

## Origini

Estratto da: *Enciclopedia*, Vol X: *Opinione-Probabilità*, Torino, Einaudi, 1980.

Il tema delle origini si pone come una sollecitazione problematica del pensare e dell'essere che, costituiti in una temporalità attuale (*hic et nunc, nur und einmal*), esigono una sicurezza di temporalità anteriori (origini) e una proiezione verso dimensioni di futuro. La ricerca delle origini si configura, in conseguenza, non già come mera esercitazione intellettuale su datità mitiche o storiche che ci precedono. Essa corrisponde, piuttosto, ad un'urgenza esistenziale esplicitata ai più vari livelli e destinata a liberare l'uomo dal senso di smarrimento in un «essere attualmente» che diviene significativa soltanto quando ritrova il filo genealogico (in senso lato) della sua presenza e della presenza delle cose oggettive, e percepisce, parallelamente, la dimensione del divenire. Il tema è, quindi, essenzialmente umano e non tocca l'ambito inorganico e zoologico: i minerali e gli animali hanno un'origine, ma non se la pongono come motivo di ricerca. È subito da osservare che i quadri ideologici relativi alle origini appaiono culturalmente proposti in due diverse modalità: a) soluzioni disangoscianti offerte dal modello culturale in forma tradizionalmente preconstituita (per esempio la garanzia di narrazioni mitiche sull'origine del mondo e dell'uomo; o la garanzia di sistemi scientifici come quello darwiniano-evoluzionistico); b) vissuti individuali che, rilevando le acrisie dei modelli culturalmente proposti, soffrono in proprio il problema della condizione oscillante fra passato e futuro e tentano esiti personali che vanno dalla costruzione autonoma di sistemi esplicativi delle origini alla rinuncia ad affrontare una problematica irrisolta e irresolubile. Un esempio di costruzione autonoma di una filosofia plebea della genesi degli uomini e delle cose è data da una ricerca portata a termine da Carlo Ginzburg [1976], dove un mugnaio, contrastando con le proposte congelate nel modello, definisce una propria cosmogenesi e antropogenesi, che salva lui e i suoi seguaci dal senso di smarrimento. Esempi di ansietà delle origini non risolte in sistema sono presenti in tutta la letteratura psicopatologica. Inoltre va rilevato che il problema si struttura in palinsesti fortemente distanziati a seconda che ci si riferisca agli universi culti o ai mondi subalterni: i primi riescono a calare in organizzazioni ideologicamente rigorose il tema; i secondi sperimentano un vago senso di angoscia temporale che non accede a chiarezza di ragione e si diluisce nel buon senso o nel senso comune gramscianamente intesi.

## 1. *Il fantasma delle origini.*

Vi è una fase preadolescenziale e adolescenziale, che può presentarsi in rigurgiti anche dopo la maturazione puberale, nella quale la spinta psichica verso i temi di origini è particolarmente evidente. Il bambino si pone due interrogativi fondamentali e li elabora in un contesto psicologico di terrore e di incertezza: l'uno riguarda l'origine del tempo (quando comincia il tempo? e, se ha un cominciamento, che cosa era prima ?), l'altro è riferito ai limiti topico-spaziali (quale è l'origine topica del mondo? e, se esso ha un limite originario, che cosa vi è al di là?) In tale esperienza, tempo-spazio, proprio in rapporto alla loro consistenza di durata e di estensione, vengono ad unificarsi in una sintesi del vissuto che, del resto, si riflette concretamente in molte tradizioni lessicali, dall'*hic* dei Latini, che può significare 'qui' e 'ora' all'ebraico '*olam*, che designa contemporaneamente l'eternità e lo spazio infinito. Superata questa fase puberale il nucleo angosciante si risolve e la ricerca di origini, almeno nell'uomo comune o dotato di senso comune o di buon senso, percepisce come non-problema i motivi che lo avevano precipitato in stati ansiogeni. Egli preferisce, secondo la filosofia del senso comune, immergersi nella quotidianità dell'*Erlebnis* del presente e delega ad altri la soluzione, affidandosi ai suggerimenti che gli vengono, circa le origini, dal proprio modello culturale passivamente recepito o dalla riflessione dei filosofi. Tuttavia in questo processo appare l'inconscia rimozione di un'immagine conturbante e fastidiosa, che è, invece, alla base di ogni pensare storico e filosofico.

Utili divengono, sotto questo profilo, le osservazioni di Freud e di Piaget. Nel senso che, affrontando il problema dell'angoscia delle origini, i due pensatori trovano un punto di convergenza, rappresentato dalla convinzione che la psiche umana non è una realtà fissa ed immutabile, ma il frutto di un processo evolutivo, non scontato e non automatico, il quale passa attraverso una serie di tappe e di acquisizioni successive. Un altro elemento in comune è rappresentato dall'accentuazione dell'egocentrismo infantile, termine che va inteso non in senso moralistico; l'individuo riporta tutte le esperienze a sé, così come è strutturato, nella prima infanzia. Un rapporto più elastico con la realtà si verifica in un momento successivo, che va costruito attraverso una serie di scoperte e di elaborazioni che attenuano, consolidano e trasformano il primitivo atteggiamento. Secondo Piaget il processo consiste nell'acquisizione delle facoltà logiche che permettono di decodificare la realtà in forma intelligibile; da questo punto di vista la base del processo sta nel senso di identità. Imparare a reagire in modo simile a stimolazioni simili, rispondere a un evento come a qualche cosa di familiare e in seguito organizzare questa percezione secondo una serialità costituiscono la premessa del passaggio dalla mentalità infantile a quella adulta. L'aspetto più tipico di questo processo è il senso della costanza dell'oggetto; l'oggetto viene posto stabile e uguale a se stesso, lungo un

*continuum* nel quale le possibilità diverse (varianti) non modificano una condizione fondamentale. Tale dimensione non è implicita naturalmente nella nostra mente, ma è il frutto di una serie di tentativi e di elaborati attraverso la creazione di simboli, cioè di interpretazioni della realtà spesso imprecise, confuse e soggettive. In questa prospettiva la domanda sulle proprie origini e sull'origine dell'umanità e del cosmo appare perfettamente legittima, come altrettanto legittima è la domanda sull'origine del tempo: l'uomo ha la necessità di postulare non tanto un tempo e uno spazio costanti, quanto piuttosto una costanza del reale, per poter organizzare il proprio tempo, il proprio spazio e più in generale la propria realtà. Soltanto che, nell'infanzia, l'uscita dal labirinto è affidata alla vichiana «guisa» della fantasia e può originare naufragi nevrotici calati nell'insolubilità del problema, mentre in età adulta la cancellazione del problema o l'affidamento della soluzione al modello dipendono da una operazione dell'intelletto o anche dei meccanismi inconsci, tesi, in questo caso, ad un'economia o a un risparmio del lavoro mentale e ad una sua soddisfazione nel «già detto», nel definito una volta per sempre, non significanti per la vita quotidiana.

