

ĀNANDA K. COOMARASWAMY

## Sire Gauvain e il Cavaliere Verde: Indra e Namuci ♦

Τὸ θαυμάζειν οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη  
(Platone, *Teeteto*, 155 d)  
Διὸ καὶ ὁ φιλοσοφός πῶς ἔστιν ὁ γὰρ μῦθος συγκρατεῖται ἐκθαυμασίων  
(Aristotele, *Metafisica*, 982 b)  
Καὶ εἶπέν μοι ὁ ἄγγελος, Διὰ τί ἐθαύμασας; ἐγὼ ἐρῶ σοι τὸ μυστήριον  
(*Apocalisse*, XVII, 7)  
*Shīrshanvatê svâhâ! Ashirshakâya svâhâ!*  
(*Taittiriya Samhitâ*, VII, 5, 12, 1)<sup>1</sup>

Nella sua opera su Gauvain e il Cavaliere Verde<sup>2</sup>, Kittredge si è interessato più alla storia letteraria dei temi che al loro significato mitologico. Una vasta erudizione gli ha permesso di riunire un insieme notevole di testi paralleli, a partire dai quali dimostra che il tema fondamentale della Sfida risale a un'antichità a cui la storia letteraria non può accedere; tuttavia omette una fonte ancora più antica di quelle citate, fonte che per giunta chiarisce in maniera significativa il senso del racconto.

Delle due parti del mito, ci soffermeremo in questa sede soprattutto sulla «Sfida». Un temibile sconosciuto (il Cavaliere Verde) fa la sua comparsa alla corte di Re Arthur, il giorno di Capodanno, mentre tutti sono a tavola; è «usanza» non mangiare prima di avere visto o udito qualche meraviglia. Lo straniero entra a cavallo nella sala del Re e sfida un cavaliere a decapitarlo, a condizione che quest'ultimo si presti alla stessa sorte un anno dopo. Gauvain accetta la sfida e decapita lo sconosciuto, che se ne va portandosi via la testa; questa parla, e ingiunge a Gauvain di mantenere la parola data. Gauvain lo fa, ma il Cavaliere Verde gli risparmia la vita e ne diventa l'amico. La forma europea del mito è di origine celtica, e comporta numerose varianti\*. La versione inglese più antica è un capolavoro di questa letteratura.

Consideriamo innanzi tutto la testa del Cavaliere Verde che, mozzata, prende la parola, e i testi collegati in cui si descrive una testa mozzata che si muove da sola, o piuttosto «rotola» mentre parla (Kittredge, p. 147-194), e il mito degli indiani Sioux nel quale «la testa mozzata del Mostro rimbalza e continua a rimbalzare ancora oggi con l'aspetto del sole» (*ibid.*, p. 161). Possiamo notare fin d'ora che, nella tradizione vedica, Indra mozza la testa del Titano Namuci, che «lo insegue rotolando»<sup>3</sup> rimproverandolo amaramente, e che questa testa diventa anche il Sole (*AT.*, p. 26), come quella di Ahi-Vritra (*AT.*, p. 45), di Prajâpati (*PBr.*, VI, 5, 1) e di Makha-Vishnu (*Sh. Br.*, XIV, 1, 1, 9). Per quanto riguarda il tema delle teste che inseguono l'assassino, Kittredge nota, in base a numerosi esempi (p. 189), che esse «rotolano o rimbalzano a terra» spesso con intenti antropofagi<sup>4</sup> e che non è sempre facile scorgere una differenza essenziale tra queste teste o crani e la «roccia rotolante che si incontra così spesso nel folklore degli indiani dell'America settentrionale». Da parte loro, i testi hindu descrivono la testa mozzata come «una roccia brillante che compie una rivoluzione» (*RV.*, V, 30, 8), il Sole, «una roccia iridescente innalzata in mezzo al cielo» (*TS.*, IV, 6, 3, 4; *Sh. Br.*, IX, 2, 3, 14), da cui la preghiera rivolta a Indra: «Fa' rotolare la Roccia del Cielo, prepara la tua (arma) appuntita di Soma, colpisci i demoni con la tua folgore (lapidaria)» (*RV.*, VII, 104, 9; *AT.*, p. 26) - in altre parole, «Decapita Namuci, che la luce sia!». In un mito cheyenne, un eroe mago si decapita con la corda di un arco (Kittredge, p. 161); nella versione hindu di questo racconto, la decapitazione

♦ Da: COOMARASWAMY ĀNANDA K., *La dottrina del sacrificio*, Luni, Milano, 2004, pp. 95-130.

di Makha-Vishnu, eroe e mago, è provocata da un arco flesso che si tende, o di cui si spezza la corda (AT., p. 29). Queste corrispondenze mostrano già che ci troviamo di fronte a equivalenze sostanziali.

Questo Namuci («Costruttore»), un Faraone che non vuol lasciar partire il suo popolo, né liberare le Acque (cfr. *Ezechiele*, XXIX, 3)\* è conosciuto con altri nomi, come Ahi («Serpente», «Drago»), Vritra (l'«Avviluppante» o «Colui che rotola»)<sup>5</sup>, Shushna (Sciocco, Aridità), Makha (Furia), Vishvarûpa (l'Onniforme, Proteo); è identificato<sup>6</sup>, in maniera esplicita o implicita, con Soma, Vishnu, Varuna, Brahma, Atman, Agni e Prajâpati nel loro aspetto sacrificale, come la fonte a partire da cui si manifestano tutte le cose\*. Sono le forme del grande Titano (*asura*) combattuto dall'angelo (*dêva*) eroico, Indra<sup>7</sup> in nome dei suoi compagni, solo o con il loro aiuto; talvolta, però, si dice che il Titano si offre volontariamente agli Angeli per essere smembrato, perché possano vivere (PBr., VII, 2, 1; Sh. Br., XI, 1,8,2; MUp., II, 6 ecc.). L'opposizione «temporalmente perpetua» tra gli Angeli e i Titani, a cui partecipa il sacrificante umano, è il tema fondamentale della tradizione vedica. Non bisogna dimenticare, però, che gli antagonisti sono in realtà fratelli, o che Namuci è l'amico intimo e il compagno di Indra prima della battaglia, o che nell'antico racconto inglese, al contrario, Gauvain diventa amico del Cavaliere Verde e suo ospite d'onore quando tutto è finito<sup>8</sup>.

Nel mito vedico della creazione, la Persona (*purusha*) primordiale è divisa in modo tale che «Dalla sua testa procedette (letteralm. «rotolò») il Cielo e dai suoi piedi, la Terra» (RV., X, 90, 14). Questa suddivisione dell'uomo primordiale è stata spesso, e a buon diritto, paragonata a quella del gigante Ymir «da cui formarono la Terra con la sua carne, e il Cielo con il suo cranio» (*Grimnismal*, 40). Analogamente, nel mito babilonese, Marduk taglia in due Tiamat e crea il Cielo con la sua parte superiore. Secondo un'enunciazione differente, è l'apparizione della «forma manifesta» di Prajâpati, di cui il Cielo è la Testa e la Terra, i piedi (MUp., VI, 6)<sup>9</sup>, concezione del corpo divino che si ritrova nel simbolismo architettonico universale (per esempio in India e tra gli indiani d'America): la casa rappresenta il macrocosmo e il microcosmo umano, in cui la cupola del tetto è contemporaneamente la volta del cielo e la nostra calotta cranica, l'occhio della cupola è da un lato la Porta solare, dall'altro la fontanella cranica (scr.: *brahmarandhra*)<sup>10</sup>.

Kittredge (p. 165) nota che «in generale gli abitanti dell'Altro Mondo sono immaginati sotto forma ofidica» e conclude (p. 195) che «la categoria generale dei mostri che dispongono liberamente della propria testa\*\* è all'origine, benché non nel caso della storia di cui ci occupiamo in questa sede, dei Serpenti o degli Uomini-serpente»<sup>11</sup>. È interessante notare che Kittredge può giungere a questa conclusione così importante e significativa a partire dagli unici materiali a sua disposizione; infatti, per tacere di Zeus che, come Asclepio, un tempo fu serpente<sup>12</sup> - e ciò va compreso non solo in senso cronologico, ma anche ontologico - o del Serpente Alato degli Aztechi, oppure del Drago cinese, l'Essere primordiale (che si chiami Vritra, Mahâbhûta, Brahmayoni o Atman) a partire dal quale in principio furono manifestate tutte le cose, è tipicamente ofidico (Atm., p. 233), il che si riferisce sia agli aspetti maschili, sia a quelli femminili della bi-unità divina. Come abbiamo già rilevato, la bisezione del Serpente può essere paragonata alla separazione del Cielo e della Terra (AT., p. 28); e se Indra dimezza Vritra (*tam dvêdhân anvabhinat*, Sh. Br., I, 6, 3, 17), questo equivale a dire, in altri termini e dal punto di vista della Persona (*purusha*), che egli «si dimezza da solo» (*âtmanam dvêdhâ' pâtayat*, BUp., I, 4, 3, cfr. Manu, I, 32), separando così i principi maschile e femminile che erano stati Uno solo nella sua unità androgina<sup>13</sup>. Questa separazione dell'uomo e della donna (perché in questo modo *patish ca patnî ca âbhavatâm*, *ibid.* [«Diventò allora maschio e femmina»]) - si noti che l'uomo è la «testa» della donna, come Cristo è la testa della Chiesa (*Ep. agli Efesini*, I, 22, V, 23) - è allo stesso tempo la separazione del Sacerdozio (*brahma*) e della Regalità (*kshatra*), del Cielo e della Terra, del Conoscente e del Conosciuto, e in maniera generale di tutte le coppie di forze o di valori opposti che costituiscono il mondo mortale. Separazione anche dei «due sé»<sup>14</sup> che coabitano in noi», uno immortale e l'altro mortale; è solo compiendo ritualmente e «in noi» il «matri-monio sacro» (*daivam mithunam*) che l'immagine frammentata della divinità immanente può essere ricostituita<sup>15</sup>.

Non cercheremo di dimostrare la natura ofidica del Primo Principio<sup>16</sup>, noteremo soltanto che «i serpenti, abbandonando la loro pelle invecchiata, avanzano, respingono la morte e diventano i Soli» (PBr., XXV, 15, 4)<sup>17</sup>. Questo si applica in particolare a Soma, poiché è ribadito che «Soma era Vritra», o Makha in altro contesto. Si dice di lui che avanza pavoneggiandosi, «proprio come Ahi allorquando abbandona la sua pelle invecchiata» (RV., IX, 86, 44), cioè «la nera pelle che Indra detesta» (RV., IX, 73, 5), simbolo che si ritrova in una versione irlandese, in cui l'orribile zotico<sup>18</sup> porta «una vecchia spoglia sulla pelle nuda, e si veste con un abito nero e rossiccio» (Kittredge, p. 11), in cui «pelli» e «abiti» sono simboli equivalenti\*. In effetti, in tutta l'antica letteratura indiana, questa immagine della muta della pelle ofidica corrisponde esattamente a ciò che nel Cristianesimo si chiama «spogliarsi dell'uomo vecchio» per «rivestirsi dell'uomo nuovo» [cfr. san Paolo, *Ep. ai Colossesi*, III, 9, *Ep. agli Efesini*, IV, 20-24] ovvero staccarsi e liberarsi da questo «corpo di morte» [*Ep. ai Romani*, VII, 24]<sup>19</sup>. Di conseguenza, possiamo dire che dal punto di vista hindu, qualsiasi processione (nel senso teologico del termine) è il passaggio da una forma ofidica a una dotata di piedi. Nel folklore europeo, questo simbolismo sopravvive nel celebre tema della «sirena» che quando sposa un essere umano acquisisce un'anima e perde la coda di pesce, che è sostituita dai piedi<sup>20</sup>. Più di una dinastia indiana sostiene di discendere dall'unione di un Uomo e una *nâgini*.

La decapitazione di Vritra, come quella del Cavaliere Verde, e di Dubthach o di Uath mac Imomain nel *Fled Bricrend* [*Il festino di Bricriu*] (Kittredge, p. 10, 17) è l'«impresa di un campione» grazie a cui Indra, che fino a quel momento non era stato altro che «Indra», diventa Mahendra, «Indra il Grande», Mahâvîra, il «Grande Eroe», e Maghavat, «Generoso» (*Sh. Br.*, I, 6, 4, 21, XIV, 1, 1, 13 ecc.), poiché ora Indra è ciò che era Vritra (*ibid.*, I, 6, 3, 17).

Abbiamo visto che la decapitazione sottraeva la vittima a un incantesimo, liberava il Sole dalle tenebre che erano state causa della sua scomparsa e della sua eclissi. Ma la Morte sacrificale opera anche il passaggio dall'Uno al molteplice, nel senso che lo smembramento è una fine agognata dalla vittima stessa; è la liberazione dei principi imprigionati, di «Tutto Questo» (l'Universo) un tempo contenuto in «Questo Uno», dal quale tutte le cose sono ispirate e versate alla sua «morte», e che, come Makha, «essi non potevano vincere finché fosse stato uno» (*Taitt. Ar.*, V, 1,3). La separazione del Cielo e della Terra, che all'origine erano uno, e quella del Giorno e della Notte permettono lo «spazio» e il «tempo» nei quali gli esseri possono nascere e manifestare le potenzialità che all'inizio erano trattenute, ma che ora sono «liberate dai vincoli di Varuna». Analogamente, ancora oggi, i prigionieri del passato re sono liberati al momento dell'incoronazione del suo successore, il quale in teoria è l'uccisore del predecessore - la messa a morte effettiva era d'altronde più un sacrificio che un assassinio\*. Così, quello che Indra ottiene da Vritra è «ciò per mezzo di cui egli, Vritra, è questi mondi». Allo stesso tempo, si sottolinea a più riprese che quando Vritra è colpito, le Acque possono seguire liberamente il loro corso (RV. e *Brâhmana*, *passim*)\*\*. In altre parole, il Sacrificio di Questo Uno irriga e allo stesso tempo ripopola la Terra o la Città deserta<sup>21</sup>. Questa irrigazione, questo ripopolamento, costituiscono un motivo essenziale, in realtà non nel racconto di Gauvain, ma nelle versioni parallele (Kittredge, p. 52 segg., 245 segg.)<sup>22</sup>, così come nei racconti del Graal sulla *Queste di Vita*<sup>23</sup>, in cui si pone l'accento su una Fonte talismanica d'Abbondanza che, nella narrazione di Cuchulainn, è un calderone magico che si può identificare con il vaso del «Grande Eroe» del rito Pravargya (su cui torneremo), e, in ultima analisi, con il Sole (PBr., VI, 5, 1). In effetti è significativo che Re Arthur e i suoi cavalieri - Dio e gli uomini - non possano *mangiare* prima che l'impresa del campione sia compiuta\*\*\*.

