ribichini S., *Le credenze e la vita religiosa*, in *I Fenici*, Milano 1997II, pp. 120-144.

Ries J., *Simbolismo della luce e illuminazione gnostica nei testi manichei*, in J. Ries -

C. M. Ternes, *Simbolismo ed esperienza della luce nelle grandi religioni*, Milano 1997, pp. 193-206.

Riffard P. A., *L'ésotérisme thaïtien*, in «Bulletin de la Société des Etudes Océaniques», a. 20 (1988), n. 243, pp. 7-20.

Rivera A., *Il mago, il santo, la morte, la festa*, Bari 1988.

Robertson Smith W., *Lectures on the Religion of the Semites*, 1889, Londra 1927 III.

Robin L., *La Pensée grecque et les origines de la pensée scientifique*, Paris 1948.

Rodhe E., *Psiche I. Il culto delle anime presso i Greci*, Roma-Bari 1989 (ed. or. 1890-1894).

Rodhe E., *Psiche II. Fede nell'immortalità presso i Greci*, Roma-Bari 1989 (ed. or. 1890-1894).

Romaios C. A., *Cultes populaires de la Thrace. Les Anâstenaria*, Atene 1949.

Rosati C., *Il fuoco e la memoria*, in «La ricerca folklorica», n. 28 (ottobre 1993), *L'America Latina dopo il 1992. Un'altra integrazione, una modernità «altra»* (a cura di García Canclini N. - Signorelli A.), pp. 133-138.

Rossi A. - De Simone R., *Carnevale si chiamava Vincenzo. Rituali di Carnevale in Campania*, Roma 1977.

Rossi-Taibbi G., *Sopravvivenze di riti dionisiaci nella Tracia orientale greca. Le Anâstenaria*, in «Annali del Museo Pitrè», a. II-IV (1951-1953), pp. 77-104.

Roux J. P., *Fonction chamaniques et valeurs du feu chez les peuples altaïques*, in «Revue de Histoire des Religions», tomo 189 (1976), n. 95, pp. 67-101.

Rouzel J., *Ethnologie du feu. Guérisons populaires et mythologie chrétienne*, Paris 1996.

Rudhardt J., *Sur quelques bûchers d'enfants découverts dans la ville d'Athènes*, in «Museum Helveticum», 20, 1963, pp. 10-20.

Rundle Clark R. T., *Mito e simbolo nell'antico Egitto*, Milano 1997 (ed. or. 1959).

Rybakov B., *Le paganisme des anciens Slaves*, Paris 1994.

Rykwert J., *La casa di Adamo in Paradiso*, Milano 1991 cn (ed. or. 1972).

Sabbatucci D., *La religione di Roma antica: dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milano 1988.

Sabbatucci D., *Rito e sacrificio*, in M. Vegetti, *L'esperienza religiosa antica*, Torino 1992, pp. 14-38.

Saintyves P., *Le renouvellement du feu sacré*, parte I, in «Revue des Traditions Populaires», a. XXVII, tome 27, n. 10 (octobre 1912), pp. 449-473;

Saintyves P., *Le renouvellement du feu sacré*, parte II, pp. 1-2 e 10 ss., in «Revue des Traditions Populaires», a. XXVIII, tome 28, n. 1 (janvier 1913), pp. 1-18.

Sánchez Sanz M. E., *El fuego en AragE.*, rel. tenuta in occasione del convegno internazionale di studi *El fuego: mitos, ritos y realidades*, Granada 1-3/2/ 1995 (non pubblicata nei relativi Atti), già in Fericgla J. M. - Sánchez Sanz M. E. - Martí E. - Satta M. M., *Riso e pianto nella cultura popolare. Feste e tradizioni sarde*, Sassari 1982.

Scarpi P. (a cura di), *Storie del vino* (Atti del II Colloquio Interuniversitario «Homo Edens» - Torino 8-9 settembre 1989), Milano 1991.