Nella prospettiva della psicanalisi i termini si complicano: infatti non è solo la coscienza l'acme del processo di maturazione, ma la coscienza in accordo con l'inconscio. L'individuo è esposto alla conflittualità fra la sua parte conscia e la sua parte inconscia, e non riesce ad elaborare risposte soddisfacenti all'ambiente e formulazioni simboliche significative, perché non riesce ad armonizzare gli impulsi più profondi con le necessità di sviluppo dell'Io. Il processo di scoperta, di imitazione e di distacco dagli oggetti appare condizionato dal processo iniziale di rapporto con le figure dei genitori da cui la vita ha avuto effettivamente origine. Tale processo si fonda sull'opposizione fra immaginazione e realtà, e, dunque, sull'opposizione tra il soddisfacimento dei propri bisogni attraverso la rappresentazione interiore, nel suo duplice aspetto di illusione e di necessità, e il soddisfacimento possibile nel reale. I «fantasmi originari» o le «fantasie originarie» sarebbero le prime forme di manifestazione del desiderio inconscio di soddisfacimento: ciò, tuttavia, non significa che nelle fantasie della primissima infanzia siano soltanto forme di «sogni ad occhi aperti», poiché, accanto al desiderio, è sempre presente il divieto, e cioè un principio di regolamentazione che comporta alterazioni, sviluppi, difese e trasposizioni della pulsione istintuale. È legittimo pensare che un tale conflitto, che dà luogo alla fenomenologia dei sogni, si ritrova anche in quei grandi sogni collettivi che sono i miti di origine. L'umanità non è certo assimilabile ad un bambino che cerca di maturare, e tuttavia l'angoscia di Edipo è, non a caso, anche la nostra, poiché in realtà i processi psichici non sono diversi negli uomini. Occorre una vasta ed approfondita indagine per stabilire le possibilità di correlazione tra la psiche dei membri di società diverse nel tempo e nello spazio e quella dei nevrotici appartenenti alla società industriale dell'Occidente nel XX secolo. Tuttavia non può destare stupore la coincidenza della cosmogonia di schizofrenici con

alcune mitologie tribali [cfr. Volmat 1956, pp. 211-13]; né può destare sorpresa la finezza con cui l'antropologia moderna ha interpretato alcuni rituali dal punto di vista psicologico [Malinowski 1925; LéviStrauss 1958].

## 2. *Origini e mito.*

La *couche* primaria nella quale si esplicita una problematica delle origini è quella mitica. Le modalità di codificazione del discorso mitico, nel quale si trasferisce, divenendo «narrato», l'angoscia esistenziale cui si è fatto cenno, non possono non essere che quelle vichiane. Posto in presenza della ricerca dei significati del suo vivere, l'uomo accede a spiegazioni che nascono dalla fantasia, non dall'intelletto, secondo la «degnità» LIII della *Scienza nuova*; «Gli uomini prima sentono senz'avvertire, dappoi avvertiscono con animo perturbato e commosso, finalmente riflettono con mente pura» [Vico 1744, ed. 1967 pp. 90-91], onde dipende la degnità LXV: «L'ordine delle cose umane procedette: che prima furono le selve, dopo i tuguri, quindi i villaggi, appresso le città, finalmente l'accademie» [*ibid.*, p. 94]. L'origine della storia privilegia perciò nel mito il momento creatore fantastico, non in una negatività dell'inattendibile, ma in una consistenza corposa di spiegazioni diverse da quelle razziocinanti: «Gli uomini del mondo fanciullo, per natura, furono sublimi poeti» [*ibid.*, p. 85, degnità XXXVII]; «il mondo fanciullo fu di nazioni poetiche» [*ibid.*, p. 90, degnità LII]; «il più sublime lavoro della poesia è alle cose insensate dare senso e passione, ed è proprietà de' fanciulli di prender cose inanimate tra mani e, trastullandosi, favellarvi come se fussero, quelle, persone vive» [*ibid.*, p. 85, degnità XXXVII].

Affermata questa preminenza della creatività fantastica, cui Pettazzoni darà il nome di mitopoiesi, una tipologia delle mitologie genetiche si conclude in questi termini: a) miti cosmogonici, relativi all'origine del mondo e della natura nella sua totalità; b) miti antropogonici, sull'origine dell'uomo e dell'umanità; c) miti relativi a dèi (*Göttergeschichte*) che riguardano l'origine e le vicende primordiali di figure divine; d) miti di fondazione eroica e culturale, che narrano l'origine dei singoli beni culturali, materiali e spirituali, quali, per esempio, le piante utili, le armi di caccia, le tecniche di pesca, il matrimonio, l'iniziazione, le leggi, ecc. Tali miti appaiono come «eroici» quando fanno risalire la vicenda di fondazione non a una figura autenticamente divina, ma all'«eroe culturale» come protagonista mitico diverso dalle figure divine. Appartengono a questa categoria numerose specie di miti che proprio in relazione ai beni culturali fondati possono essere classificati come miti di fondazione della magia, di fondazione della differenza sessuale fra uomo e donna, di fondazione di specifici culti; e) miti di fondazione e introduzione della morte che narrano la vicenda primordiale in dipendenza della quale la morte entrò nel mondo modificando un'originaria condizio-

ne di immortalità dell'uomo.