Bisogna rendersi conto che ci troviamo di fronte a un ciclo<sup>24</sup> di avvenimenti che si rinnova continuamente; da questo punto di vista, non è secondario che in così tanti casi la narrazione inizi e termini con l'«Anno nuovo». Infatti, quale che sia la natura del tempo, umano o eviterno, nel quale si misura l'«Anno», il periodo implica un inizio e una fine, che dev'essere immediatamente seguita da un altro inizio (cfr. *AT.*, p. 70). All'inizio di un ciclo qualsiasi, i Titani sono in possesso di tutte le cose. «Tutto è in Vritra» (*Sh. Br.*, I, 6, 3, 15; V, 5, 5, 1), che si era impossessato di tutte le cose prima della passione che lo obbligò a liberarle (*ibid.*, I, 6, 3, 8; XII, 7, 3, 1 ecc.), così come l'oro era sotto la sorveglianza di Fafnir prima che Sigurd glielo sottraesse. Da un lato Vritra è spossato del

suo contenuto, ed è paragonato a un otre vuoto (*ibid.*, I, 6, 3, 16), e dall'altro Prajâpati, che è costantemente identificato con il Sacrificio (la vittima), «allorché ebbe prodotto (o liberato) tutti gli esseri, si sentì svuotato, per così dire, ed ebbe paura della morte; pensò dentro di sé: "Come posso riprendere questi esseri in me? Come posso rimetterli dentro di me? Come posso ridiventare il Sé di tutti questi esseri?"» (*ibid.*, X, 4, 2, 3). Da una parte, «Ogni cosa è Vritra, cioè i Tre Vêda» (*ibid.*, V, 5, 5, 1), dall'altra Prajâpati vide che nei Tre Vêda, che in se stessi sono immortali, sono contenute tutte le cose, mortali e immortali, e decise allora «di edificare per se stesso un Sé tale da contenere l'insieme di questa Triplice Scienza» (*ibid.*, X, 4, 2, 22). Si sa in effetti che lo scopo autentico del sacrificio, in quanto rito compiuto e pienamente compreso, è di ripristinare nella sua totalità sia il Sé del sacrificante, sia quello della divinità; se Prajâpati ristabilisce la sua integrità compiendo il Sacrificio, nello stesso modo oggi agisce il sacrificante<sup>25</sup>.

Benché decapitato, il Cavaliere Verde non è ucciso. Analogamente, quando Prajâpati venne decapitato, «sopravvisse a tale sventura» e, a causa di ciò, il vaso di Soma (*drona-kalasha*) è chiamato il «vaso superstite» perché «egli è la testa di Prajâpati che fu mozzata» (*PBr.*, VI, 5, 1-6)<sup>26</sup> e Prajâpati, il Sacrificio, è il Re Soma (*Sh. Br.*, XII, 6, 1, 1), che «fu Vritra» (*ibid.*, IV, 4, 3, 4). Inoltre, quando Soma è sacrificato, «non è lui, ma il suo male (il suo Vritra, *ibid.*, XI, I, 5, 7) che è ucciso» (*ibid.*, III, 9, 4, 17). In altri termini, viene «placato» solo in apparenza dai suoi uccisori (*shamitârâ*, «pacificatori»), in realtà è liberato o «disincantato» come avviene a numerosi principi vittime di incantesimi che devono essere decapitati per lasciare la forma animale che li teneva nascosti. Vritra sopravvive in quanto Sole o Luna, e negli appetiti che sono in noi<sup>27</sup>. Si può vedere che questo frazionamento non provoca la morte, secondo *Sh.Br.*, I, 6, 3, 17, in cui Vritra domanda a Indra: «Non scagliare su di me la tua folgore, tagliami soltanto in due (*vy êva mâ kuru*)<sup>28</sup>, ma non arrivare là»<sup>29</sup> cioè «non farmi morire». Vritra è un «verme immortale», e mentre una parte di lui sopravvive in quanto Sole (o Luna), l'altra rimane più viva nella brama che è in noi<sup>29bis</sup>, o nell'«anima sensibile» (estetica), che così spesso Rûmi chiama giustamente il «Drago», con il quale ogni individuo coraggioso deve lottare in un combattimento personale se vuoi essere, in senso teologico, «Vincitore».

Abbiamo detto che la decapitazione dello sconosciuto strano e misterioso non comportava la sua morte, ma non abbiamo fatto altro che suggerire l'inevitabile epilogo<sup>30</sup>, che esige che la testa sia rimessa al suo posto e che il Vincitore del primo incontro si sottometta alla Vittima immortale. Per capire il contesto in cui si svolge la restituzione, si deve sapere che il Sacrificio nel corso del quale l'Uno diventa molteplice, se da un lato è un sacrificio di sé volontario, poiché Prajâpati desidera moltiplicarsi e dividersi, dall'altro, nella misura in cui è compiuto dagli Dei e subito dalla Vittima suo malgrado, è un peccato originale che ripugna ai sacrificanti stessi, che prima o poi dovrà essere espiato; infine, come ha notato Murray Fowler, il mito della creazione «è ugualmente un mito della redenzione» (*JAOS.*, 1942, p. 39)<sup>31</sup>. Di conseguenza lo scopo finale del Sacrificio non è solo di continuare l'operazione creatrice iniziata «una volta» dalla decapitazione, ma anche di «capovolgerla» con la ricostituzione totale della divinità divisa, e con ciò del sacrificante stesso, identificato con la divinità e con il Sacrificio. Abbiamo già visto che per mezzo del Sacrificio Prajâpati ritrova la sua integrità, ma soprattutto che non è un atto unilaterale, poiché la divinità dev'essere guarita da coloro stessi che l'avevano divisa<sup>32</sup>. Se il Sacrificio non implicasse contemporaneamente un atto di disintegrazione e un atto di reintegrazione, non potrebbe servire, come avviene, «a conquistare i due mondi» (*TS.*, VI, 6, 4, 1 ecc.) né a concorrere al vantaggio del sacrificante quaggiù e nell'aldilà. Per pagare il suo debito, come ha giurato di fare, il sacrificante deve ora sacrificarsi, e sappiamo allora perché «Colui che comprende che cos'è "la testa del cavallo sacrificale" (Varuna, *RV.*, 1, 163, 4; Prajâpati, *passim*) diventa lui stesso "un essere la cui testa è degna del sacrificio" (*shirshanvân-mêdhya*)» (*TS.*, VII, 5, 25, 1)<sup>33</sup>.

Il racconto mitico che illustra la dottrina della restaurazione della testa si complica con una seconda decapitazione. È facile però capire il motivo per cui è l'Indra del primo Sacrificio che allo stesso tempo minaccia, ed esegue la minaccia, di mozzare la testa della divinità Dadhyañc Atharvana, che rivela agli Ashvin «il mezzo per sostituire la testa del Sacrificio» (*yathaitad yajñasya shiras pratidhîyatê*, *Sh. Br.*, XIV, 1, 1, 18): perché questa restituzione è la rovina della sua opera e la riu-

nione di ciò che era stato diviso, e quindi la propria disfatta in seguito alla restaurazione dell'antico ordine delle cose<sup>34</sup>. Chiunque ritorna «in Varuna» (fine al quale occorre consacrarsi ardentemente, *RV.*, VII, 86, 2) è assolutamente e definitivamente liberato, non solo dal «corrucchio» di Varuna, ma anche dal dominio sotto il Sole esercitato da Indra. Dadhyañc allora non acconsente a rivelare la «dottrina mellifera» (*madhu-vidyâ*, «la scienza dell'idromele», cioè Soma) agli Ashvin e a prenderli come discepoli, se non alla condizione che lo proteggano da Indra; cosa che fanno mozzandogli la testa e sostituendola con quella di un cavallo, in modo che quando Indra lo decapita, possono restituirgli la sua<sup>35</sup>.

L'energia ardente e lo splendore sacerdotale di Dadhyañc erano tali che, allorché un Titano li percepiva, ne era sconvolto e perdeva la testa (*vishîrshânash shêratê*, da intendere in senso letterale). Dopo la sua morte e la sua ascesa al cielo, Indra non può vincere i Titani da solo e chiede: «Non resta forse qui una parte di Dadhyañc?» (cfr. *RV.*, I, 84,14)<sup>36</sup>. Gli viene spiegato che c'è «la testa di cavallo (*ashvashîrsha*) con la quale Dadhyañc aveva insegnato la dottrina mellifera agli Ashvin». Indra allora colpisce i Titani con le ossa di questa testa<sup>37</sup>: essa è di una potenza così formidabile che vedendola i Titani «perdono la testa»<sup>38</sup> come se si fosse trattato di Dadhyañc in persona (*RV.*, I, 84, 13, *Sâyana* su *ibid.*, 13-15; *Jaim. Br.*, III, 64; *PBr.*, XII, 8, 5)<sup>39</sup>. Cfr. «la testa di Brahma» in quanto arma cosmica, *Mbh.*, I, 123, 74 (ed. di Pûna).

Ci si domanderà ora: chi è Dadhyañc? In base a quanto detto in precedenza, è chiaramente un brahmano, e più precisamente il Sacerdozio (*brahma*) senza il quale Indra, la Regalità (*kshatra*) non può compiere vittoriosamente le sue funzioni eroiche (cfr. *RV.*, VIII, 100, 1 e *Sh. Br.*, IV, 1, 3, 4 e 6). Questo spiega allo stesso tempo la sua amicizia per Indra, che aiuta contro i Titani, e l'opposizione che egli gli fa a proposito della rivelazione del segreto della liberazione. I suoi patronimici, Atharvana e Angirasa, sono ulteriormente rivelatori. «Atharvana» (*RV.*, VI, 16, 14 e *passim*) ne fa contemporaneamente un sacerdote e un medico, poiché il figlio di Atharvan (Agni come sacerdote del Fuoco, Rudra come medico supremo, *bhishaktama*, *RV.*, II, 33, 4) sono a un tempo sacerdoti e guaritori, e non si esagera identificando Dadhyañc a quello degli Atharvana chiamato «il Medico» (*bhishaj*, *Kâthaka Samhitâ*, XVI, 3) poiché è effettivamente un chirurgo che conosce «il mezzo per rimpiazzare la testa del Sacrificio» (*yathaitad yajñasya shiras pratîdhîyatê*, *Sh. Br.*, XIV, 1, 1, 18), e gli Ashvin che hanno ricevuto da lui questa conoscenza e sono detti «medici degli Dei» (*dêvânâm bhishajâ*) sono evidentemente discepoli di un grandissimo «medicine-man»<sup>40</sup>. Diventano a loro volta gli istruttori del sacrificante; quando vedono gli Dei compiere inutilmente «le loro adorazioni con un sacrificio senza testa (*vishîrsha*)», officiano per loro e «restituiscono la testa del Sacrificio» (*Sh. Br.*, IV, 1, 5, 15)<sup>41</sup>.

Dadhyañc è ugualmente Angiras (*RV.*, I, 139, 9) o Angirasa, e il Preposto (*purohita*) degli Dei (*PBr.*, XII, 8, 6). È difficile pensare, come fa Macdonell (*Vedic Index*, s.v.) che si tratti di un errore. Se accettiamo la distinzione fatta da Bloomfield (*JAOS.*, 1898, p. 180) tra Atharvana e Angirasa, si può considerare che egli è Atharvana in quanto guaritore dei suoi amici, e Angirasa in quanto uccisore dei propri nemici e di quelli di Indra. Non possiamo dilungarci troppo in questa sede sull'identità di Dadhyañc, e diremo soltanto che nella sua relazione con Indra, in quanto Gran Sacerdote e Preposto degli Dei, dev'essere identificato con Brihaspati, o considerato come uno dei suoi aspetti. Tutto ciò spiega d'altronde i suoi poteri magici e il suo carattere tanto sinistro quanto benevolo. Infatti Brihaspati era un Titano generato da Tvashtri (*RV.*, II, 23, 2 e 17), senza dubbio Vishvarûpa, il figlio di Tvashtri che fu anche Preposto degli Dei (*TS.*, II, 5, 2, 1) e che dovette passare dalla loro parte come fece il Titano Ushanas, Gran Sacerdote e Preposto, che «sapeva ciò che sapeva Brihaspati» e che, essendosi lasciato comprare, abbandonò i Titani e passò dalla parte degli Dei (*Jaim. Br.*, I, 125; *PBr.*, VI, 5, 20). L'origine titanica di Dadhyañc è suggerita ancora dal fatto che una forma ulteriore della divinità solare dalla testa di cavallo, nota come Hayashîrsha («Dalla testa di cavallo») che «ritrovò i cammini dei Vêda», possiede la «natura di Makha» (*makhamayah*, *Bh.P.*, II, 7, 11); per di più, il fatto che nello *Sh. Br.*, XIII, 2, 8, 4, ci si rivolga al cavallo sacrificale<sup>42</sup> come al «signore degli eserciti» (*ganânâm ganapati*), epiteto che all'inizio era appartenuto a Brihaspati o a

Indra (*RV.*, II, 23, 1; X, 112, 9), ma più tardi a Ganesha, Dio della Saggezza, che fu anch'esso decapitato e ora porta una testa d'elefante, con cui dettò l'Epopea a Vâlmîki.

Se dunque, come proponiamo (e nel senso in cui «Soma era Vrîtra»), Dadhyañc era il Titano che Indra decapitò prima dell'inizio dei tempi (poiché il Sole non può nascere veramente se non tramite questo atto), la seconda decapitazione compiuta da Indra - dopo la nascita del mondo, e poiché il segreto della salvezza era stato scoperto - dev'essere considerata come un riflesso temporale del peccato originale di Indra (l'uccisione di un brahmano), per il quale, come abbiamo visto, è necessaria un'espiazione. Nel racconto arturiano, Gauvain, che sacrifica (come ci permettiamo di affermare) il Cavaliere Verde, compie un'espiazione un anno dopo subendo la medesima «passione». Vediamo ora «come è rimpiazzata la testa del sacrificio, come questo Sacrificio recupera la sua integrità» (*Sh. Br.*, XIV, 1, 1, 18). Bisogna ricordare sempre che il rito umano del sacrificio imita ciò che fu fatto in principio, e che il Sacrificio in quanto tale è identificato con Indra uccisore di Vrîtra (*Sh. Br.*, V, 3, 2, 27), e infine che ognuno deve uccidere il proprio Drago per ricostituirlo in seguito.