Scheuer J., «*La notte si trasforma in giorno*». *Luce e tenebre nell'India antica*, in Ries J. - Ternes C. M. (a cura di), *Simbolismo ed esperienza della luce nelle grandi religioni*, Milano 1997.

Schott-Billman F., *Danse, Mystique et Psychanalyse. Marche sur le feu en Grèce moderne*, Paris 1987.

Séchan L., *Le mythe de Prométhée*, Paris 1985 (1 ed. Parigi 1951).

Seppilli A., *Poesia e magia*, Torino 1962.

Seppilli A., *Sacralità dell'acqua e sacrilegio dei ponti*, Palermo 1990.

Sergent B., *Les Indo-Européens. Histoire, langues, mythes*, Paris 1996.

Shunnaq M. S., *El fuego: función social y ritual*, in González Alcantud J. A. - Buxó Rey M. J. (a cura di), *El fuego. Mitos y realidades* (Atti del Convegno, Granada 1-3 febbraio 1995), Granada 1997, pp. 341-354.

Simonetti A., *Sacrifici umani e uccisioni rituali nel mondo fenicio-punico: Il contributo delle fonti letterarie*, in «Rivista di studi fenici», 11, 1983, pp. 91-111.

Simonetti M. - Prinzivalli E., *Letteratura cristiana antica. Antologia di testi - III. La separazione fra Oriente e Occidente (dal quinto al settimo secolo)*, Casale Monferrato 1996.

Simonetti M. - Prinzivalli E., *Letteratura cristiana antica. Antologia di testi - I. Dalle origini al terzo secolo*, Casale Monferrato 1996.

Simonetti M., *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Milano 1993.

Smith P., *Aspetti dell'organizzazione dei riti*, in Izard M. - Smith P., *La funzione simbolica. Saggi di antropologia*, Palermo 1988, pp. 131-159.

Sorcinelli P., *Storia sociale dell'acqua. Riti e culture*, Milano 1998.

Sperber D., *Per una teoria del simbolismo. Una ricerca antropologica*, Torino 1981 (ed. or. 1974).

Spicq C., *La rivelazione dell'inferno nella Sacra Scrittura*, in G. Bardy et alii, *L'inferno*, trad. it. Brescia 1953 pp. 65-103.

Staal F., *Agni: the Vedic ritual of the fire altar*, 2 voll., Berkeley 1983.

Stein R. A., *Architecture et pensée religieuse en Extrême-Orient*, in «Arts asiatiques», 4, 1957.

Strong G. S., *Immagini, venerazione delle*, in *Enciclopedia delle Religioni*, diretta da M. Eliade, vol. 2, *Il rito. Oggetti, atti, cerimonie*, Milano 1994, pp. 277-284.

Szentéleky T., *Ancient Lamps*, Amsterdam 1969.

Tak H., *Wood and Broom Fires*, in «Ethnologia Europaea», XXII, 1992, pp. 33-50 (ora disponibile in traduzione italiana con il titolo *Fuochi di legna e di ginestra. Mutamenti del rituale in Italia Meridionale*, in «Archivio di Etnografia», I 1999, 1, pp. 9-30).

Talmud Babilonese, a cura di S. Cavalletti, Milano 1992.

Tedeschi E., *Il fuoco. Culti e misteri*, Firenze 1994.

Tertulliano *Apologetico*, a cura di A. Resta Barrile, Bologna 1992.

Tertulliano, *De spectaculis, Ad Martyras*, a cura di M. Menghi, Milano 1995.

Tertulliano, *La resurrezione dei morti*, a cura di C. Micaeli, Roma 1990.

Testa E., *I simboli giudeo-cristiani*, Jerusalem 1981.

Testa E., *Usi e riti degli Ebrei ortodossi*, Jerusalem 1973.

Tirta M., *Los fuegos rituales de las fiestas del año en Albania*, in J. González Alcantud - M. Jesús Buxó Rey (a cura di), *op. cit.*, pp. 240-256.

Tirta M., *Miti, riti e credenze popolari*, in *Albania: vita e tradizioni*, Torino 1993, pp. 111-115.