Questa catalogazione dei miti di origine (*Ursprungsgeschichte* nella terminologia tedesca) può essere rielaborata sotto il profilo dei meccanismi epistemologico-esplicativi che esprimono. E infatti essi sono sempre narrazioni che accentuano la tematica dell'azione creatrice (ἀρχή), ovvero la causa (αἴτιον) di determinate realtà attuali, nel quale ultimo aspetto prendono il nome di « miti etiologici». Prima di procedere all'indicazione della tipologia dei vari miti di origine, è opportuno accennare alla «grammatica strutturale» che li regge, non ancora ben studiata e chiarita, anche nei suoi evidenti rapporti con il pensiero schizoide e con quello infantile. Lo sviluppo della mitopoiesi di origine è scandito secondo regole che possono essere concorrenti nello stesso testo, o anche presenti soltanto parzialmente:

1) incongruità del rapporto epistemologico-sperimentale causa-effetto, quale è definito dal sapere intellettuale e scientifico: nel senso che realtà fondamentali del vivere (i beni culturali, la creazione dell'uomo e del mondo, la morte, ecc.) vengono fatte risalire ad eventi scatenanti che non possono essere accettati dal metodo scientifico, nel quale in *b* (effetto) è contenuto quanto è prevedibile o presente in *a* (causa). Nella grammatica mitica il codice del rapporto diviene inaccettabile sotto il profilo della scientificità, poiché un bene o una realtà culturale si originano in un evento che non accetta la relazione *a-b*. Generalmente *b* (effetto) viene prodotto da una mozione causale (*a*) non coerente, così che la storia umana è fatta dipendere, in tutto il suo spessore attuale, da una vicenda primordiale non significativa e non giustificante le conseguenze ad essa attribuita. È, per esempio, il caso del testo biblico che attribuisce la colpa dell'uomo, la sua degradazione e il sentimento della sua angoscia peccaminosa all'aver Eva accettato una mela dal serpente. Un fatto totale ed universale, quale, nella tradizione biblica e cristiana, la colpa (*b*), viene attribuito all'atto di una sola persona (Eva) e si costituisce in una causa fondante (*a*) che non contiene gli elementi fondati. È vero, tuttavia, che la non relazionabilità mitica causa-effetto può essere sanata attraverso la lettura simbolica e metaforica delle sequenze descrittive. Vale a dire che, nel caso indicato, la simbologia del mangiare il frutto proibito va riletta come manifestazione di una scelta comportamentale di disobbedienza ad un ordine etico-normativo, e che quindi la formula «consumazione del pomo - origine del male» va riconsiderata come «disobbedienza alla norma divina -origine del male»: e in questa rilettura si ricostituirebbe una relazione congrua *a-b*. Ma allora resta un altro aspetto differenziante la grammatica strutturale delle mitologie di origine dalle relazioni causa-effetto nell'epistemologia logico-scientifica: che nelle prime la mozione fondante (*a*) si cala in un codice simbolico-metaforico da sciogliere di volta in volta, in soluzioni che possono restare incongrue o congrue, riportate all'effetto (*b*) a seconda delle varie prospettive di reinterpretazione e dei differenti contesti culturali: il che non avviene nelle logiche scientifiche, dove a non si presenta mai in

simboli e dà origine a *b* non decodificato da livelli simbolici a quelli logici.

2) Carenza di struttura logica nella serialità delle mitologie di origine, nel senso che la narrazione degli eventi fondanti, proprio come nei narrati schizoidi e infantili, può dare come fondato ciò che, nello stesso tessuto narrativo, già esiste. Diamo un esempio. A livello di comune conoscenza sappiamo che il ritmo diurno-notturno dipende dal nesso astronomico pianeta Terra / sistema solare e che non sarebbe concepibile l'alternanza giorno/notte senza riferimento a tale nesso. Ora, nel testo mitologico di *Genesis* -redatto, peraltro, in epoche nelle quali l'astronomia aveva già realizzato ampi e definitivi sviluppi -, Iddio crea la luce e le tenebre [I, 3] e posteriormente crea le «luci nel firmamento del cielo per distinguere il giorno e la notte» [*ibid.*, 14].

3) Molte mitologie di origine hanno una loro efficacia rifondante, nel senso che, secondo cadenze calendariali prefisse o in corrispondenza di crisi sociali occasionali, si ricorre a gestualità rituali o a narrazioni mitiche che non si configurano come pura memoria delle radici degli uomini, del mondo e delle cose, ma determinano la medesima situazione nella quale uomini, mondo e cose furono creati, secondo i meccanismi tipici della mentalità magica. In termini diversi, considerata e assunta la preesistenza di uno stato cosmico di caos o di uno stato di natura, precedente, nel linguaggio lévi-straussiano, lo stato di cultura, può avvenire che una crisi avvertita come cosmica o una crisi collettiva sociale determinino ritualmente od occasionalmente un ricorso alle mitologie di origine, non ai fini affabulanti della pura ricostituzione descrittiva dei principi, ma ai fini di una riconduzione cosmica e umana nello *status nascens*, la quale si pone come «un nuovo cominciare», dopo aver distrutto quanto è entrato in crisi. Nel complesso rituale festivo indicato come *Akitu*, proprio di tutta l'area mesopotamica (Sumeri, Assiro-Babilonesi), non è improbabile che la lettura sacerdotale del testo dell' *Enūma elīsh*, relativo alle origini del mondo, costituisse un rituale di efficacia magica, poiché rinnovava, nello stesso momento della recitazione, la condizione prototipica di fondazione del mondo e di vittoria della luce sulle tenebre, con effetti immediati per il gruppo che è così garantito dal ritorno alla condizione caotica. Infatti il testo dell' *Enūma elīsh* ('Quando nell'alto'), noto in sette tavolette assire cuneiformi rinvenute nella biblioteca di Assurbanipal e integrato, per alcune parti non ricostruibili, da altri testi provenienti dalla biblioteca di Assur e dai frammenti neobabilonesi (tutto il palinsesto non risale al di là del 1000 a. C.), si leggeva con efficacia rinnovatrice del cosmo nel quarto giorno della festa di Capodanno, quasi che il tessuto mitico di origini valesse a rifondare tutto il tempo e lo spazio. Le statue degli dèi venivano coperte, il tempo era annullato e cominciava *ab initio mundi* [cfr. Deimel 1912; Lambert 1966; ma cfr. la bibliografia in *Enciclopedia delle religioni* 1970-76, II, coll. 1163-64]. Analoga è la situazione culturale presso popolazioni cosiddette primitive o di livello etnologico. A parte le prime segnalazioni, all'interno dei lavori di MacLennan [1869-70], del primo saggio di Frazer sul