Si tratta, evidentemente, di una «dottrina segreta», e così come Indra mozzò la testa di Dadhyañc, da ora in poi è pronto a mozzare la testa<sup>43</sup> di chiunque la riveli «a chicchessia» (*Sh. Br.*, XIV, 1, 1, 26)<sup>44</sup>. Tuttavia, tali segreti non vengono rivelati da una pura e semplice descrizione degli atti che li presuppongono; possono essere comunicati, o piuttosto insegnati, solo a coloro che partecipano, nel senso più completo del termine, al Sacrificio, ed è per questo che è richiesta una qualificazione. Ogni sacrificante dev'essere stato iniziato e, di qui, la «dottrina mellifera» può essere insegnata a colui che è stato preparato intellettualmente ed è stato allievo di un maestro per un anno, e dev'essere insegnata solo da un maestro che conduca una vita di austerità (*Sh. Br.*, XIV, 1, 1, 26-31), così come il segreto del Graal può essere rivelato solo «Ne par nul home qui soit nés Si prouvoires n'est ordenés U home qui mainte sainte vie» (Potvin, citato da Weston, p. 131).

La restituzione della Testa del Sacrificio è effettuata nel corso del Pravargya, sacrificio così chiamato perché, in occasione della sua prima esecuzione, la vittima colpita fu «respinta» (*pravri-jyatê*)<sup>45</sup>. Essendo un Sacrificio, il Pravargya è identificato con il Sole e l'Anno, Brahmanaspati (Brihaspati), Brahma e Makha, il Sacrificio e il Sacrificante<sup>46</sup>. In quanto oggetto, il Pravargya - detto anche Gharma, «calore», e Mahâvîra, «Grande Eroe»<sup>47</sup>, e *drona-kalasha* - è un calderone nel quale si fa bollire il latte e fondere il burro; è d'argilla, e mentre viene fabbricato ci si rivolge a lui ripetendo: «Tu sei per Makha! Per la testa di Makha!» e quando è terminato: «Tu sei la testa di Makha!».

Poi, l'Adhvaryu, rivolgendosi al Brahmâ, dice: «Restate impassibili, stiamo per sostituire (*prati-dhâsyâma*)<sup>48</sup> la Testa del Sacrificio», Si innalza un trono imperiale alto come le spalle di un uomo, «poiché la testa è posta sulle spalle», Quando si accende il Gharma, si dice: «Il Dio (Gharma) si è unito al Dio Savitri (il Sole), Agni ad Agni»; poiché sia il Calderone, sia il Sole e il fuoco ardono, e quindi sono identificati per analogia. Ci si rivolge al recipiente in questi termini: «O Signore dei mondi, o Signore di tutti i pensieri, o Signore di tutte le parole, o Dio Gharma, tu proteggi gli Dei, tu sei nostro Padre»<sup>49</sup>. Il sacrificante e la sua consorte dicono insieme: «Tu sei colui che noi serviamo, accordaci una progenie» poiché in verità «il Pravargya è maschio, ed è femmina».

Ora il latte e il burro fuso sono versati nel Gharma; viene sollevato e agitato verticalmente dicendo: «Deponi questo Sacrificio nel Cielo»: poiché «Egli è questo Sole e, in verità, è posto nei Cieli». Il Brahmâ, che fino a questo punto non aveva avuto alcun ruolo attivo nel rito, ora pronuncia la consacrazione, «poiché il Brahmâ è il miglior medico tra gli officianti»<sup>50</sup>, così il sacrificante guarisce il Sacrificio grazie a colui che è il miglior medico tra tutti i sacerdoti<sup>51</sup>: ed è quindi Prajâpati che egli guarisce». Gli Ashvin sono invitati a bere; il sacrificante mormora: «Gli Ashvin bevvero il Gharma» e «Essendo lui stesso (identificato con) il Sacrificio, guarisce il Sacrificio per mezzo del Sacrificio». Si eseguono allora sette oblazioni «corrispondenti al numero di "questi soffi (*pranah*) della testa"; sono queste (potenze) che egli gli conferisce». Il sacrificante condivide il resto del liquido dicendo: «Sei tu che noi mangiamo, Dio Gharma»<sup>52</sup>.

La Testa del Sacrificio è ancora separata dal suo tronco. L'ultimo giorno del rito, depongono il Pravargya sull'Altare del Fuoco che è a nord (= Ahavanîya), «poiché l'Altare settentrionale è il Sa-

crifizio, e il Pravargya è la sua Testa; ed egli restituisce dunque al sacrificio la sua Testa»<sup>53</sup>. Qui dispone gli utensili sacrificali in modo da fornire al corpo carne, braccia, organi sessuali e tutto il resto, fino ai piedi; versa il latte nel Gharma, per il sangue<sup>54</sup>. Cantano il Vârshâhara Sâman (Canto dello Stallone d'oro, cfr. RV., IX, 2, 6). I sacerdoti allora si purificano, il sacrificante lascia il recinto sacrificale dicendo: «Siamo usciti dalle tenebre guardando la Luce Suprema»<sup>55</sup>, poi avanza «senza guardarsi indietro»: «Egli si stabilisce così nel Mondo celeste»<sup>56</sup>.

Il Pravargya si compie virtualmente in tutti gli altri sacrifici a cui il Conoscente partecipa; questo rito è tutte le cose. «In verità, è Soma, poiché Soma è tutte le cose, e il Pravargya è tutte le cose ... gli Dei e tutti gli esseri se ne giovano. E, veramente, il Soma affluisce per chiunque lo comprenda; e, veramente, nessun sacrificio è offerto che non contenga il Pravargya, per colui che lo comprende. In verità, chiunque insegni questo Pravargya o vi prenda parte (*bhakshayati*), penetra in questa Vita e in questa Luce. L'operazione attuale è simile a quella che fu in occasione del Versamento primordiale»<sup>57</sup>.

Abbiamo visto che il mito di Soma è definito «una dottrina segreta»<sup>58</sup>. Significa che, se è narrato sotto forma di racconto, il suo senso celato può essere colto solo da quelli che sono qualificati per comprenderlo. Questo senso interiore e la natura della qualificazione saranno meglio definiti a partire dai testi sufi che parlano del «mistero» della «testa che rotola». Ecco cosa dice il *Dîwâni Shams-i-Tabrîz* (II, 3)<sup>59</sup>:

Allorché vedi sulla via una testa mozzata  
che rotola verso le nostre terre,  
domandale, domandale i segreti del cuore:  
*poiché è da lei che trarrai il nostro mistero segreto.*

La nostra testa, è il nostro io, tagliarsi la testa è l'abbandono dell'io, la negazione dell'io, l'abnegazione; inversamente, «fare solo di testa propria» (in cui «fare» = ingrandire, esaltare, valorizzare) significa affermare la propria individualità. Così:

Nell'amore senza testa (*dar bi-sarî 'ishq*)<sup>60</sup>, perché fare di testa propria?<sup>61</sup> (*chi sar mîkuni*) - non fare nulla! (XXVII, 16). Per la propria testa, perché ritirare le mani da Te? (XVIII, 2) Perché, se noi offriamo la nostra testa, Egli ce ne donerà altre:

Tesi il collo e Gli dissi:

taglia la testa dell'«agente» con Dhûl-l-fiqâr.

Ma più maneggiava la sciabola, più la mia testa aumentava.

Finché dal mio collo sorsero mille teste! (T., 206, 6; p. 320).

Dhûl-l-fiqâr è la spada che Maometto diede a 'Alî, e qui rappresenta la morte, cioè la «morte» di quelli che «muoiono prima di morire». Corrisponde alla spada del Verbo divino che separa l'anima dallo spirito (*Ep. agli Ebrei*, IV, 12). L'«agente» è l'ego, soggetto all'illusione dell'individualità (*manam*, «io sono»; *mâ va man*, «noi e io»; *ahamkâra*, *karto'ham iti*, l'idea che «io sono l'agente»; lo οἶσις di Filone; il *cogito ergo sum* di Descartes), dev'essere vinto, se vogliamo conoscere il solo «Agente reale» (*aslî kâr*, XXVI, 9), al quale soltanto appartiene il diritto di dire «Io sono». L'argomento non è *cogito ergo sum*, bensì *cogito ergo EST*<sup>62</sup>.

È il senso autentico dell'espressione «perdere la testa». Si tratta di un «segreto» e di un «mistero» non perché non si possa esprimerlo, anche sotto forma di enigmi, ma perché resta incomprendibile a chi non ha fatto nemmeno un passo sulla via dell'abnegazione, e che, non essendosi mai sacrificato, non è ancora «nato»<sup>63</sup>. Colui che, come Gauvain, ricerca il Maestro chirurgo per saldare il suo debito, e si sottomette all'ascia di questo Capo, si troverà, non senza testa, ma con un'altra testa sulle spalle; così come Gauvain, che, essendosi sdraiato per morire, si rialzò come uomo nuovo. È ciò che si compie nel rituale, nel corso del quale il sacrificante stesso è sempre identificato con la vitt-

ma - «e, veramente, nessun sacrificio è offerto che non contenga il Pravargya, per colui che lo comprende...» (*Sh. Br.*, citato più sopra).

Abbiamo visto che nella mitologia e nel rituale hindu si ritrovano in varietà infinita i temi caratteristici contenuti nei racconti e nelle fiabe occidentali sul Cavaliere Verde e la *Queste* del Graal. Si potrebbero affrontare altri racconti e altri motivi nei minimi particolari, così come altre dottrine<sup>64</sup>. Non abbiamo però nessuna intenzione di inferire che l'India fu la fonte dei temi occidentali. Il *Rig-Vêda* stesso è un documento «tardo», e gran parte di ciò che è detto comunemente «ariano» era già sumerico. Anche se si potesse provare che i racconti celtici erano di origine indiana, bisognerebbe ancora chiedersi che cosa significano i dati paralleli forniti dagli indiani d'America<sup>65</sup>. In realtà, per spiegare la diffusione mondiale dei temi folklorici, occorre superare la «letteratura» e ricercare il significato di questi motivi e perché si è data tanta importanza al fatto che fossero trasmessi fedelmente<sup>66</sup> - e tutto ciò da millenni, poiché, come dice Euripide, «Il mito non è da me, lo ricevo da mia madre» (Frammento 488). Non è in quanto fonte, ma a proposito del senso delle formule che l'India può aiutarci, grazie al suo corpus immenso di testi esegetici, i più logici e i più persuasivi che si conoscano. In essi il mito resta il linguaggio proprio della metafisica, in una tradizione ininterrotta; e, con espressione proverbiale, è sufficiente porre correttamente la domanda (che è già una «qualificazione») per ricevere la risposta adeguata. E quanto la nostra conoscenza della letteratura arturiana dipende dalla «domanda corretta»!

Sosteniamo con J.L. Weston che «Il racconto del Graal non è in fin dei conti un prodotto dell'immaginazione, che sia letteraria o popolare. Alla radice vi è il ricordo, più o meno deformato, di un rituale antico che aveva come scopo l'iniziazione al segreto delle fonti della Vita fisica e spirituale». Senza dubbio questa affermazione si applica anche alla storia del Cavaliere Verde; e, in luogo di «rituale antico» bisognerebbe dire «un Mito e un Rituale antichi» - perché è inconcepibile che il Rituale, in cui si compie il Mito, possa essere stato la fonte del Mito, come talvolta si sostiene.

I materiali riuniti più sopra portano un'ulteriore prova all'affermazione di Lord Raglan, secondo cui «la letteratura popolare non è stata creata dal popolo, il popolo l'ha ricevuta dall'alto»<sup>67</sup> (*The Hero*, 1936, p. 144). Prosegue: «Siamo giunti a questa constatazione: la fiaba popolare non è mai di origine popolare, è solo un genere appartenente ai racconti tradizionali<sup>68</sup>; questi ultimi non hanno origine né nella storia, né nella speculazione filosofica, derivano dal mito»; e «il mito è una narrazione collegata al rito». Sostiene che tutti i racconti tradizionali sono miti, e che «nessun narratore popolare ha mai preteso di inventare alcunché», facendo notare che «gli episodi dei racconti popolari sono sempre gli stessi in tutto il mondo» (p. 134)<sup>69</sup>. Ma, per quanto stretta sia la relazione tra il mito e il rito, non è possibile seguire, o anche solo capire Lord Raglan (e i numerosi studiosi da lui citati) quando pone il rito all'origine del mito<sup>70</sup>. Sarebbe altrettanto logico, o per meglio dire illogico, far derivare il mito dall'iconografia, sostenere che Brahma ha quattro teste solo perché una statua di Brahma ne ha quattro, illogico quanto affermare che i pensieri hanno come origine le parole che li esprimono<sup>71</sup>.

È di tutto cuore, però, che approviamo Lord Raglan allorché scarta tutte le spiegazioni storiche o naturalistiche riguardanti la genesi del mito. La spiegazione per mezzo della «scienza primitiva» è evidentemente un'altra forma di teoria «naturalistica». A proposito della spiegazione naturalistica, diremo tuttavia che l'opinione secondo cui «tutti i miti sono miti solari» è ridicola soltanto da un punto di vista materialistico, cioè se omettiamo di distinguere Helios da Apollo, il sole che vedono tutti gli uomini dal Sole che soltanto pochi conoscono per mezzo dell'intelletto (*AV.*, X, 8, 14).

Esiste anche un altro punto di vista, quello dell'antica «teoria allegorica» che è alla base dell'esgesi biblica di Filone Alessandrino. Fu anche il punto di vista di Creuzer, sviluppato in un'opera voluminosa, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen* (3<sup>a</sup> ed., 4 voll., 1831-1842), in cui pretende che gli antichi «possedessero in realtà non una filosofia completa, ma una concezione a un tempo confusa e grandiosa di certe verità fondamentali, in particolare del monoteismo<sup>72</sup>. Queste verità sono state esposte dai sacerdoti in una serie di simboli, che restarono in gran parte gli stessi per tutti i popoli, ma che in seguito furono irrimediabilmente deformati». Per ritrova-

re le idee primitive, la cosa migliore, a suo parere, sarà scegliere i miti apparentemente più assurdi<sup>73</sup> per tentare di interpretarli.