Tobias P. V., *Il bipede barcollante. Corpo, cervello, evoluzione umana*, ed. it. Torino 1992.

Toschi P., *Il folklore*, Roma 1969 cn.

Toschi P., *Il Folklore. Tradizioni, vita e arti popolari*, Milano 1967.

Triomphe R., *Prométhée et Dionysos ou La Grèce à la lueur des torches*, Strasbourg 1992.

Turcan R., *Images solaires dans le Panégyrique VI*, in M. Renard - R. Schilling, *Homages à Jean Bayet*, Bruxelles-Berchem 1964, pp. 697-706.

Tylor E. B., *Primitive Culture* (1871), New York 1970.

Unterman A., *Dizionario di usi e leggende ebraiche*, Roma-Bari 1994 (ed. or. 1991).

Unwin T., *Storia del vino. Geografie, culture e miti dall'antichità ai giorni nostri*, trad. it. Roma 1993.

Upanisad Vediche, a cura di C. della Casa, Torino 1976.

Valla F., *Sant'Antonio e Prometeo*, in «Rivista delle tradizioni popolari italiane», a. I (1894), pp. 503-504.

Van der Leeuw G., *Fenomenologia della religione*, Torino 1975 (ed. or. 1956).

Van Gennep A., *I riti di passaggio*, Torino 1981 (ed. or. Paris 1909).

Van Gennep A., *Manuel de folklore français contemporain*, tomo I, vol. III, *Les cérémonies périodiques cycliques et saisonnières 1. Carnaval - Carême-Pâques*, Paris 1947.

Van Gennep A., *Manuel de folklore français contemporain*, tomo I, vol. IV, *Les cérémonies périodiques cycliques et saisonnières 2. Cycle de Mai - La Saint-Jean*, Paris 1949.

Van Gennep A., *Manuel de folklore français contemporain*, tomo I, vol. VII, 1. *Cycle des douze jours*, Paris 1958.

Vandik E., *The Prometheus of Hesiod and Aeschylus*, Oslo 1943.

Varvaro A., *Apparizioni fantastiche. Tradizioni folkloriche e letteratura nel Medioevo: Walter Map*, Bologna 1994.

Vegetti M., *Akropolis/Hestia. Sul senso di una metafora aristotelica*, in *Poikilia. Études offertes à Jean-Pierre Vernant*, Paris 1987, pp. 357-368.

Vernant J.-P., *Hestia-Hermes. Sull'espressione religiosa dello spazio presso i Greci*, in Id., *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Torino 1978 (ed. or. 1965 e 1971), pp. 147-200.

Vernant J.-P., *Il mito di Prometeo in Esiodo*, in Id., *Mito e società nell'antica Grecia*, Torino 1981, ed. or. 1974, pp. 173-191.

Vernant J.-P., *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris 1989.

Vernant J.-P., *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Paris 1990 (ed. or. 1987, contenuto in Eliade M., a cura di, *The Encyclopedia of Religion*, vol. VI, pp. 98-118).

Vernant J.-P., *Tra mito e politica*, Milano 1998 (ed. or. 1996).

Vidal de La Blache P., *Principes de géographie humaine*, Paris 1922.

Viennot O., *Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne*, in «Annales du Musée Guimet», LIX, Paris 1954.

Vigouroux F., *Dictionnaire de la Bible*, Paris 1926.

Virgilio, *Eneide*, a cura di R. Calzecchi Onesti, Torino 1967.

Virgilio, *Georgiche*, a cura di R. Ramous, Milano 1982.

Vitruvio, *De architectura*, a cura di P. Gros, Torino 1997.

Voisenat C., *Feux d'entrailles. Alcool, corps-alambic et combustions spontanées*, in «Terrain. Carnets du patrimoine ethnologique», *Le feu*, n. 19, octobre 1992, pp. 17-38.

Volpato A., *Il tema agiografico della triplice aureola nei secoli XIII-XV*, in Boesch Gajano S. Sebastiani L., *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, L'Aquila-Roma 1984, pp. 511-525.