totemismo [1887], le opere di Spencer e Gillen [1899; 1904] sull'organizzazione tribale totemica e sulle credenze religiose dell'Australia centrale e le opere di Strehlow [1910-11] fornivano una messe imponente di rituali tribali che, diretti ad assicurare la moltiplicazione delle specie animali e vegetali e, quindi, la continuità del ritmo di riproduzione e la coesione sociale del gruppo, operavano la ripetizione rituale di un avvenimento primordiale o di origine. Si presupponeva, cioè, che in tempo antichissimo e, tuttavia, per la natura dei fatti che in esso accadevano, metastorico e mitico (epoca del sogno», *altgira* degli Aranda, *mura* dei Dieri, *giugur* degli Aluridja, ecc.), i progenitori (*aljirangamitijina*) vagarono per le terre australiane e, con atti rituali prototipici e con imprese eroiche, diedero origine a varie specie animali e vegetali, anche non totemiche, o a elementi naturali (vento, tuono, fulmine, acqua, ecc.), o a speciali conformazioni e strutture dell'ambiente fisico (montagne, deserti, laghi, rocce, ecc.), o anche fondarono gli istituti essenziali (parentela, tabuizzazioni, norme di caccia e di raccolta, ecc.). Questi accadimenti di origine e di fondazione venivano a costituire l'oggetto di una rivelazione fatta alle classi di uomini durante l'iniziazione: e in tale presa di coscienza di ciò che fu all'origine consisteva propriamente l'*intichiuma*, con il valore etimologico di 'iniziare in qualche cosa', 'mostrare come qualche cosa si fa'. Quando, invece, questi stessi miti primordiali venivano ripetuti e rivissuti cerimonialmente, negli stessi luoghi nei quali l'antenato aveva stabilito la sua dimora, i «sentieri di sogno» lungo i quali aveva vagato prendevano il nome di *mbatjalkatiuma* (o nomi analoghi in rapporto alle varie aree australiane centrali), cioè 'produrre', 'far nascere', 'rendere fertile'. Il rito, così, si giustificava nel mito, e ne diveniva una riattualizzazione inserita nella vita sociale e atta a soddisfare le necessità del gruppo (assicurarsi la moltiplicazione di questa o di quella specie totemica, rinnovando l'atto prototipico che la costituì; realizzare l'accesso degli uomini alla condizione di pienezza vitale attraverso la ripetizione di un hieros logos mitico che fonda l'iniziazione, e così via) [per le corrispondenze con il mondo arcaico nordamericano, cfr. Di Nola 1974, pp. 97 sgg.].

4) Rappresentazione mitica rinnovata dell'evento fondante e originario, che non viene descritto e definito *una tantum* come passaggio da natura a cultura, ma si ricostituisce, invece, in nuovi passaggi e rifondazioni, attraverso i quali lo status mitico precedente, acquisito come cultura, si ricondensa in natura e in non significante umano, per dare origine a nuova cultura. Una sequenza di grammatica mitico-strutturale intesa in questo senso è offerta, in modo esemplare, dalla storia biblica, nella quale l'evento *a* non segna il passaggio dal non-essere storico all'essere, ma determina una seriazione successiva *b, c, d*, ecc. nella quale gli eventi fondanti costituiti in *a, b, c, d*, ecc. si ripropongono come non-storia o natura e originano nuove fasi di storia e di cultura. Evento fondante *a*: Dio crea il mondo (storia) sollevandolo dalla non-storia (caos), ma subito nella mitologia di origine l'evento *a* (creazione) è cancellato attraverso il diluvio universale, mediante il quale tutta la

storia compresa nella sequenza dipendente da *a* si ricostituisce come non-storia, dando origine a una nuova storia posteriore al diluvio (seconda creazione). La fase *b* (storia posteriore al diluvio) è annullata da un terzo evento fondante (*c*), che è, nella mitologia biblica, la rivelazione fatta a Mosè sul Sinai, la quale proietta il periodo rappresentato da *b* come non-storia o natura e si autodetermina come fondante nuova cultura; ma *c*, a sua volta, si ricostituisce in una fase preculturale e cancellata storicamente attraverso un nuovo evento (*d*), definito come avvento del Cristo nel mondo. La quale successione di rinnovamento di origini si prefigura anche in dimensione immaginaria del futuro, poiché *c* (rivelazione fatta a Mosè sul Sinai) si sviluppa verso una fase *c1*, che è l'epoca messianica della tradizione giudaica, e, a sua volta, *d* diviene *d1* nell'attesa dei nuovi mondi e dei nuovi cieli che dipendono dalla parusia o ritorno del Cristo.