Il testo precedente è un riassunto del prof. H.J. Rose (*Handbook of Greek Mythology*, 1933, p. 3). Non si dubita che Creuzer mancasse di «discernimento», ma questo significa semplicemente che cercò di sostenere una teoria valida con argomentazioni sbagliate. Ma Rose avanza un'altra obiezione: «Non abbiamo diritto di supporre che gli antichi cretesi fossero in possesso di una filosofia solare elaborata o che, se anche l'avessero avuta, l'avrebbero espressa servendosi di allegorie», diciamo: «di simboli». Quanto a ciò, dirò soltanto che se non si impara a pensare per simboli, è per ciò stesso impossibile tentare di capire la mentalità cosiddetta primitiva, diciamo «prelogica», e allora non parliamone più. In realtà, se privassimo il nostro pensiero teologico e metafisico di questi simboli, immagini e teorie ereditati dall'età della pietra, i nostri mezzi di comunicazione sarebbero quasi completamente limitati al campo dell'osservazione empirica e delle previsioni statistiche (le leggi scientifiche) basate su tali osservazioni: il mondo allora perderebbe tutto il suo *significato*.

Siamo quindi necessariamente d'accordo con Mircea Eliade (*Zalmoxis*, II, p. 78), quando scrive: «La memoria collettiva conserva talvolta certi particolari precisi di una "teoria" divenuta da molto tempo inintelligibile... dei simboli arcaici di essenza puramente metafisica... La memoria popolare conserva soprattutto i simboli che si riferiscono a delle "teorie", anche se queste teorie non sono più capite». Per quanto riguarda l'arte popolare, bisogna molto giustamente notare che la sua origine è metafisica, e che in effetti «i simboli primordiali - che, in seguito a una degradazione, sono diventati meri motivi decorativi - hanno sempre dei sensi metafisici». Ma il narratore popolare non si prende delle libertà nei confronti del suo argomento, anche quando non lo capisce più; al contrario, mantiene molto meglio la forma delle storie e dei temi del tempo antico rispetto all'artista letterario, che è molto meno scrupoloso (Kittredge, p. 242 ecc.), da cui il passaggio dal mito e dal rituale all'epopea, poi dall'epopea al racconto romanzesco, e infine da questo al romanzo realista. L'ultima degradazione dell'argomento mitico è dovuta a quei letterati che oggi, per mancanza di rispetto o di comprensione, compongono «racconti per ragazzi» conoscendo solo il modo per essere divertenti, sentimentali o moralisti. E se si può dire del popolo che non capisce più ciò che ha conservato, che diremo del folklorista e della sua «scienza delle fiabe»? Questo soltanto: penso che non abbia più valore di una tesi di filosofia che valuti delle attribuzioni letterarie su basi statistiche.

Quanto al fatto di accettare l'idea che i racconti e le arti tradizionali sono un'espressione precisa delle dottrine metafisiche (che spesso non potevano o non possono essere espresse altrimenti o in modo migliore, poiché è impossibile immaginare i principi in modo empirico), esiste solo un ostacolo fatale: il nostro orgoglio nei confronti del progresso e la nostra fede in lui. Perciò, se ci siamo sbarazzati dell'illusione di credere che la saggezza sia nata con noi, non resta più alcuna difficoltà per supporre che l'uomo primitivo fosse molto più metafisico di noi, e con questo non intendiamo dire che possedesse ciò che oggi definiamo una «filosofia» sistematica. Così, nel 1855, un osservatore che studiava i Navaho concludeva che non possedevano né religione, né tradizioni, né riti, che erano al contrario «sprofondati nella più infima degradazione», mentre uno studioso molto più recente poteva dire che «le loro cerimonie sarebbero in grado di competere, per allegorie, simbolismi e complessità, con quelle di qualsiasi altro popolo antico o moderno», che essi possiedono «un pantheon di dei ed eroi ricco quanto quello degli antichi greci» e che «i loro riti sono numerosissimi, molti durano anche nove giorni, e a ognuno di essi si associa una serie di canti adatti», infine, che «hanno composto dei canti che celebrano ciascun passaggio della costruzione della capanna, dall'idea che presiede alla sua costruzione fino alle azioni che si compiono e all'accensione del primo fuoco. Hanno dei canti per tutti i momenti importanti della vita, dalla nascita alla morte... Questi canti sono composti in base a regole stabilite (spesso rigidamente) e traboccano di figure poetiche e stilistiche»<sup>74</sup>. Si sarebbe potuto dire lo stesso, parola per parola, per descrivere la vita spirituale degli indiani vedici. F. Speck nota che «i Delaware hanno prodotto una religione nel senso reale e quasi classico del termine, e credo che non sarebbe contraddetta dalle enunciazioni delle altre credenze... In realtà, sarebbe potuta diventare una grande religione di tipo medievale, se fosse stata unita al destino espansionistico di una razza guerriera»<sup>75</sup>. Noi stessi abbiamo sottolineato che le figure

di sabbia degli indiani d'America, considerate dal punto di vista intellettuale, sono di natura superiore rispetto a qualsiasi altro dipinto creato in Occidente nel corso degli ultimi secoli. Strzygowski nota che «è stato detto che gli esquimesi hanno un'immagine dell'anima umana molto più astratta di quella dei cristiani. Le idee di molti Popoli cosiddetti primitivi sono essenzialmente più trascendenti di quelle dei popoli cosiddetti civilizzati» (*Spüren indogermanischen Glaubens in der bildenden Kunst*, 1936, p. 344). Di conseguenza, se ci si ricorda che non stiamo parlando di un sapere, ma di una «antica saggezza», saggezza che il mondo moderno non ha prodotto e che respinge con disprezzo («Qualsiasi conoscenza che non sia empirica per noi non ha senso», Keith, *Aitarêya Aranyaka*, 1909, p. 42)<sup>76</sup>, ci saranno obiezioni concrete al fatto di supporre che, per esempio, l'uomo del Neolitico conoscesse ciò che sant'Agostino chiama la «Saggezza non creata, simile ora a ciò che è sempre stata e che sempre sarà»?

Non dobbiamo far altro che chiederci se, meglio di altre, questa teoria si applichi ai fatti conosciuti e li spieghi. Con quale altra supposizione possiamo rendere conto del fatto che la *Philosophia Perennis* ha lasciato la sua orma ovunque, tanto negli strati popolari o selvaggi, quanto negli ambienti più elevati? Si tratta di una saggezza proveniente da un livello culturale in cui «i bisogni dell'anima e del corpo sono soddisfatti insieme»<sup>77</sup>; è l'eredità che tutta l'umanità ha raccolto, e senza di essa non saremmo altro che «animali dotati di ragione e mortali».

In questo articolo ci siamo sforzati di dimostrare, non come si può cogliere *un* significato *in* un mito, bensì come si può afferrare *il* significato *dei* miti che rappresentano eroi che «fanno della loro testa ciò che vogliono»\*. Tutto questo a sostegno della conclusione a cui è giunta la grande erudita I-L. Weston: «I romanzi del Graal (e i testi a loro affini) si basano in fin dei conti non su un'immaginazione poetica, ma sulle rovine di un augusto e antico rituale che un tempo si proclamava il guardiano accreditato dei segreti più profondi della Vita» (p. 176)<sup>78</sup>.

## NOTE

<sup>1</sup> «Gloria a colui che ha la sua testa! Gloria a colui la cui testa è caduta!».

<sup>2</sup> *A Study of Gauvain and the Green Knight*, 1916 [nel seguito di questo articolo, l'opera sarà citata indicando soltanto il nome dell'autore, così come per J.L. Weston, *From Ritual to Romance* (1920); trad. it. *Indagine sul Santo Graal*, Sellerio, Palermo 1994. I riferimenti ad «Angeli e Titani» (AT.) e a «Atmayajña, il sacrificio di sé» (Atm.) rimandano alle pagine della presente raccolta]. La parola «usanza» qui è utilizzata per indicare la conformità a quella che si considera essere una legge naturale; ciò che è «usanza» è «nell'ordine», «regolare», scr. *dharmatas*.

\* p. 95 [La versione celtica che pare essere all'origine del racconto inglese si trova in *Le Festin de Bricriu* (tradotto da Arbois de Jubainville in *L'Epopée celtique en Irlande*, 1892 e 1970). Cercando di sapere chi è degno di ricevere il «boccone dell'eroe», Conall Cernach, Loigaire et Cuchulainn troveranno un gigante chiamato Terribile, figlio di Grande-Paura (Uath Mac Imomain), temuto per la sua grande statura e «la capacità che aveva di assumere tutte le forme a suo piacimento». Lo Eotico fa loro questa proposta: «Ho un'ascia: uno di voi la prenda in mano e mi tagli la testa oggi, io gli taglierò la testa domani». Solo Cuchulainn accetta la sfida. «Terribile, dopo aver pronunciato un incantesimo sulla lama dell'ascia, mette la testa sulla pietra davanti a Cuchulainn; Cuchulainn, prendendo l'ascia del gigante, lo colpisce e gli mozza la testa. Poi Terribile se ne andò e si immerse nel lago, tenendo con una mano l'ascia, con l'altra la sua testa davanti al petto. Cuchulainn l'indomani si presenta all'appuntamento e si distende sulla pietra davanti a Terribile. Questi abbassa l'ascia tre volte sul collo e il dorso del coraggioso eroe. «Alzati, Cuchulainn» dice, «a te la regalità dei guerrieri d'Irlanda e il boccone dell'eroe, nessuno te lo può contestare» (p. 134-5). La conclusione è analoga in *Sire Gauvain et le Chevalier Vert*, v. 2239-2455. - Sul motivo della decapitazione e delle «teste parlanti», si veda, oltre alle opere citate da Coomaraswamy, Adolphe Reinach, «Les têtes coupées et les trophées en Gaule», *Revue Celtique*, t. XXXIV, 1913, A.C.L. Brown, *The Origin of the Grail Legend*, 1943, Jean Marx, *La Légende arthurienne et le Graal*, 1952 e 1974, in particolare p. 288-294, Pierre Lambrechts, *L'Exaltation de la terre dans la pensée et l'art des Celtes*, 1954, rendiconto di F. Le Roux in *Ogam*, VIII, 1956, p. 300 segg. - La decapitazione come impresa guerriera prediletta sembra un fatto attestato presso i Celti. Così Findabair va in estasi davanti a suo marito Conall Cernach: «è bello quando ritorna verso di me con le vittorie, con le teste» (*Ogam*, X, 1958, 134). Peraltro è così che infine perisce Cuchulainn].

<sup>3</sup> La radice sanscrita *vrit* (girare, rotolare, muoversi, -vertere), con i suoi numerosi prefissi, implica che il fatto di avanzare rotolando è un'«extraversione» (*pravritti*), e che la restituzione della testa è un'«introversione» (*nivritti*), cfr. AT., p. 26 [qui cap. I, vedi sez. 1. Ricordiamo il senso generale di questi due termini: *pravritti* è un movimento in avanti, una manifestazione che sottintende l'immagine di un sorgere a partire da una fonte; *nivritti*, al contrario, è un ritorno all'origine, una scomparsa che implica una rinuncia all'atto dell'esteriorizzazione. Coomaraswamy traduce in genere questi termini con «processione» e «recessione»]. Ciò che chiameremo «mito della creazione» è in sanscrito *bhâva-vritta*, «una rotazione o una rivoluzione della natura» tramite cui «la ruota della natura» (*bhava-cakra*) è messa in moto (*pra-vrit*) dall'interno del mozzo, dal Cakra-vartin [«Colui che fa girare la Ruota», cioè il Monarca Universale].

<sup>4</sup> Il Sole è spesso identificato con la Morte, che divora i figli che ha generato (*PBr.*, XXI, 2, 1, cfr. *SN.*, 47) e si potrebbe descriverlo, dal punto di vista indiano, come un «cannibale». Il termine tradotto con «roccia» è *ashman*, per il quale il *St Petersburg Dictionary* dà anche il senso di «mangiatore», implicando una derivazione da *ash*, «mangiare».

\* p. 96 [Sul passo di Ezechiele, vedi *supra*, cap. I, n. 37].

<sup>5</sup> Il Mostro creato da Tvashtri era Vritra, sia perché «avviluppava questi mondi» (radice *vrit*), sia perché «girava» (radice *vri*), ed era Ahi perché nacque senza piedi, cioè serpente (*Sh. Br.*, I, 6, 3, 9; *TS.*, II, 4, 12, 2).

<sup>6</sup> Per esempio, «Soma era allora Vritra... la sua testa cadde rotolando» (*Sh. Br.*, IV, 4, 3, 4), «Prajâpati, il Sacrificio, è il Re Soma» (*Sh. Br.*, XII, 6, 1, 1); «Essendo Soma, egli sacrifica in quanto Vishnu... qui, colui che si chiama Vishnu dev'essere mangiato (bevuto) con il nome di Soma» (*KBr.*, VIII, 2) - che equivale a dire: «Qui, colui che si chiama Bacco dev'essere divorato con il nome di Dioniso» oppure «Qui, ciò che si chiama "vino" dev'essere bevuto con il nome di Cristo», poiché Soma è la linfa vitale che fluisce quando Vritra fu decapitato (*Sh. Br.*, XIV, 1, 2, 19).

\* p. 97 [A proposito del simbolismo della decapitazione, René Guénon scriveva a Coomaraswamy: «Ho constatato di recente qualcosa che finora non avevo mai avuto l'occasione di notare, e che mi pare assolutamente degno di essere segnalato: si tratta del racconto biblico di Giuditta e Oloferne, che presenta un parallelismo sconcertante con l'uccisione di Vritra da parte di Indra. La mia attenzione è stata attirata da un articolo, peraltro anonimo, apparso sull'ultimo numero di una nuova rivista, *Dieu Vivant*; l'autore insiste in particolare sui punti più significativi al riguardo, cosa resa ancora più curiosa dal fatto che probabilmente non sa nulla del simbolismo vedico, e che in ogni caso non vi fa il minimo accenno. Oloferne "tiene le acque in riserva" come Vritra e (cito testualmente l'articolo) "perché sia spenta la sete di Betulia (luogo 'situato sulle alture'), bisognerà che Giuditta mozzi la testa del detentore delle acque e la porti in trionfo dentro la città". Per di più, il nome di Oloferne "è un nome persiano che si reputa indichi il serpente"; e Oloferne, considerato spesso "immagine del Demonio" è al contrario considerato da altri (in particolare san Francesco di Sales) "simbolo della Divinità" (perché "il serpente è ambivalente storicamente"); è dunque esattamente l'Asura nei suoi due aspetti opposti. Ora, ci si potrebbe chiedere che rapporto potrebbe avere Giuditta con Indra, ma anche questo mi pare sufficientemente chiaro: il suo nome è una forma femminile di Giuda; ora, Giuda, tribù regale che ha come emblema il leone, rappresenta lo "Kshatra" nella tradizione ebraica; in sostanza, l'unica differenza consiste nel fatto che Indra (o comunque il suo equivalente) è qui rappresentato come agente per mezzo della sua Shakti, cosa che evidentemente non modifica il significato del "mito"» (Lettera del 2 novembre 1945)].