Vorgrimler H., *Storia dell'inferno*, Casale Monferrato 1995 (ed. or. 1993).

Wattez J., *Modes de formation des structures de combustion: approche méthodologique et implications archéologiques*, in Bar-Yosef O. - Cavalli Sforza L. L. - March R. J. - Piperno M. (a cura di), *Colloquia 5. The Lower and Middle Paleolithic*, Forlì 1996, pp. 30-35.

Weidinger G. - Weidinger N., *Gesti, segni e simboli nella liturgia. Guida per la formazione liturgica dei fanciulli e ragazzi, e specialmente dei ministranti*, Leumann (To) 1985 (ed. or. 1980).

Wernert P., *Le rôle du feu dans les rites funéraires des hommes fossiles*, in «Revue générale des sciences pures et appliquées», XLVIII, 1937, pp. 211-217.

- Westermarck E., *Ceremonies and Beliefs connected with Agriculture, certain Dates of the Solar Year, and the Weather in Morocco*, Helsingfors 1913.
- Westermarck E., *Survivances païennes dans la civilisation mahometane*, Paris 1935.
- Widegren G., *Fenomenologia de la religion*, Madrid 1976 (ed. or. 1969 II).
- Widegren G., *La légende royale de l'Iran antique*, in «Mélanges G. Dumézil», Bruxelles, Coll. «Latomus», 45, 1960, pp. 225-237.
- Widegren G., *Les religions de l'Iran*, Paris 1968.
- Widegren G., *The Sacral Kingship in Iran*, in *La regalità sacra*, Leiden 1959, pp. 245-257.
- Wittgenstein L., *Note sul «Ramo d'oro» di Frazer*, Milano 1975 (ed. or. 1967).
- Xella P., *Tendenze e prospettive negli studi sulla religione fenicia e punica*, in «Atti del II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici», Roma 1991, pp. 417-429.
- Zahan D., *Le feu en Afrique et thèmes annexes*, Paris 1995.
- F. Zambon, *Il mito della fenice nella poesia romanza del medioevo*, in Id., *L'alfabeto simbolico degli animali*, Milano-Trento 2001, pp. 213-241.
- Zohar, a cura di E. e A. Toaff, Milano 2000.
- Zolla E., *Lo stupore infantile*, Milano 1984.
- Zolla E., *Aure. I luoghi e i riti*, Venezia 1995.
- Zucca R., *Tharros*, Oristano 1993, p. 88.
- Zumthor P., *La misura del mondo. La rappresentazione dello spazio nel Medio Evo*, Bologna 1995 (ed. or. 1993).
- Zwi Werblowsky R. J., *Luce e tenebre*, in *Enciclopedia delle religioni*, diretta da Eliade M., vol. 4, *Il pensiero: concezioni e simboli*, Milano 1997 (ed. or. 1986), pp. 402-405.

Questo volume è stato stampato
su carta Palatina
delle Cartiere Miliani di Fabriano
nel mese di gennaio 2002