5) Omologazione del paradigma di origine al paradigma finale, apocalittico, escatologico e conclusivo; struttura secondo la quale l'immagine assegnata alle origini può occasionalmente e in taluni contesti mitici divenire simile all'immagine prefigurata della fine del tempo, ponendosi fra *a* (origini) e *b* (fine del tempo) un'intermedia decadenza o regressione dalla perfezione primordiale, riacquistata proprio attraverso gli eventi di fine (*b*). Ora questa cadenza strutturale, che appare occasionalmente (non costantemente) nelle mitologie di origine, riflette un giudizio negativo ed eticamente pessimistico sulla storia presente, sul periodo che si sviluppa fra *a* (origine) e *b* (fine e ricostituzione nelle origini); ma è una cadenza che, nella grammatica mitica, si sviluppa secondo due diversi modelli. Nel primo modello la fine, omologata alle origini, diviene una nuova origine, e cioè a costituisce un nuovo *a*. È, per esempio, il caso della cosmogonia ciclica induistica dei periodi cosmici, che si esprime in un ritmo ripetitivo delle quattro fasi dell'essere, creazione-durata-distruzione-ricreazione, e si connette all'ideologia di un progressivo corrompersi in senso etico e metafisico dei periodi costituenti il ritmo ciclico, fino a che la corruzione si risolve in distruzione e in nuovo ciclo [Hacker 1953; Kirfel 1920; Eliade 1949]. Questa concezione, in forza della quale *a* (origine) si proietta in un nuovo *a* (ricreazione), appartiene anche ad alcune correnti; probabilmente gnostiche, dell'ideologia cristiana. L'esempio più noto è dato dalla *Seconda lettera di Pietro*, recepita nel canone: «I cieli... di ora per mezzo della stessa parola [di Dio] sono risparmiati, essendo riservati al fuoco per il giorno del giudizio... Noi aspettiamo, però, secondo la sua promessa, nuovi cieli e nuova terra, nei quali abita la giustizia» [3, 7, 13; cfr. *Matteo*, 19, 28, con accenni alla palingenesi; *Atti*, 3, 21, con riferimento all'apocatastasi; *Apocalisse*, 21, 1-5]. Questa concezione ciclica del tempo, nel quale le origini si fanno parallele alla fine e questa si ripropone in nuove origini, sembra avere relazioni ergologico-economiche con le culture di coltivatori, i quali avvertirebbero una peculiare ciclicità del rischio di non-essere connesso alle fasi di semina-crescita-raccolto-immagazzinamento-consumazione del prodotto. La tensione di crisi e la relativa soluzione



della crisi si cumulano nella mitologia e nel ritualismo dell'Anno Nuovo (Capodanno agricolo), che assume molti aspetti di fine e di ricreazione del mondo e del tempo. In tale senso ogni fine di anno si caratterizza come una «piccola apocalisse», con l'emergenza di nuove origini (nuovi mondi e nuovi cieli), costituite dopo l'eversione. Incide su queste mitologie di consumazione l'angoscia del tempo come «dilacerazione e smembramento dell'essere» (*flumen est omnis mortalitatis saeculi* [Agostino, *Enarrationes in Psalmos*, 65, II]), come avvertimenti di un avanzamento continuo verso la rovina, comportante, parallelamente, la necessità di una redenzione dal tempo e dalla storia, redenzione che può essere attuata soltanto attraverso la distruzione del mondo attuale strutturato nella categoria tempo. L'altro modello appare in una concezione mitica della non-ciclicità, nella quale le origini, immaginate come una pre-storia che segna il salto da natura a cultura, danno avvio ad un tempo che, per il suo progressivo decadere, segue un paradigma lineare di consumazione in un evento finale che non più ricostituisce nuovi mondi e nuove terre, ma pone termine a tutti i mondi e a tutte le terre possibili, accedendo ad una metastoria conclusiva. In questo caso la grammatica delle origini avverte la non ripetibilità del tempo, lo chiude in un ritmo non rinnovabile e ha il suo referente forse più rilevante in un crollo finale senza speranze espresso nella sequenza dello pseudo-Tommaso da Celano: «Solvat seculum in favilla».

### 3. Tipologia dei miti di origine

Inquadrata in questa paratassi strutturale, la storia mitica delle origini si esprime, nelle varie culture, secondo modalità varie che possono essere ricondotte ai seguenti temi.

#### 3.1. Creazione, cosmogonia, origine del mondo e dell'uomo.

Nelle narrazioni di tipo creazionistico si presuppone l'intervento di un essere superiore all'uomo (Dio, Essere supremo, demiurgo, eroe culturale, *dema*, ecc.), il quale «crea» il mondo e lo «ordina», riscattando la realtà da una situazione di caos primordiale. Nella quasi totalità dei casi, la creazione non è rappresentata come un «trarre dal nulla» (*creatio ex nihilo* della posteriore elaborazione teologica), ma piuttosto come l'operare dell'essere creatore su una realtà già esistente e variamente configurata che si qualifica per la sua condizione «caotica» o «immobile» o «senza vita». Le ricerche della scuola storico-culturale e quelle di Pettazzoni sugli Esseri supremi, pur divergendo nell'interpretazione dei dati, concordano nel segnalare l'ampia diffusione della nozione di Essere creatore nelle culture arcaiche (cacciatori e raccoglitori; culture secondarie da essi derivate). Secondo Schmidt [1912-55; 1930, trad. it. pp. 438 sgg., 445 sgg.], la figura dell'Essere supremo, che

residua nelle varie culture come derivazione dell'Essere che opera la rivelazione del monoteismo primordiale (*Urmonotheismus*), ha fra i suoi attributi quello essenziale della «virtù creatrice», ma tale nozione non sembra esplicitarsi sempre chiaramente. Secondo Pettazzoni [1955, *passim* e p. 540, nota 91], la caratterizzazione dell'Essere supremo come creatore, distinta dall'onniscienza e spesso opposta all'onniscienza, può già presentarsi come realizzazione per puro atto di pensiero (*creatio ex nihilo*) anche per le etnie primitive. Tuttavia la virtù creatrice assume spesso gli aspetti di potere magico, simile a quello degli stregoni e degli sciamani, che traggono dal nulla la realtà e la modificano con il gesto o la parola.