<sup>7</sup> Che difficilmente si potrebbe distinguere dall'Eracle uccisore dell'Idra (*AT.*, p. 42, n. 34). Vedi anche E. Siecke, *Indra's Drachenkampf*, 1905, L. von Schroeder, «Herakles und Indra», *K. Akad. Wiss. in Wien*, 1914, G. Rachel Levy, «The Oriental Origin of Herakles», *JHS.*, 1934. Levy fa riferimento a un «Dio della vegetazione accadico nel suo aspetto ofidico» (p. 41). È vero che Soma di solito è rappresentato di colore rossastro, fulvo o dorato e non verde, ma il colore si applica più all'estratto che alla pianta, e questa indicazione si riferisce all'assimilazione di Soma al Sole e alla concezione del succo come a un fuoco liquido (cfr. l'«acqua di vita» come «acqua di fuoco», *aguardiente*); in quanto pianta o albero, il Soma doveva essere verde. In *Sh. Ar.*, XI, Brahma è per così dire «un grande albero verde» (l'Albero di Vita). Kittredge aveva potuto citare anche Khwâjâ Khizr nel suo elenco di esseri verdi; Khwâjâ è verde, e la terra diventa verde a ogni suo passo, cfr. A.K.C., «*Khwâjâ Khâdir and the Fountain of Life*», *Ars Islamica*, 1934 [trad. franc., *ET.*, 1938, p. 304].

<sup>8</sup> Si può supporre che, nella versione completa e primitiva del mito, gli antagonisti fossero amici, poi nemici, e che si riconciliassero, cosa che corrisponde alla relazione tra Dio e Satana - chiamato spesso «Serpente» - come viene enunciato chiaramente solo nelle tradizioni, in particolare l'Islam, in cui si immagina l'apocatastasi dell'Angelo decaduto [Iblîs, Lucifero]. Abbiamo segnalato altrove un parallelo riconoscibile nella celebrazione del mistero di san Giorgio e il Drago: gli antagonisti, dopo essere stati amici, forse addirittura fratelli, dietro le quinte (l'altro mondo), appaiono sulla scena (di questo mondo) come nemici mortali, ma riallacciano la loro amicizia non appena ritornano all'oscurità da cui erano usciti. Così, nella mitologia egizia, Horus e Seth sono contemporaneamente amici e nemici.

<sup>9</sup> Così bisogna interpretare la statura gigantesca della vittima titanica. In una versione irlandese, per esempio (Kittredge, p. 11), la taglia enorme dell'«orribile zotico» deriva dal fatto che si tratta dell'Uomo Cosmico o Gigante del Mondo, colui che, secondo una formula indiana spesso ripetuta, si divide, o è smembrato, per *colmare* i mondi. Questi mondi sono allora rappresentati dalla «casa dell'uomo dell'Ulster», nella quale sembra che stia per appiccicare il fuoco al tetto, tanto è alto [gli Ulati sono riuniti a Emain-Macha, nel palazzo di Conchobar. «Essi videro venire nella casa uno *zotico* alto e brutto. Parve loro che tra gli Ulati non esistesse neanche un guerriero alto nemmeno la metà della sua statura. Lo zotico aveva un aspetto spaventoso e ripugnante. Le sue vesti consistevano in una tunica di pelle vecchia e un mantello grigio scuro; portava enormi rami d'albero, lunghi come una stalla da trenta vitelli. Due occhi avidi e gialli, grandi come calderoni, sembravano schizzargli dalla testa; ogni suo dito era più grosso della mano di un uomo normale; teneva nella mano sinistra una trave pesante come venti gioghi da buoi, nella mano destra un'ascia che aveva richiesto centocinquanta colate di fonderia, la cui impugnatura pesava come il giogo di un carro. Quest'ascia era così affilata, che colpendo nel senso del vento avrebbe potuto tagliare un capello. Venne dunque con quell'aspetto e andò a sedersi ai piedi della forcella di legno dove pendeva la catena del camino, accanto al focolare. «Forse la casa ti pare troppo stretta per te?» chiese Dubtach dalla lingua pigra allo zotico, «non trovi un posto se non ai piedi della forcella che porta la catena; avresti forse la pretesa di reclamare la funzione di illuminare la casa, o preferiresti appiccicare il fuoco alla casa piuttosto che farci luce?». "Non ha importanza il mio talento" rispose lo zotico, "si capisce che con la mia statura potrei tenere la luce abbastanza in alto per rischiare tutti quelli che si trovano qui, e non per questo darei fuoco alla casa"» (*Le festin de Bricriu*, loc. cit., p. 143-4). Il personaggio sfida i guerrieri presenti, ma si ignora il seguito della storia, essendo il manoscritto incompleto. Tuttavia, è il medesimo personaggio che lanciò la sfida della decapitazione a Chuchulainn, come abbiamo notato all'inizio di questo articolo. Vedi anche più sotto, n. 18].

<sup>10</sup> Vedi per esempio A.K.C., «The Symbolism of the Dame», *IHQ.*, 1938, trad. it «Il simbolismo della cupola» in *Il grande brivido*, cit., p. 409, «*Eckstein*», *Speculum*, 1939 [trad. franc., *ET.*, 1974], «*Svayamâttrinna, Janua Coeli*», *Zalmoxis*, II, 1939, trad. it. cit. e l'esame del termine *shâlavamsha* [«kingpost», la trave assiale] in «Sunkiss», *JAOS.*, 1940, n. 30 [nella traduzione francese compare solo l'inizio di questa nota, «Le Baiser du Soleil», *ET.*, 1946, p. 357]; sulla Grande Casa degli indiani Delaware, cfr. F.G. Speck in *Pub. Pennsylvania Hist. Comm.*, 1931.

\*\* p. 97 [Vedi l'articolo di Coomaraswamy sui «Maghi senza testa», qui cap. V].

<sup>11</sup> Si tratta della facile spiegazione di quello che L.A. Magnus definisce un «particolare inintelligibile» nella storia di Ilya che per 30 anni «non ebbe né mani né piedi» (*The Heroic Ballads of Russia*, 1921, p. 45) - come Vritra e Brahma, descritti come «senza piedi né mani», cioè come «serpenti», in *RV.*, X, 30, 8, *Mund. Up.*, I, 2, 6.

<sup>12</sup> J. Harrison, *Prolegomena to Greek Religion* (1908), p. 17-21 e *Themis* (1927), p. 300.

<sup>13</sup> «Indra lo taglia in due», «Si taglia in due da se stesso», queste affermazioni non sono in contraddizione. Occorre capire chiaramente - cosa che dal punto di vista cristiano sarà perfettamente intelligibile - che il Sacrificio è sempre una vittima consenziente che impone a se stessa la «passione», e allo stesso tempo è la vittima innocente di una passione che le viene imposta ingiustamente; sono due modi diversi di considerare un solo e medesimo «avvenimento». Così, nei nostri racconti mitici, vediamo degli eroi che possono sia fare ciò che vogliono della loro testa, sia permettere o chiedere ad altri di usarne a loro piacimento.

<sup>14</sup> Cfr. Sâyana nel commento a *PBr.*, V, I, 4: «L'altro sé", senza testa, è il corpo» (*itarah shirovyatirikta âtmâ deha*). Come per Platone, il sé immortale ha sede nella testa, e il sé mortale nel tronco (*Timeo*, 44 d ecc.).

<sup>15</sup> Su questo argomento, vedi *Spiritual Authority*... [op. cit.].

<sup>16</sup> Vedi *AT*, *passim*; *Atm.*, p. 253 e «Il volto oscuro dell'Aurora». Cfr. F. Boehl: «Dalle profondità del Mondo inferiore sorgono la Vita e la Saggiatura, simboleggiate dal Serpente» (*Skizze der Kulturentwicklung Mesopotamiens*, 1936) - dobbiamo però esprimere questa riserva che, in principio (a un tempo «all'inizio» e «alla fine ultima», cfr. *AT*, n. 65), non vi è nessuna separazione tra il mondo superiore e inferiore, tra Dio e il Titano, Mitra e Varuna, Zeus e Ade (cfr. Euripide, fr. 912), e che a questo livello, «cranio» (scr. *budhnya*) si riferisce alla «radice della Divinità».

<sup>17</sup> Da cui «La scienza del Serpente (*sarpa-vidyâ*) è il Vêda» (*Sh. Br.*, XIII, 4, 3, 9).

<sup>18</sup> L'«orribile zotico» qui è il Sole, almeno potenzialmente, indicato dalla sua folta capigliatura (i suoi raggi) che tocca il tetto, come se così volesse dimostrare che «rivendicava la funzione di portare la luce nella casa». In quanto rappresentazione dell'universo, questa «casa» è l'equivalente della sala di Arthur nella storia di Gauvain, e della sala di Volung nell'Edda, mentre il «banchetto» è il «festino della vita». Prajâpati, decapitato, (*PBr.*, VI, 5, 1) si offre agli Dei per essere il Sacrificio, il loro cibo (*PBr.*, VII, 2, 1; *Sh. Br.*, XI, 1, 6, 2): Arthur e i suoi cavalieri sono gli Dei, e il loro pasto è in realtà eucaristico; non può essere condiviso come tale finché il Sacrificio non sia stato consumato. Si tratta dell'inizio di un nuovo «Anno»; gli Dei di questo Anno non esistono, se non in potenza, finché non hanno mangiato - è un mito della creazione. Inutile dire che la «tavola rotonda» - alla quale, dice Malory, «si reca il mondo intero, cristiano e pagano», e davanti a cui, dice Layamon, «tutti sono uguali, quelli di elevata e di bassa condizione» - è ugualmente un simbolo cosmico, così come il calderone magico delle stesse tradizioni; cfr. A.C.L. Brown, *Round Table before Wace*, 1900. Vediamo inoltre chiaramente perché è l'«usanza» che chi si siede a questa tavola non mangi prima di avere visto o udito qualche meraviglia. Il *benedicite* ha qui la sua origine, per coloro che «non vivono di solo pane».

\* p. 99 [Vedi il simbolo delle «tuniche di pelle», immagine della condizione mortale, in autori quali Proclo, Filone Alessandrino o Gregorio di Nissa; quest'ultimo scrive: «Essendoci spogliati di questa tunica morta e sozza, fatta di pelle bestiale, di cui siamo stati rivestiti - intendo con queste pelli la forma della natura animale da cui siamo stati avvolti in seguito al nostro commercio con la vita sensibile - respingiamo con essa tutto ciò che ci era stato aggiunto a causa di questa pelle animale» (cit. da J. Daniélou, *Platonisme et Théologie mystique*, 1954, p. 56). - Nelle *Metamorfosi* di Apuleio, Lucio, dopo aver subito l'umiliante trasformazione in asino, provocata dalla sua caduta nella libidine e dalla sua curiosità nei confronti della magia, si spoglia della sua pelle di animale e reintegra l'essere umano autentico grazie ai riti di iniziazione ai misteri e all'intervento salvifico della dea Iside].

<sup>19</sup> Kittredge osserva (p. 214) che la decapitazione e lo scorticamento sono due modi intercambiabili di liberare l'essere vittima dell'incantesimo dalla forma sotto la quale è dissimulato; l'individuo autentico esce dalla pelle sotto cui era stato nascosto. Così, il fine del Sacrificio hindu è di far sorgere dall'individuo vecchio quello nuovo, il sé reale del sacrificante, atto paragonato al gesto di estrarre una freccia dalla faretra o un serpente dalla sua pelle. Apâlâ (Psiche), che diventa la consorte di Indra, è «tagliata a pezzi» tre volte, per apparire infine con una «pelle solare», cioè un corpo di gloria, vedi «Il volto oscuro dell'Aurora» [qui pp. 81-82]. Platone fa un paragone tra lo scorticamento di Marsia e la distruzione di un uomo nel suo male e la ricomparsa nel bene (*Eutidemo*, 285); Dante (*Paradiso*, 1,19-21) sembra alludere. Macrobio (*Saturnali*, I, 20, 2) paragona il rinnovamento quotidiano del sole alla muta del serpente.

<sup>20</sup> Analogamente, le «donne-foche» della tradizione gaelica (si veda Carmichael, *Carmina Gadelica*, IV, p. 14-17) respingono la loro pelliccia e appaiono sotto forma di belle fanciulle; il matrimonio con un essere umano rende permanente questo «disincanto» temporaneo. È ciò che accade a coloro che, nel senso paolino, «rinasciono». Si può anche riconoscere questo tema nel *vastra-harana* («furto degli abiti»), quando Krishna sottrae le vesti delle gopi che, come le donne-foche e le vergini-cigni, fanno il bagno nude. Cfr. l'etimologia della parola «scappare» [dal latino *excappare*, «uscire dalla cappa»].

\* p. 100 [L'uccisione simbolica del re poteva d'altronde verificarsi all'inizio del suo regno; così, per esempio, il re babilonese era sacrificato (cioè «sacro» o «consacrato») a Marduk al momento della sua investitura regale, o ancora, per analogia, a ogni Anno nuovo).

\*\* p. 100 [Vedi *supra*, p. 60, n. 37).

<sup>21</sup> Vale a dire anima l'universo come un tutto, e contemporaneamente le sue diverse parti, noi compresi; «deserta» sottintende «in potenza», e «vita» sottintende «in atto».

<sup>22</sup> Kittredge sottolinea che «il ripopolamento della Città deserta è apparentemente compiuto, non con la cessazione dei malefici (l'Autore pensa che vi sia necessariamente implicata) ma semplicemente grazie al fatto che gli abitanti ritornano dalla foresta circostante in cui si erano nascosti (da che cosa?)». La situazione sarebbe stata chiara se, invece di porre questa domanda, avesse spiegato «dove erano stati nascosti». La «foresta» oscura è l'equivalente della «caverna», in realtà il «ventre» di Vritra e la «matrice di Brahma» a partire da cui tutte le cose sono prodotte al «principio», cioè a ogni inizio. L'opposizione tra la foresta e il campo, oppure tra gli animali selvatici e domestici, è frequente nei testi vedici; in breve, i primi sono titanici e i secondi angelici o umani. Cfr. l'evocazione di un popolo da una foresta e il suo ritorno finale a questa foresta in *Merlin* (*EETS.*, 1899, II, 309-311, riassunto nella rivista *Isis*, 1933, p. 79). «Deserto» e «foresta» sono simboli intercambiabili; il nome del Cavaliere Verde è Bernlak de Hautdésert [notiamo qui che, in *Pellesvaus*, il ripopolamento della Città Devastata ha luogo esattamente nel momento in cui Lancelot, che ha mozzato la testa del Cavaliere un anno prima, viene a sottomettersi a lui per essere a sua volta decapitato. Vedi J. Marx, *op. cit.*, p. 291-293).