Stampa e Legatura: Nuova Graphicadue, Palermo

Nuovo Prisma

Collana diretta da Antonino Buttitta

- 1 Claude Lévi-Strauss. L'identità
- 2 Antonino Buttitta. Dei segni e dei miti. Una introduzione alla antropologia simbolica
- 3 Alexander Kazhdan, Silvia Ronchey. L'aristocrazia bizantina dal principio dell'XI alla fine del XII secolo
- 4 Gianna Petrone. Metafora e tragedia. Immagini culturali e modelli tragici nel mondo romano
- 5 Luigi M. Lombardi Satriani, Mariano Meligrana. Il ponte di San Giacomo
- 6 André Schaeffner. Origine degli strumenti musicali
- 7 Giuseppe Casarrubea. Gabbie strette. L'educazione in terre di mafia: identità nascoste e progettualità del cambiamento
- 8 Silvia Campese. La cittadina impossibile. La donna nell'Atene dei filosofi
- 9 Natale Tedesco. La cometa di Agrigento. Navarro, Pirandello, Sciascia
- 10 Anna Muggia. L'area di rispetto nelle colonie magno-greche e siceliote. Studio di antropologia della forma urbana
- 11 Angela Scandaliato. L'ultimo canto di Ester. Donne ebrehe del Medioevo in Sicilia
- 12 Il delitto narrato al popolo. Immagini di giustizia e stereotipi di criminalità in età moderna
- 13 Sebastiano Tusa. La Sicilia nella preistoria
- 14 Marcello Pagnini. Pragmatica della letteratura
- 15 Monica Petronio. Dai vampiri al Conte Dracula. Un viaggio nell'immaginario occidentale
- 16 Gemma Mannino Contin. La solitudine tecnologica
- 17 Ernesta Cerulli. Vestirsi spogliarsi travestirsi
- 18 Vladimir Ivanovic Vernadskij. La biosfera e la noosfera
- 19 Werner Heisenberg. Lo sfondo filosofico della fisica moderna
- 20 Giuseppe Cocchiara. Leterno selvaggio
- 21 Valerio Petrarca. Pagani e cristiani nell'Africa nera
- 22 Alan P. Merriam. Antropologia della musica
- 23 Michel Serres. Lucrezio e l'origine della fisica
- 24 Federica Cordano. Antiche fondazioni greche
- 25 Silvana Miceli. Il demiurgo trasgressivo. Studio sul Trickster
- 26 Francesco Faeta. Il santo e l'aquilone. Per un'antropologia dell'immaginario popolare nel secolo xx

- 27 Sherry B. Ortner, Harriet Whitehead. Sesso e genere. L'identità maschile e femminile
28 Grazia Zuffa. I drogati e gli altri. Le politiche di riduzione del danno
29 Fabio Canziani. I figli dei divorzi difficili
30 Vincenzo Borruso. La malattia fra inganni e illusioni
31 Nicole Belmont. Poetica della fiaba

Il simbolismo del fuoco, il suo significato culturale e la sua presenza rituale sono fenomeni la cui persistenza, dalle origini ad oggi, non ha pari. Se si dice che l'uomo, come animale simbolico e culturale, è nato col fuoco; se si asserisce che è stata la scoperta e l'addomesticamento del fuoco a immettere nel continuo uguale della natura il discreto e la differenza della cultura, d'altro lato, forse, nessun altro elemento permane altrettanto vitale nelle manifestazioni folkloriche di tutti i tempi fino ai nostri. Certo la sopravvivenza di forme, anche arcaiche, di ritualità si spiega perché essa è fattore indispensabile – concordano tutti gli antropologi – di identità, ma perché proprio il fuoco? Come si motiva questo tenace perdurare? È la domanda che si pone questo libro, il cui obiettivo è dunque di proporre una interpretazione teorica univoca del simbolo. Attraverso, innanzitutto, un viaggio dentro la preistoria e la storia, dal primo incontro dell'uomo col fuoco, e le trasformazioni sociali e culturali imposte e indotte da tale incontro, al suo irrompere nell'universo magico religioso delle diverse culture. Poi nelle varie incarnazioni della sua poliedrica immagine: la rigenerazione, la purificazione, l'origine, la mediazione tra terrestre e celeste, la fecondazione, la divinità, e così via. In ultimo, attraverso una lettura delle differenti teorie sull'enigma del fuoco, e dell'attrazione irresistibile sulle menti individuali e sui sistemi di cultura.

Ignazio E. Buttitta (Palermo 1965) insegna Antropologia culturale presso il polo universitario di Oristano. Ha scritto tra l'altro: *Feste dell'alloro in Sicilia* (Palermo 1992) e *Le fiamme dei santi. Usi rituali del fuoco in Sicilia* (Roma 1999).

In copertina: Acrilico su tela di Morris Louis, 1959.
André Emmerich Gallery, New York.

Prezzo Lire 28.000 / Euro 14,46

ISBN 88-389-1554-7



9 788838 915543