Il tema delle origini del cosmo, sia nella forma cosmogonica, sia in quella antropogonica, può, in molti casi appartenenti alle culture «primitive» e a quelle «superiori», riflettere un disagio del tempo attuale e, più genericamente, del flusso storico e della vita, intesi negativamente. Nella Bibbia, i singoli atti creatori vengono seguiti da una dichiarazione attribuita allo stesso Dio: «è bene» o «è buono»; e la qualificazione negativa o non sopportabile del reale viene ricondotta non al momento creatore divino, ma a successivi eventi umani (storia di Adamo ed Eva). Ma in molte altre aree, l'atto di creazione del mondo risale non all'Essere supremo, ma ad una figura secondaria, animale, eroica o umana, che ha la funzione di demiurgo. Le origini ascendono ad un demiurgo il quale opera, modificandola, su una creazione già esistente, ovvero muta il piano di azione dell'Essere supremo, dando origine a determinate realtà naturali o storiche, o anche può operare contrastando l'azione dell'Essere supremo, o ingannandolo con abili sotterfugi. In questo caso si ha la diffusa rappresentazione del demiurgo-*trickster*. Gli etnologi segnalano come primo esempio particolarmente interessante quello della mantide religiosa che, presso i Boscimani, con i nomi di Kaang, Kaggen, Cagn, ha precise funzioni demiurgiche, realizza imprese di creazione in cui, poi, si trova malamente coinvolta, dà origine alla Luna [Bleek 1924]. Il fenomeno delle rappresentazioni demiurgiche è però, in Africa, più vasto. Nelle Religioni dell' Africa Dammann [1963] segnala l'importanza che assumono taluni eroi civilizzatori, i quali divengono veri e propri co-creatori, quali il Cane mitico presso i Ruanda, gli eroi antenati Jaki e Dribidu presso i Lugbara, il serpente che partecipa alla creazione presso gli Ewe. Ma le aree nelle quali classicamente la mitologia del dio creatore assume carattere dualistico in riferimento al demiurgo a lui opposto sono l'Asia settentrionale artico-siberiana e l'America settentrionale. Il Corvo, con il nome di Yehl, produce la terra asciutta battendo le ali, secondo il mito dei Tlingit; è considerato antenato degli Haida delle Isole della Regina Carlotta; appare come creatore nella mitologia dei Čiukči e degli Eschimesi; crea la Terra presso gli Athabaska del Nord-Ovest, scendendo sulla Terra in forma di uccello con occhi di fuoco, con raggi che danno fulmini, con ali che producono fuoco. Nella California centrale si presenta invece la rilevante diffusione del mito del Coyote inserito nelle complesse narrazioni

rituali che riguardano le origini. Nell'esempio riferito da Jaime de Angulo [1928; ma si veda anche Krickeberg e altri 1961], al principio tutto era acqua. Una nuvola, formatasi nel cielo, si trasformò nel Coyote. Indi la Volpe Argentata nacque da una bruma improvvisamente sollevatasi. I due animali (che vengono fuori quando già l'acqua e il cielo sono esistenti) danno origine ad una serie di realtà, dialogando fra loro o solo pensando. I più antichi etnologi si limitavano a rilevare nelle mitologie segnalate l'opposizione dei due personaggi, da un lato il Creatore che è «costantemente dignitoso, benefico, mai si abbassa a frivolezza, è sempre intento a facilitare all'uomo la vita, a rendergliela immune dalla morte e felice»; da un altro lato, il Coyote (o qualsiasi altro animale o eroe del tipo demiurgo-*trickster*) che «in opposizione al Creatore, procura di render dura all'uomo la vita, insistendo che egli debba morire e soffrire. Coyote non solo si oppone costantemente ai desideri benevoli del Creatore, ma è la malignità in persona, un eroe nel fare brutti tiri; si prende beffa degli altri, ma altrettanto spesso è dagli altri beffato e intricato, per la sua ingordigia e sensualità, in innumerevoli imbarazzi» [Dixon 1905, pp. 335 sg.]. L'opposizione fra i due principi che operano la creazione (il Dio benefico che, avendo dato origine al cosmo, se ne disinteressa, e un principio malefico, o, almeno, capriccioso, incostante, disordinato, che interviene nello stesso momento della creazione divina o posteriormente ad essa) diviene, in talune aree religiose, un vero e proprio conflitto dualistico, destinato a risolvere miticamente il problema delle imperfezioni cosmiche, del male sussistente nel mondo, della morte e della perdita di immortalità da parte dell'uomo. Una serie di mitologie, di diverso livello ideologico, presentano miti di creazione dualistica e propongono, in alcuni casi, un quadro di redenzione finale del cosmo in termini di vittoria del principio creatore benefico sul principio creatore malefico. È questo, per esempio, il caso del dualismo iranico, presente nello zoroastrismo e nello zurvanismo, con la mitologia delle due creazioni, ambedue personali (una di Ahura Mazdā, una di Ahriman), ma opposte fra loro come «creazione buona» e «creazione cattiva». Lo stesso tema permane in molte mitologie creazionistiche di ambito gnostico, influenzate dalla tradizione iranica: la creazione del cosmo attuale è opera non di Dio, ma di un demiurgo malefico che si oppone a Dio e che assume, in alcuni sistemi gnostici, il nome del Dio ebraico. Tale visione creazionistica fondata sul conflitto dualistico è, peraltro, presente nell'ambito altaico-siberiano. Harva [1938] ha riassunto i vari miti che riguardano l'origine della Terra e dell'uomo, in cui un personaggio demiurgico malefico, spesso rappresentato con i tratti del diavolo di origine cristiana, opera accanto a Dio o contro di lui. Presso i Tungusi, per esempio, Dio, quando scende sulla Terra per separare l'acqua dal suolo, incontra Buninka, il diavolo, che tenta di annientare l'opera compiuta da Dio, ma deve infine riconoscere la superiore potenza di lui. Le forme della creazione personale operata direttamente da un Essere supremo o da un demiurgo o da un demiurgo-*trickster* appaiono miticamente realizzate nelle forme