<sup>23</sup> Si troveranno numerosi temi appartenenti al ciclo del Graal, combinati con quelli della testa mozzata restituita al corpo a cui appartiene e, inversamente, la decapitazione del nemico, nel libro di Shaik Chilli, *Folk-Tales of Hindustan, Allahabad*, 1913 (si veda p. 149-152), riassunto in *Ars Islamica*, 1934, p. 174. Per il Graal indiano, in particolare la Coppa d'Abbondanza, cfr. A.K.C., *Yakshas*, II (1931), p. 37-47.

\*\*\* p. 100 [Nei contesti celtici, l'impresa del campione consisteva spesso nel provare di essere degno di ricevere il «boccone dell'eroe»; così la prova si svolgeva comunque prima del pasto].

<sup>24</sup> La nozione di «ciclo» non dev'essere interpretata «sistematicamente», perché, come ha giustamente notato Murray Fowler, «Non è veramente possibile parlare di un "ciclo", poiché l'atto della creazione non è mai concluso e non ritorna mai al suo punto di partenza. Si può concepirlo più esattamente come una spirale, benché questa immagine sia ugualmente imperfetta. Il mito si svolge in una narrazione simultanea ed eterna» (*JAOS.*, 1942, p. 39). In effetti, si potrebbe

dire altrettanto bene che l'atto della creazione è sempre concluso e non cambia mai; da questo punto di vista, quello della *via remotionis*, così come in «Ultima Analisi» (*mahâ-pralaya*, la «grande dissoluzione», ἀνάλυσις, si riduce alla sua fonte immutabile e si può dire di Indra che «non ha mai combattuto un solo giorno e non ha alcun nemico, poiché le sue cosiddette "battaglie" non sono altro che la sua "magia"» (*Sh. V.*, X, 54, 2; *Sh. Br.*, XI, 1, 6, 9, 10; cfr. *BG.*, VII, 25).

<sup>25</sup> Si possono segnalare diversi esempi di lavori della durata di un anno intrapresi dall'Eroe in Gauvain, nelle fatiche di Eracle, nella storia di Purûravas e di Urvashî (*Sh. Br.*, XI, 5, 1 segg. ecc.), in Rumî (*Mathnavî*, I, 3056-3065) e nelle «sessioni» sacrificali di un anno nella tradizione vedica.

<sup>26</sup> Le parole «fu mozzata» traducono *udahanyata*, che Caland rende con «fu uccisa» («was slain off»); la goffaggine delle parole di Caland fa risaltare un punto importante: il sanscrito *han* (con o senza prefisso) non significa necessariamente «uccidere», ma piuttosto «colpire» o «ferire». Così, in *TS.*, II, 1, 4, 5 (nella versione di Keith) è *dopo* che Indra ha «ucciso» Vritra che Vritra avvolge intorno a lui le sue sedici spire, e dobbiamo capire che tutto ciò si verifica dopo che Indra ha «colpito» Vritra. Indra di conseguenza è piuttosto ὀφιομάκος che ὀφιοκτόνος. Se Vritra «muore» in *TS.*, VI, 4, 2, 3, è eccezionale. Cfr. *Sh. Br.*, XI, 1, 5, 7, in cui Vritra è il male (*pâpman*), ma il fatto che Vritra sia bruciato significa che il suo male è consumato.

Se, in *Sh. Br.*, IV, 4, 3, 4, è la testa di Vritra che diventa il *drona-kalasha*, questo prova una volta di più che Prajâpati, in quanto è il Sacrificio, dev'essere identificato con Vritra, nel senso in cui «Soma era Vritra», il Soma di cui si dice che non è lui stesso, ma il suo «male» che viene ucciso (*Sh. Br.*, III, 9, 4, 17), cioè non è «ucciso» (come si potrebbe pensare) ma realmente «disincantato».

<sup>27</sup> Come Tifone (Seth) per Filone (I, 39, 85 ecc.) e Plutarco (*Moralia*, 371 b, c).

<sup>28</sup> Queste parole potrebbero significare «Trasforma(vi-kri)-mi soltanto», ma dal seguito è evidente che bisogna innanzi tutto cogliere il senso letterale: «Separami soltanto» (e quindi «trasformami»).

<sup>29</sup> «Qui» e «là» sono usati, in sanscrito come in greco, per indicare questo mondo e l'altro mondo. Essere vivi significa «essere qui», e morire è «andare là».

<sup>29bis</sup> *TS.*, II, 4, 12,6; *Sh. Br.*, I, 6, 3, 17. «In mezzo al mare si levò un turbine di schiuma. Ne uscì un bruco che divenne una farfalla. La farfalla fu Dio, e ciò che rimase del verme diventò il Diavolo» (Getico, «La Dacia iperborea», *ET.*, 1937, p. 67).

<sup>30</sup> Diciamo appunto «epilogo» perché non può esservi introversione finale finché non sia stato disfatto «questo nodo di Shushna che Indra scioglie» (*RV.*, X, 61,13). Nel Libro di Caradoc (Kittredge, p. 26 e 225) il mago Elyafres crea un serpente per farne un nemico di Caradoc, così come Tvashtri crea un serpente per fame il nemico di Indra. Caradoc è egli stesso l'eroe di una sfida di decapitazione, simile alla sfida di cui sono gli eroi Cûchulainn e Gauvain. Il serpente si avvolge intorno al braccio di Caradoc e non si può staccarlo; infine viene fatto a pezzi da suo cognato. Analogamente Vritra, creato da Tvashtri, «avvolge le sue sedici spire intorno a Indra» (*TS.*, II, 4, 1, 6; V, 4, 5, 4) ed è bruciato da Agni (*TS.*, II, 4, 1, 6; V, 4, 5, 4; cfr. *Sh. Br.*, XI, 1, 5, 8) che è evidentemente il fratello di Indra. Per quanto riguarda i nodi, si veda *Spiritual Authority*... [op. cit.] e «*Sarpabandha*» [qui cap. VII].

<sup>31</sup> Così come nel Cristianesimo, il piano della creazione e il piano della redenzione sono inseparabilmente legati.

<sup>32</sup> «Gli Dei dissero: "Non ci basta che il Sacrificio sia stato fatto a pezzi; venite, riuniamolo". Essi lo riunirono e dissero agli Ashvin: "Voi due, guaritelo"» (*Ait. Br.*, 1,18). Dal medesimo punto di vista la Mangusta, senza dubbio figura di Indra e del sacrificante, come l'Incneumone egiziano per Atum-Ra (si veda *Atm.*), non solo «taglia a pezzi Ahi, ma in seguito lo riunisce» (*AV.*, VI, 139, 6).

<sup>33</sup> Sulla vera decapitazione sacrificale, si veda J.Ph. Vogel, «The Head-offering to the Goddess in Pallava Sculpture» (*BSOS.*, 1931). Il caso in cui la divinità impedisce al sacrificante votato alla decapitazione di consumare il sacrificio e al suo posto gli accorda un favore, si ricollega da vicino a quello di Sire Gauvain. Questo è indubbiamente *shîrshanvân-mêdhyâ*, offre realmente la sua testa, ma è risparmiato e trattato bene. Quando il sacrificio è consumato veramente, ma poi alla vittima si risparmia la vita, è la stessa cosa, perché in entrambi i casi il sacrificante si è sottomesso. Se il dio Prajâpati (= il Cavaliere Verde) si arrende, il sacrificante (= Gauvain) si arrende a sua volta, ed è riscattato (*Sh. Br.*, XI, 1, 8). Si veda anche H.A. Rose, «Sacrifices of the Head to the Hindu Goddess», *Folklore*, 1926.

Il racconto di Râjâ Jagdêo (Sir R. Temple, *Legends of the Panjâb*, II, n. XXIX) è quello di un eroe che trionfa su un demone e lo decapita, ottenendo così la mano della figlia del Re; in seguito decapita se stesso e offre la testa in elemosina (alla Dea della Verità travestita da mendicante), «in nome di Dio», ma è riportato in vita. Si noterà che quando la testa e il corpo sono separati, si fa sì che «nessuna mosca tocchi il suo corpo». Altri a cui viene chiesto di mozzarsi la testa rifiutano, dicendo: «Noi siamo venuti al mondo per rallegrarci, non per mozzarci la testa».

In tutti i casi studiati da Vogel, il sacrificio della propria testa è offerto alla Dea. Io però possiedo un disegno Rajput di scuola Kângrâ, che rappresenta il suicidio sacrificale del re Hamir (XIII secolo) che si mozza la testa sul Lingam di un tempio di Shiva; cfr. *Journal of Indian Art*, 1916, p. 37 e 39, tav. 10, fig. 20.

<sup>34</sup> Cfr. *PBr.*, XIV, 6, 8, in cui un certo re Kutsa taglia la testa del suo preposto Upagu che offre sacrifici a Soma nonostante i suoi ordini. Il padre di Upagu lo riporta in vita. È quello che succede ogni volta che il Re cerca di ridurre al silenzio il Sacerdote, il cui ruolo consiste nel badare che non commetta errori (come in *Jaim. Br.*, III, 94): certe applicazioni al mondo contemporaneo saranno evidenti.

<sup>35</sup> «Li prese allora (come allievi); e quando li ebbe ricevuti, essi gli mozzarono la testa e la deposero da qualche parte; poi, avendo portato la testa di un cavallo, la posero su di lui: è con essa che insegnò loro; e quando ebbe loro insegnato, Indra tagliò quella testa; allora, avendo portato la sua prima testa, la rimisero a posto» (*Sh. Br.*, XIV, 1, 1, 24). Tutto ciò è narrato in «linguaggio fiabesco»; ma che cosa sono le «fiabe» e da dove vengono?

<sup>36</sup> Qui vi è un'indicazione sullo spirito del culto delle reliquie; come l'icona, la reliquia partecipa della natura del *Deus Absconditus* (qui Dadhyañc), e può essere usata «come se» fosse la divinità in persona. È così che le reliquie del Buddha (tra le altre, l'*ushnîsha*, la protuberanza cranica) sono utilizzate come sue rappresentanti in sua assenza e come supporto di contemplazione. «La contemplazione di un'immagine, l'"assimilazione" dei simboli espressi dall'iconografia, ha come risultato un'*imitatio dei*: è una tecnica mistica che permette, come la pratica dello yoga, di superare la condizione umana» (M. Eliade, *JISOA*, 1937, p.196).

Di queste reliquie, come si sa, la testa o il cranio è quella più importante, e fu così fin dall'Età della Pietra. Ma talvolta si dimentica che la decapitazione di un nemico o di un criminale è a rigor di termini un sacrificio, e fissare la testa su una lancia o su un palo alle porte della città non è uno sfregio supplementare, ma un onore accordato al defunto che così è «inviato agli Dei» e «divinizzato». Si tratta in questo modo non solo il nemico, ma anche l'eroe; così, nel *Mahâkapi Jâtaka* (J. III, 375) vediamo il cranio del Bodhisattva incrostato d'oro, fissato sulla punta di una lancia alle porte della città e trattato come una reliquia (*dhâtu*, «deposito»), provvista di una cappella e di un culto. Porre una testa o un cranio su una lancia o un palo è in effetti un altro modo di restituire la testa al corpo o al tronco, e contemporaneamente implica un'assimilazione al Sole concepito come «una trave che sostiene il cielo» (*JUB.*, I, 10, 10), come un pilastro con il capitello che sorregge il tetto.

<sup>37</sup> Questo fatto è strettamente connesso con il massacro dei Filistei compiuto da Sansone armato di una mandibola d'asino, da cui scorre anche l'acqua che lo guarisce (*Giudici*, XV, 15 e 19). Sansone è un eroe solare e parrebbe che l'asino in questione non fosse di una specie comune. Cfr. la mia nota in *Art Bulletin*, 1942, p. 383.

<sup>38</sup> Utilizziamo questa espressione per significare «aver perso la ragione». Cfr. *Taitt. Br.*, II, 3, 3, 1: «Chiunque si comporti da insensato (avîdvânn avartayatê) ha "perso la testa" (vishîrshâ) e soffre il male nell'altro mondo, ma colui che vive da Conoscente (vidvân) ha "la testa sulle spalle" (sashîrshâ) e va nell'altro mondo libero da ogni male». Analogamente, «Colui che non studia il Vêda, si dice ignorante. Tagliandosi la testa, fa di se stesso un semplice tronco» (*Sh. Ar.*, 14).

<sup>39</sup> La potenza apotropaica della terribile testa ricorda la maschera della tragedia greca e il suo equivalente indiano, il *kala-mâkara*, e cinese, il *T'ao-T'ieh*. La maschera greca è in origine una rappresentazione solare e resta una figura maschile (barbata), che si tratti della Gorgone o della Medusa; il cambiamento di sesso non presenta grandi difficoltà, poiché in un certo senso il Drago è sempre femminile in rapporto all'eroe solare, e può essere «ucciso» in vari sensi (cfr. *Atm.*, p. 196 e la radice *shnath*, nel *RV.*, «trafiggere», in generale Vritra o Shushna, ma in X, 95, 4 e 5, Urvashî, qui sessualmente). La Medusa stessa appare talvolta sotto forma di un centauro e, nello stesso ordine di idee, la Dea Terra è spesso concepita, in India, come una giumenta o con una testa di giumenta. Non è possibile trattare completamente questo argomento in una nota. Sulla Gorgone, vedi Roscher, *Lexicon der Griech. und Röm. Mythologie*; Hampe, *Frühe Griech. Sagenbilder in Bœotien*, 1936, p. 58 segg.; Kaiser Wilhelm II, *Studien zur Gorgo*, 1936. Quest'ultimo nota (p. 36): «A proposito del mito di Perseo... si potrebbe proporre questo significato: Perseo, l'eroe solare, decapita tutte le mattine il Sole notturno simboleggiato dalla Gorgone, perché dal tronco sorgano i simboli della luce che, come i figli di Poseidone, escono dall'Oceano. Il mito di Perseo avrebbe allora il significato: muori e divieni!». Senza dubbio qui si trova il significato più profondo del Sacrificio: *Mors janua vitae*.

<sup>40</sup> Sull'importanza del «Medico» nel rituale del Graal, vedi J.L. Weston, *op. cit.*, cap. VIII. La conoscenza delle erbe da parte di Gauvain è nota, e «il carattere di Guaritore gli spetta nel suo ruolo di campione del Graal» (*ibid.*, p. 102). In effetti, chiunque guarisca il Re mutilato (cioè la divinità immanente e divisa, che non può ritrovare l'unità, *TS.*, V, 5, 2, 1, il Progenitore, ripartito nella sua progenitura, *MUp*, II, 6 ecc.) «svolge il ruolo assegnato al Medico, quello di ridare vita al defunto o la salute al ferito e rappresenta il dio della vegetazione» (*ibid.*, p. 104). Abbiamo già visto che nella storia del principe Mahbub, racconto indiano del Graal, il Re mutilato è senza testa; l'Eroe suo figlio compie la guarigione e decapita l'usurpatore, ripristinando così il regno (cioè il Regno dei Cieli, «in voi»). Per di più l'Eroe è il figlio di una vedova (come Perceval, cfr. Weston, p. 194) ed è allevato nell'ignoranza circa la propria nascita e il proprio destino.

<sup>41</sup> Gli Ashvin, «uomini-cavalli», hanno nell'iconografia una testa equina, come il loro padre spirituale Dadhyañc, e sono associati al medico divino Dhanvantari (Rao, *Elements of Hindu Iconography*, II, p. 544) che va identificato con Dadhyañc e Bhishaj Atharvana. Possono essere identificati con il Cielo e la Terra e sono chiamati sacerdoti (*RV.*, II, 39, 1; *Sh. Br.*, IV, 1, 5, 15 e 16); cfr. *Spiritual Authority* n. 24. Non sono presenti al sacrificio di Makha-Vishnu per il motivo sufficiente che solo tramite questo Sacrificio il Cielo e la Terra e tutte le altre coppie di opposti ricevono l'esistenza; così, non sono all'origine né Dei, né Titani, ma per così dire degli «Uomini», a cui bisogna insegnare.

<sup>42</sup> In una descrizione del sacrificio del cavallo, si fa menzione di una testa equina posata sull'altare del fuoco a scopo apotropaico (*Mbh.*, VII, 143, 71).

<sup>43</sup> Nel *Râmâyana*, Rama mozza la testa di uno Shudra che scopre intento a praticare lo yoga; ma questo meritato castigo in realtà è un sacrificio, grazie a cui lo Shudra è liberato, come ogni altra vittima sacrificale. Si dice spesso, di coloro che officiano senza le qualificazioni necessarie, che «la loro testa cadrà» o che «Indra taglierà loro la testa» (per es., *Sh. Br.*, XIV, 2, 2, 44; *CUp.*, I, 10, 10).

<sup>44</sup> Analogamente, «per i romanzieri della Tavola Rotonda, il Graal era (ancora) qualcosa di segreto, misterioso e temibile, la cui conoscenza esatta era riservata a un'élite, se ne parlava abbassando la voce e con una prudente attenzione alla precisione dei termini» (Weston, p. 31). Ma ogni Conoscente (*ya evam vidvân*) avrà visto - come, penso, ogni lettore di questo articolo - che non vi era «nessun errore nell'identificare il misterioso Vessel dispensatore di cibo del racconto di Bleheris-Gauvain con il Calice dell'Eucarestia, non più che attribuire il potere di infondere la Vita spirituale a ciò che certi eruditi moderni hanno chiamato (giustamente) un Wunsch-Ding, la Coppa dell'Abbondanza dei racconti popo-

lari» (Weston, p. 132). E questa identificazione prova anch'essa che i narratori medievali sapevano di cosa stavano parlando. Più saremo consapevoli che non bisogna fare distinzioni essenziali tra i misteri popolari e i Grandi Misteri, meglio capiremo la natura di questi due tipi di misteri [cfr. A.K.C., «La nature du "Folklore" et de l'"Art populaire"», *ET.*, 1937, p. 206].

<sup>45</sup> Ciò che segue è tratto da *Sh. Br.*, XIV, 1, 1, segg., sui Divâkīrtiyas, capitolo in cui si spiega «come sostituirono la Testa del Sacrificio», cfr. *ibid.*, IV, 1, 5, 15. Si veda anche *Ait. Br.*, I, 18-22 e *K. Br.*, VIII, 3-7.

Vedi inoltre *PBr.*, VI, 7, 9, segg., in cui, quando la continuità del «Viaggio celeste» è interrotta, si dice che vi è decapitazione del Sacrificio, ed è richiesta un'espiazione, perché la testa sia rimpiazzata (*pratidhâ*).

<sup>46</sup> Il Sacrificio è contemporaneamente la reintegrazione della divinità smembrata e del sacrificante; da ciò, come si vede in *Sh. Br.*, XI, 2, 6, 1, la «testa del Sacrificio» è ugualmente la testa del sacrificante, che egli recupera in effetti per mezzo del Sacrificio, così come Gauvain recupera la sua testa alla fine dell'«Anno».

<sup>47</sup> Il termine *Mahāvīra* («Grande Eroe») si applica prima a Makha e in seguito a Indra che lo sconfisse, acquisendo così le sue caratteristiche. Più tardi fu anche un nome del Buddha e dell'ultimo Tīrthankara jaina [vedi *supra*, p. 26].

<sup>48</sup> Il sanscrito *dhāna* è etimologicamente una «tesi»: il *prati-dhāna* è di conseguenza l'antitesi della decapitazione e completa il ciclo la cui «fine ultima è identica al primo inizio».

L'Adhvaryu impiega il plurale perché in realtà sono due (cfr. *Sh. Br.*, IV, 2, 5, 3), così come ci sono due Ashvin.

<sup>49</sup> È tradizione universale che il Sole sia il nostro vero Padre, il padre umano essendo soltanto il mezzo tramite cui la Luce viene trasmessa, non la sua sorgente. «La Luce è la potenza procreatrice» (*TS.*, VII, 1, 1, 1 ecc.); «(...) o lume pre-gno Di gran virtù (...) *Quelli ch'è padre d'ogni mortal vita*» (Dante, *Paradiso*, XXII, 112 segg.); «Non può esserci generazione nella materia prodotta e corruttibile, in conformità ai principi della riproduzione, se non con l'aiuto della luce dei corpi sopracelesti che si perpetua per mezzo della generazione e della corruzione, così come per mezzo del Sole, la Luna e le stelle» (San Bonaventura, *De reductione artium ad theologiam*, 21). Si potrebbero citare numerosi paralleli indiani, egizi, greci, cristiani, islamici (in particolare Rûmî, *Mathnavî*, I, 3775) e degli indiani d'America. La frase di Aristotele: «L'uomo e il sole generano l'uomo» (*Fisica*, II, 2) è ben nota. Cfr. A.K.C., «De la "mentalité primitive"», *ET.*, 1939, p. 277, trad. it. «La mentalità primitiva», in *Il grande brivido*, cit., p. 235; [e «"Paternité spirituelle" et "Puppet-complex"», *ibid.*, 1974, p. 97; trad. it. in A.K. Coomaraswamy, *Sapienza orientale e cultura occidentale*, Rusconi, Milano 1975, p. 107].

Ciò che è vero per la generazione naturale lo è *a fortiori* per la rigenerazione, poiché «è lo Spirito che vivifica, la carne non giova a nulla» (*Giovanni*, VI, 63). Tutti sanno che il sacrificante rinasce (dall'altare) del Fuoco, che è anche il luogo di nascita di Agni, nel quale si feconda tramite azioni simboliche; ma qualsiasi cosa faccia, egli è veramente «Agni che si emette così come seme nella matrice, laddove domina questa morte» (*JUB.*, III, 10, 6; cfr. *Jaim. Br.*, I, 17). Analogamente (*Ait. Br.*, I, 22), il Gharma, dopo essere stato reintegrato e guarito, svolge, in quanto Sole, il ruolo del Padre: il Gharma è l'organo maschile, il latte che ne fuoriesce è il seme [il *gharma*, il calderone rituale del Pravargya, è anche il nome di una bevanda fatta con il latte caldo e il burro fuso]. Così, il sacrificante, essendo un Conoscente e sacrificante in quanto tale, rinasce dal Fuoco, composto dai Rig, Yajus e Sâma Vêda (cioè tutto), rinasce dal Sacerdozio (*brahma*) e raggiunge gli Dei, immortale (il che significa che non morirà prematuramente in questo mondo e sarà immortale in modo assoluto quando, per la terza e ultima volta, rinascerà dal fuoco funerario, nel quale è infine sacrificato quando giunge il suo momento, cfr. *Spiritual Authority*, cit., n. 35).

<sup>50</sup> In *Sh. Br.*, IV, 2, 5, 3, il Pratihatri agisce in quanto «medico».

<sup>51</sup> Il Brahmâ, in altre parole, è il «Medico» e corrisponde a Dadhyañc, come l'Adhvaryu (o i due Adhvaryu) rappresenta gli Ashvin, e il sacrificante, Indra. In *Sire Gauvain e il Cavaliere Verde* in realtà non c'è un «Medico» e Gauvain stesso è a un tempo l'Eroe e il guaritore (del Re mutilato e degli altri); questo significa che, in quanto Eroe solare, è contemporaneamente Medico e Cavaliere, come il Cristo è «Sacerdote e Re», J.L. Weston (p. 102) «vide chiaramente che Gauvain non era medico nella sua funzione di cavaliere, ma nel suo ruolo di campione del Graal», cioè nella sua funzione spirituale.

<sup>52</sup> In *Ait. Br.*, I, 22: «Possiamo noi mangiarti, dio Gharma, pieno di dolcezza, pieno di nutrimento, pieno di forza» - come il Graal. «Prendete e mangiate; questo è il mio corpo... bevetene tutti: questo è il mio sangue» (*Matteo*, XXVI, 26-28). È difficile capire perché certi eruditi sono imbarazzati dal fatto che il Graal sia allo stesso tempo un «Vaso nutriente» e il «Calice del Sangue sacro» (Weston, p. 195). Prajâpati è contemporaneamente il Sacrificio e il nutrimento degli Dei, cioè le «potenze dell'anima». *Kalasha*, κύλιξ e «calice» sono etimologicamente la stessa parola.

<sup>53</sup> Analogamente, nell'Agni-cayana normale: «Il Pravargya è la Testa del Sacrificio, e questo Altare del Fuoco edificato è il suo corpo; così, se lo deponesse altrove e non sull'Altare del Fuoco, lo allontanerebbe da questo corpo, ma poiché lo deponesse sull'Altare del Fuoco, avendo composto questo corpo appartenente ad Agni, gli restituisce la testa» (*Sh. Br.*, IX, 2, 1, 22; 2, 3, 51; 3, 1, 3-10).

<sup>54</sup> Non si versa completamente il latte «perché non sia tolto tutto al sacrificante»; «la metà o più» gli viene riservata. Cosa che spiega *TS.*, 1, 7, 1, 4-5: «Essi ne mangiano la metà e tolgono (stessa radice di «trarre»: *mrij*) l'altra metà» e giustifica la glossa di Sâyana: *sâmy...* *shirasi sîncanti*, «ne versano la metà nella testa».

Identico o analogo a questa testa è il «vaso colmo» (*pârma pâtra*) conservato nel recinto dell'Altare, per essere fonte di prosperità per il sacrificante (*ibid.*, I, 7, 5, 3). Tali «vasi colmi» (*pârma pâtra*, *kalasha*, *ghala*), numerosi nell'arte indiana e tuttora utilizzati nei rituali, devono essere considerati come «vasi del Graal» (cfr. *Yakshas*, II, cap. III e tavv. 27-33). La ciotola da mendicante del Buddha è un Graal: «Nutritosi a questa ciotola inesauribile, il mondo intero rivivrà». Passa nelle mani della santa vergine Manimêkhalai, che lo usa per nutrire gli affamati, ed è come se «una pioggia tor-

renziale fosse caduta su un deserto inaridito dal calore del sole» (si veda S.K. Aiyangar, *Manimèkhalai in its Historical Setting*, Madras, 1928, p. 137 segg.).

È prassi corrente identificare il vaso del Graal con la Luna (Soma); ma in realtà la Luna è un *nutrimento* che il Sole riceve e assimila, e questo nutrimento corrisponde a ciò che viene messo nella ciotola da mendicante del Buddha, la ciotola essendo, come il Sole, il Graal *quia* recipiente. Nella maggior parte dei racconti relativi ai vasi inesauribili, si dice che tutto ciò che vi si pone diventa inesauribile, per quanto piccola la quantità originaria, senza peraltro che il recipiente vuoto produca alcunché. Cfr. il miracolo dei pani e dei pesci dati a Cristo, da cui furono non creati, bensì moltiplicati [e quello del Profeta, a cui avevano donato un po' di latte in una ciotola e che ne fece bere a sazietà a numerosi Compagni].

In base a quanto precede, vediamo perché la ciotola da elemosine spesso è chiamata «calotta cranica» (*kapâla*), termine utilizzato anche per i cocci di terracotta su cui si porgono le offerte, e anche perché la ciotola da elemosine può essere veramente fatta con un cranio.

<sup>55</sup> «Da ciò che non è, conducimi a ciò che È, dalle tenebre alla Luce, dalla morte all'Immortalità» (*BU*., I, 3, 28).

<sup>56</sup> «Coloro che si rivolgono al mondo celeste non si voltano indietro» (*TS*., V, 4,7,1; *Sh. Br.*, IX, 2, 3, 7; XIV, 1, 3, 28); «Ricordatevi della moglie di Lot...» (*Luca*, XVII, 32).

<sup>57</sup> *Srishi*, «traboccamento», «emanazione» («creazione») quando «Tutto Questo» che era stato in «Questo Uno» fu versato o espirato.

<sup>58</sup> Cfr. R.S. Loomis, *Celtic Myth and Arthurian Romance*, 1927, cap. XXVI, «On the Mysteries or the Graal».

<sup>59</sup> I testi seguenti sono tratti da R.A. Nicholson, *Selected Poems from the Dîwâni Shams-i- Tabrîz*, 1898 e 1977 (i numeri romani rimandano alle Odi e T. all'edizione di Tabriz citata nelle sue note). La mia traduzione è talvolta più letterale di quella di Nicholson che rende, per esempio, «fare di testa propria» con «imporsi»; è corretto per quanto riguarda il senso, ma non fa emergere le parole, così importanti in questo contesto.