più varie. È una creazione attraverso la parola e il potere magicamente efficace ad essa attribuito. È, per esempio, il caso del racconto biblico, nel quale Dio opera sul caos preesistente, determinando l'emergenza delle singole realtà cosmiche a mezzo di una parola-comando. La medesima ideologia della parola-potenza, che esorcizza la confusione caotica e si fa realtà di ordine (cosmo), è presente in molti altri ambiti culturali. La narrazione mesopotamica della creazione (*Enūma elīsh*), nel dichiarare al principio che «sopra, il cielo non era stato ancora nominato», «di sotto, la terra non portava ancora un nome», presuppone una specifica qualificazione creatrice del «nome», e cioè della «parola» come «destino» attribuito alle singole realtà. Vi è la diversa immagine di una creazione attraverso il sacrificio e l'autosacrificio di un Dio, di un eroe o di un essere demiurgico, le membra del quale divengono le varie realtà cosmiche. Il mito assume consistenza nella cultura iranica (leggenda del Gayōmart) e in quella paleoindiana (leggenda del Puruṣa), ma riappare nelle culture dei mari del Sud e dell'Indonesia, con il riferimento alla figura di un eroe primordiale ucciso, dal cui corpo scaturiscono i beni economici (tesi studiate dalla scuola morfologico-culturale di Francoforte, soprattutto nelle opere di Jensen). Le realtà di origine, in una diversa prospettiva mitica, derivano non dal sacrificio di un dio, ma dalle sue membra. Si trova questo tema nella mitologia egiziana antica, nella quale concorre anche il mito dell'uccisione del dio Osiride. Secondo le espressioni correnti dei testi teologici, le realtà naturali sono «uscite» dalle membra degli dèi. L'acqua è spesso denominata «membra di Osiride». Il vento è indicato come «membra di Ammone», la mirra e i profumi vengono dalle membra di Hathor e di Oro. Il sudore degli dèi scende verso la terra e dà origine al lino; l'incenso è detto «traspirazione del dio». Nel mito polinesiano, come fu ricevuto da Caillot, il creatore, Ta'aroa, «prende la sua spina dorsale per una catena di monti, i suoi visceri per le grandi nubi che fluttuano, le sue braccia e le sue gambe per la forza della terra, le unghie delle sue mani e dei suoi piedi per le scaglie e i carapaci dei pesci, le sue piume per gli alberi, gli arbusti e le piante rampicanti al fine di rivestire la terra, i suoi intestini per le aragoste» [Guiart 1962, pp. 104 sgg.]. Nella Polinesia centrale e nel Giappone, invece, è presente una soluzione mitica dell'origine con il ricorso al tema della «pesca delle isole» (*fishing of islands* della terminologia etnologica inglese), secondo il quale gli dèi ottengono le realtà consolidate del cosmo pescandole, a mezzo di ami, in un caos acquatico.

### 3. 2. Creazione e origine degli dèi.

In senso generale si indica la genesi delle figure divine con il termine greco θεογονία:. L'affabulazione mitica trasferisce la sua esigenza di ricostruire le origini sul piano metastorico del divino in una duplice dimensione; la strutturazione affabulata di linee di discendenze e genealogie

divine che passano da una preistoria non umana ad una storia umana in cui gli dèi sono presenti come immagini (ed è questa una strutturazione *ex interno*, ossia sviluppata come «storia del divino» partecipato miticamente e accettato); l'analisi *ex externo* dell'origine delle figure divine, quale è data, per esempio, dal pensiero di Giambattista Vico (ed è questa un'analisi che oggettiva il dato «divino» per farne dato di ricerca conoscitiva). In senso proprio *Teogonia* è il poema in 1022 esametri generalmente attribuito a Esiodo (probabilmente prima metà dell'VIII secolo a. C.). Il titolo dell'opera esiodea, che documenta la mitologia greca più arcaica, significa 'generazione degli dèi', 'discendenza degli dèi', 'creazione degli dèi' (da θεός 'dio' e γονή 'generazione'). Il medesimo titolo, nella storia letteraria greca, è attribuito a opere che appartengono alla tradizione religiosa e che derivano da personaggi avvolti nella leggenda. Avrebbe scritto una *Teogonia* in prosa Eristea di Proconneso, vissuto probabilmente intorno al 600 a. C. e noto a Pindaro e ad Erodoto. Un'altra *Teogonia* è ascritta ad Abari (circa 650 a. C.). Epimenide (fine del VII secolo a. C.) fu autore di un *Teogonia* che esponeva i miti di origine secondo uno schema diverso da quello esiodeo. Infine il termine ricorre per i vari scritti cosmico-teogonici attribuiti alla corrente orfica: una *Teogonia*, ad esempio, è attribuita a Onomacrito Ateniese, vissuto nel VI secolo a. C. presso la corte di Ipparco. Dall'ambito originario (scrittori classici e teologia misterica) il termine è stato esteso ad un'ampia utilizzazione etno-storico-religiosa per indicare le narrazioni mitiche, proprie delle religioni politeistiche, che si riferiscono alla «nascita», «genesì», «origine» delle figure del pantheon. In tale senso ampliato le teogonie presentano aspetti peculiari (varianti, del resto, in rapporto ai diversi ambiti etnici cui appartengono), che possono essere così sommariamente indicati: 1) i temi teogonici, riguardanti la nascita delle figure divine, possono confondersi con i temi cosmogonici, quando le figure sono evidenti personificazioni di elementi naturali, dei quali la narrazione presenta il processo evolutivo (riferimenti alla Notte, al Caos, alla Luce, alle Tenebre, come condizioni della materia primordiale e, insieme, come figure mitiche); 2) i miti teogonici, corrispondendo a istanze storiche e ideologiche delle varie culture, sono chiamati a definire il rapporto (mitico) fra una realtà attuale (l'ordine attuale del mondo, la divisione in classi, l'origine degli istituti e dei beni culturali) e una realtà di origine, o primordiale, che si presenta come un tempo immemoriale o un «non-tempo»; 3) il passaggio dal mondo primordiale di disordine al mondo attuale di ordine (cosmo) è espresso, quasi sempre, in termini di una vicenda conflittuale e violenta (teomachia) tra figure divine (omologate, spesso, ad elementi naturali), al termine della quale una figura diviene vittoriosa su tutte le altre e apre, con la sua supremazia, l'epoca del nuovo mondo o l'epoca attuale; 4) l'intero schema teogonico può essere apertamente utilizzato ai fini della fondazione di una genealogia divina o di una genealogia di classe, che hanno le loro radici nel nuovo mondo, costituito dopo la vicenda di teomachia e che continuano e garantiscono la conservazione dell'ordine e la presenza