<sup>60</sup> Parafraresi di Nicholson: «nel turbamento d'amore». L'«amore» in questi contesti sufi è chiaramente quello di cui parla Rûmî (*Mathnavî*, II, preambolo) con la domanda: «Che cos'è l'amore?» e la risposta: «Lo saprai quando diventerai Me».

<sup>61</sup> Cfr. Hâfiz: «Non faccio di testa mia» (Ode 430, 6, H.W. Clarke, *Dîwâni Hâfiz*, 1891, p. 719). Sul simbolo della decapitazione, vedi anche le Odi 164, 3 e 355, 6. - «Il fendente della Tua sciabola è la vita perpetua». Così Rama decapita lo Shûdra (cfr. n. 43).

<sup>62</sup> «Ego, la parola io, non appartiene a nessuno se non a Dio nella Sua unicità» (Meister Eckhart, ed. Pfeiffer, p. 261). «Chiunque non sia Dio e dice "io", è uno shaitan» (detto sufi citato da Clarke, *op. cit.*, p. 7). «Egli È, perciò soltanto Lui dev'essere compreso» (*Katha Up.*, VI, 12); cfr. san Giovanni Damasceno, *De fid. orth.*, I, «Colui che è».

<sup>63</sup> Vedi *Hinduism and Buddhism*, 1943, p. 19 [trad. fr., 1949, p. 53; trad. it. cit.].

<sup>64</sup> Per esempio, la «prova della corda» descritto nel Jâtaka n° 489, è attribuito, in «O'Donnell's Kern» (O'Grady, *Silva Gadelica*, 1892, II, p. 321) a Manannan Mac Lir (Varuna?) che erra per il mondo travestito e ordisce «astuzie» (è anche esperto nell'arte di mozzare le teste e sostituirle). Nella versione indiana e irlandese, il rampicante è smembrato e poi ricostituito. Coloro che attaccano Manannan sentono una raffica di vento abbattersi sulla loro testa; cfr. Rûmî, *Mathnavî*, II, 759: «Le raffiche di vento lanciate contro Dio ricadono su se stesse».

Nel Jâtaka n° 407, il Bodhisatta fa di se stesso un ponte grazie al quale i suoi discepoli possono passare da questa all'Altra Riva, come fa Bendigeit Vran nei *Mabinogion* [trad. J. Loth, tomo I, p. 139]. La corda e il ponte sottintendono entrambi la dottrina del «filo dello Spirito» (*sûtrâtman*); in Platone, è «la corda d'oro unica» a cui la marionetta umana deve aggrapparsi fermamente (*Leggi*, 645 a); in Omero, è la corda o la catena d'oro con cui Zeus poteva tirare tutte le cose a sé (*Iliade*, VIII, 18 segg.), metafora che Platone ricollega giustamente al Sole (*Teeteto*, 153), cfr. «Trarrò a me tutti gli uomini» (*Giovanni*, XII, 32; cfr. VI, 44 ed *Ermene Trismegisto*, XVI, 5 e 7) e le parole di Dante: «Questi la terra in se stringe ed aduna» (*Paradiso*, I, 117). Gli equivalenti indiani e platonici sono innumerevoli, i più notevoli essendo quello delle due anime, mortale e immortale, che sono in noi, e quello del simbolismo del carro, con tutte le sue implicazioni [Cfr. l'articolo già citato: «"Paternité spirituelle" et "Puppetplex"»; trad. it. cit.].

<sup>65</sup> I paralleli amerindî e indiani sono più precisi e numerosi di quanto non si pensi. Cfr. A.K.C., «Le Baiser du Soleil», *art. cit.*, e ciò che dice F.G. Speck sulla trave assiale della sala del sacrificio, nel suo studio sulla Grande Casa degli Indiani Delaware citato da W. Schmidt, *High Gods in North America*, 1933, p. 75. Il tema delle Simplegadi è indiano, greco, irlandese e indiano americano [Cfr. A.K.C., «Symplegades» in *Studies... offered in Homage to George Sarton*, 1946, p. 463-488].

<sup>66</sup> Sicuramente sono due modi di porre la stessa questione.

<sup>67</sup> È quello che sostiene Andrae in termini analoghi, ma più profondamente: «Allorché cerchiamo l'archetipo, l'origine ultima della forma, vediamo che è ancorato nel superiore, mai nell'inferiore» (*Die ionische Säule, Bauform oder Symbol*, 1933, p. 65).

<sup>68</sup> «La concezione stessa del *folklore*, quale s'intende abitualmente, poggia su un'idea radicalmente falsa, l'idea che esistano delle "creazioni popolari", prodotti spontanei del popolo», R. Guénon [«Il Santo Graal», *Simboli della Scienza Sacra*, trad. it., p. 34].

«Sui 3000 racconti (popolari indiani) raccolti, si può dimostrare che almeno la metà provengono da fonti letterarie» (W.N. Brown, *JAOS*, 1919, p. 4). È solo in quest'ultima accezione, naturalmente, che Lord Raglan parla della letteratura che il popolo ha ricevuta «dall'alto».

Ma quale fu la letteratura ricevuta dal popolo? Non ciò che si intende quando si parla della Bibbia come di un «testo letterario», ma quando se ne parla come della «parola di Dio», o della Scrittura come *shruti*, «ciò che fu udito», o anco-

ra della Rivelazione. Nel «periodo di elaborazione dei miti» che è alla base del nostro problema, la «letteratura» fu in primo luogo essenzialmente *sacerdotale*; e in secondo luogo, altrettanto *orale* quanto i racconti popolari medesimi (ancora oggi, in India, la trasmissione orale è considerata di maggior valore rispetto allo studio dei libri). Quindi, «provenire da fonti letterarie» equivale a dire «provenire dal mito».

I Jâtaka sono spesso chiamati «racconti», adottati dai buddhisti e utilizzati a scopo edificante. Tuttavia, quando li analizziamo, ci accorgiamo che il loro contenuto è innanzi tutto mitico, metafisico e dogmatico; e la loro formulazione spesso è così precisa che è inconcepibile sia stata trovata da una mentalità profana. Per non citare che un esempio, pertinente in questa sede perché riguarda la decapitazione sacrificale, il Jâtaka n° 465 descrive l'incarnazione del Bodhisatta come Dêvarâja Yakkha di un possente albero di Sal, che cresce da 60.000 anni: il Re desidera costruire un palazzo sorretto da una sola colonna, e nessun altro albero può essere adatto allo scopo; il Bodhisatta è pronto a subire il suo destino, ma chiede che la cima prima sia potata (*aggê ca chindvâ*) per non schiacciare, cadendo, gli alberelli circostanti, la sua progenie. È più di una bella favola; infatti qui non può esservi dubbio che Brahma sia lo Yaksha nell'Albero della Vita, e che il racconto si riferisca a *Sh. Br.*, XI, 1, 8, in cui «questo Sacrificio di Prajâpati (decapitato, *PBr.*, VI, 5, 1, e diviso o che si divide per i suoi figli, *passim*) è come un albero la cui cima è spezzata» (*agraprashîrmo vrikshah*) e alla domanda: «Quale fu il legno e quale fu l'albero, con cui modellarono il Cielo e la Terra?» (*RV.*, X, 31, 7), la cui risposta è: «Brahma il legno, Brahma l'albero» (*Taitt. Br.*, II, 8, 9, 6), cfr. il greco ὄλη nel senso di *materia prima*. Nello stesso ordine di idee, Cristo, «per mezzo di cui tutte le cose sono state create», è inevitabilmente un falegname e figlio di un falegname. Cfr. Tvashtri, che bisogna senza dubbio identificare con il Titano Maya, fabbricante di «automi», e con il Lou Pan cinese, dio protettore dei falegnami, anch'egli fabbricante di automi (su quest'ultimo, si veda P. Pelliot in *BE-FEO*, II, p. 143).

<sup>69</sup> Questi tratti identici in tutto il mondo devono risalire all'alta antichità. È perfettamente possibile che già l'uomo di Cro-Magnon «li ereditasse da sua madre».

<sup>70</sup> Lord Raglan esamina le origini (rituali) della tragedia, ma ignora le «arti primitive». In tutte queste ricerche, però, è importante rammentare che, nell'ambito tradizionale considerato (che è ancora realtà vivente per gli indiani e gli indiani americani), non solo le danze drammatiche e gli spettacoli, ma anche tutti gli altri generi artistici (per esempio la costruzione, l'agricoltura e i giochi) sono a rigor di termini dei «riti»; e che, come ha giustamente notato Hocart (*Les Castes*, 1938, p. 27), «ogni occupazione è un sacerdozio». Il pensiero antropologico è troppo viziato dall'errore commovente secondo cui l'«uomo primitivo» aveva le nostre preoccupazioni «estetiche», e operava come noi una distinzione tra sacro e profano, «semantico», e utilitaristico. È solo l'uomo più «civilizzato» che tenta di vivere «di solo pane».

<sup>71</sup> Se non è possibile assumere il rito come origine del mito, non è per questo necessario - benché sia preferibile, dovendo scegliere tra le due alternative e assumere il mito come origine del rito. «Rito» e «mito» possono essere due modi di descrivere una medesima cosa, così come un simbolo, per il «partecipante mistico», è ciò che rappresenta. Il rito è innegabilmente una *mimesis*; ma, come ha visto chiaramente Aristotele, l'imitazione è una partecipazione (*Metafisica*, I, 6,3). Quando Indra «danza le sue imprese eroiche» (*RV.*, V, 33, 6), non possiamo separare la battaglia (mitica) dalla sua imitazione (teatrale); analogamente i sacrificanti, che a loro volta danzano o suonano (*KBr.*, XVII, 6; *Jaim. Br.*, II, 69) il mito, lo vivono. Cfr. anche C. Kluckhohn, «Myths and Rituals, a General Theory», *Harvard Theological Review*, 1942.

<sup>72</sup> Cfr. W. Schmidt, *Origin and Growth of Religion*, 1935.

<sup>73</sup> I «miracoli» non sono affatto degli accidenti del racconto tradizionale, beninteso, al contrario ne costituiscono la parte essenziale e più significativa. Non possiamo certamente giungere alla sua «forma originale» eliminandone il «meraviglioso». Per esempio, il conflitto fra il Buddha e Mâra (Mrityu), o la sua lotta contro l'Ahi-Nâga nel Tempio del Fuoco, sono attualizzazioni della battaglia tra Indra e Ahi-Vritra, e rappresentano degli avvenimenti essenziali per la «carriera» dell'Eroe.

<sup>74</sup> Estratti di citazioni fatte da G.W. James nel suo libro *Indian Blankets*, 1934, p. 185 [ripubblicato da Dover nel 1974]. Si veda anche il libro di W. Schmidt già citato, *High Gods...* Questi testi dimostrano quanto non solo la nostra valutazione, ma anche la nostra conoscenza delle culture straniere riflettono la nostra mentalità piuttosto che quella di quei popoli. Per capire tali culture, dobbiamo imparare a pensare nei loro termini, non nei nostri, che sono già *pregiudiziali*.

<sup>75</sup> F.G. Speck, *A Study of the Delaware Indian Big-House Ceremony*, 1931, p.21.

<sup>76</sup> Un punto di vista che esclude i valori. Come ha notato E.M. Manasse, «la scienza è incompatibile con qualsiasi percezione diretta dei valori... Il campo dei valori è di un genere completamente diverso da quello dell'esperienza razionale» (*Journal of Philosophy*, XLI, p. 58) [da cui il rifiuto del «giudizio di valore» oggi tanto... disprezzato].

<sup>77</sup> R.R. Schmidt, *Dawn of the Human Mind*, 1936, p. 167.

\* p. 114 [Vedi anche l'articolo «Headless Magicians...», qui cap. V].

<sup>78</sup> *Post-scriptum*: il presente studio non è esaustivo. In particolare, non abbiamo trattato i materiali raccolti da K. Preisendanz in *Akephalos, der kopflose Gott* (1926). Tra i punti più interessanti, c'è 1) questa conclusione: «Il serpente senza testa, nel Cielo [dell'astronomia] greca è spiegato dal mito della decapitazione dell'Idra da parte di Eracle» e 2) lo studio di Osiride come divinità senza testa e l'identificazione di questa testa con il Sole.

## ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI

RV., *Rig-Vêda Samhitâ*. TS., *Taittirîya Samhitâ*. A Y., *Atharva-Vêda Samhitâ*. VS., *Vâjasanêyi Samhitâ*. MS., *Maitrâyanî Samhitâ*. Taitt. Br., Ait. Br., PBr., KBr., Sh. Br., JBr., JUB., GBr., i Brâhmana, rispettivamente *Taittirîya*, *Aitarêya*, *Pañcavimsha*, *Kaushîtaki*, *Shatapatha*, *Jaiminîya*, *Jaiminîya Upanishad* e *Gopatha*. Ait. Ar., *Aitarêya Aranyaka*. Sh. Ar., *Shânkhâyana Aranyaka*. Taitt. Ar., *Taittirîya Aranyaka*. BD., *Brihad-Dêvatâ*. BUp., CUp., Kaush. Up., KUp., MUp., Mând. Up., Mund. Up., Shvêt. Up., Taitt. Up., le Upanishad, rispettivamente *Brihadâranyaka*, *Chândogya*, *Kaushîtaki*, *Katha*, *Maitri*, *Mândûkya*, *Mundaka*, *Shvêtâshvatara* e *Taittirîya*. Manu, *Mânava Dharma Shâstra*, Ap. Sh. S., *Apastamba Shrauta Sûtra*. Mbh., *Mahâbhârata*. BG., *Bhagavad-Gîtâ*. BP., *Bhâgavata Purâna*. YS., *Yoga Sûtra*. AN., DN., MN. e SN., i Nikâya, rispettivamente *Anguttara*, *Dîgha*, *Majjhima* e *Samyutta*. Dh., *Dhammapada*. J., *Jâtaka*. Be, *Buddhacarita*. SP., *Saddharma Pundarîka*. BEFEO., *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*. BMMFAB., *Bulletin of the Museum of Fine Arts* (Boston). BSOS., *Bulletin of the School of Oriental Studies*. ET., *Etudes Traditionnelles*. HJAS., *Harvard Journal of Asiatic Studies*. IHQ., *Indian Historical Quarterly*. JAOS., *Journal of the American Oriental Society*. JISOA., *Journal of the Indian Society of Oriental Art*. JRAS., *Journal of the Royal Asiatic Society*. PMPLA., *Publications of the Modern Language Association*. QJMS., *Quarterly Journal of the Mythic Society*. SBB., *Sacred Books of the Buddhists*. SBE., *Sacred Books of the East*.