divina nel mondo attuale (è il classico caso della teogonia scintoista che, partendo dalla divinità solare Ama-terasu, di tarda linea genealogica, giustifica la funzione imperiale in Giappone); 5) le teogonie si manifestano frequentemente come elaborazione di temi mitici che una specifica classe sacerdotale trasforma in sistemi di ordine classificatorio per legittimare la supremazia di una figura divina su altre (così, per esempio, in Polinesia e in Egitto). Molto importanti, ai fini del chiarimento della nozione, sono le osservazioni fatte, con approssimazione, da Ugo Bianchi [1958, pp. 83 sgg.], il quale rileva che il concetto di teogonia non può essere applicato alle religioni di tipo monoteista-creazionistico, nelle quali la divinità creatrice si trova alle origini e determina, per ciò stesso, l'ordine attuale, senza essere preceduta da ἀρχαί cosmiche impersonali o semipersonali proprie dei sistemi monistici e politeistici. Benvero va indicato che anche in alcune religioni monoteistiche e creazionistiche possono presentarsi temi residuali teogonici, che presuppongono una vicenda conflittuale (teomachia) e giustificano il trionfo di un Dio supremo di carattere monoteistico su altre forze mitiche (vedi, per esempio, nell'ebraismo tutta la tematica che riguarda il rapporto di Yahweh con i suoi servi, o il trionfo di Yahwēh sui vari mostri corrispondenti, probabilmente, a energie della natura in uno stato anteriore alla creazione o, almeno, anteriore ad un certo ordine storicamente costituito).

### *3.3. Creazione e origine delle cose e dei beni culturali.*

Già il tessuto mitico cosmogonico contiene, in alcune narrazioni, la tematica delle origini delle «cose» o dei beni che costituiscono i tramiti attraverso i quali le culture vivono e si sviluppano. È un ambito di ricerca particolarmente rilevante, poiché la storia dell'uomo, anche se miticamente rielaborata, è fatta di rapporto con quotidiane realtà, che possono essere di carattere utilitario (per esempio agricoltura, pastorizia, fuoco, acqua, ecc.) o di carattere culturale (ad esempio iniziazione, circoncisione, battesimo, morte, nascita, ecc.). Quando si passa dall'affabulazione sulle origini di matrice culta e sacerdotale a quella popolare, si avverte subito che l'interesse prevalente è diretto proprio su queste motivazioni «secondarie». L'uomo comune non è interessato, nella creazione delle sue leggende di origine, agli schemi universali delle cosmogonie e delle teogonie, ma a motivi particolari, quali possono essere l'origine del fuso, o della lana, o dell'aratro, o del focolare e così di seguito. In fin dei conti l'impianto mitico metastorico calato nelle cosmogonie e nelle antropogonie dotte si ricostituisce in un'esemplarità narrativa delle *res gestae* dell'umana fatica in senso crociano o, se si vuole, in un itinerario hegeliano attraverso le astuzie della ragione, come pressante invito a riconsiderare, contro le immani immagini delle origini di tempo-spazio, la concretezza delle origini delle banalità che costituiscono il quotidiano vivere. Sotto questo profilo diviene esemplare una

ricerca condotta da Julius E. Lips [1949]. Se ci si vuole fermare su alcuni esempi di questa problematica, è necessario distinguere le origini dei beni ergologici o materiali dalle origini dei beni culturali o spirituali, secondo un'antica classificazione etnologica che resta in tutta la sua validità. La condizione umana è strettamente legata al soddisfacimento di esigenze primarie che l'ipotesi funzionalista di Malinowski indicava come «bisogni primari». La fame dell'uomo, il suo bisogno alimentare sono connessi direttamente allo sfruttamento della terra, almeno nelle fasi culturali che vengono indicate come «cultura dei coltivatori». È il passaggio fondamentale da un'economia fondata sulla distruzione e la depredazione (caccia-raccolta-pesca) ad un'economia fondata sulla dominazione dell'ambiente attraverso i primi strumenti della tecnica (nel *Capitale*, Marx designava come primo utensile dominante e trasformante la mano dell'uomo, seguita poi dagli utensili). Il pensare mitico affronta costantemente questi problemi, come itinerario attraverso contraddizioni ed errori. È per esempio molto importante, ai fini della sopravvivenza in Africa, la piantagione di banani. In un racconto negro, riportato da Schebesta, si narra che «un pigmeo, aggirandosi per la foresta, arrivò un giorno a un villaggio di scimpanzé. Era accompagnato da un negro. Colà videro, per la prima volta, un ciuffo di banani carichi dei loro frutti dorati. Credendo che i frutti fossero velenosi, non osarono assaggiarli. Tuttavia, il negro continuava a incoraggiare il suo compagno pigmeo a provare che gusto avessero. Finalmente il pigmeo ne mangiò alcuni e li trovò deliziosi. Ciò nonostante, il negro non osava ancora fare altrettanto. La sera, quando si misero a dormire, il negro era convinto che il suo compagno sarebbe morto durante la notte, avvelenato dai frutti. A sua gran meraviglia, al mattino lo trovò vivo» [1931, p. 131]. La conclusione della storia di Schebesta è l'invenzione culturale della piantagione di banani, giacché «da allora in poi i bambuti rivendicano il diritto di raccogliere banane nelle piantagioni dei negri, perché i pigmei sono gli scopritori del frutto e solo per loro mezzo i negri hanno imparato a mangiarlo» [*ibid.*, p. 132]. Qui ci si trova in presenza di un costrutto mitico che è riferito ad un dato di fondazione ergologica (la coltivazione dei banani), ma molto numerose sono le narrazioni che riguardano le origini di beni culturali. In molte culture arcaiche sussiste, per dare un esempio, la colpa di animalicidio, soprattutto in quelle culture di carattere allevatorio che avvertono l'animale come bene primario, la cui uccisione diviene un vero e proprio omicidio. In queste aree la necessità economica della consumazione di carni animali, che devono integrare il pasto vegetale, si giustifica in mitologie di origine, sacralmente trascritte. L'alimentazione, da intendersi come fondazione originaria di un bene culturale, è rielaborata attraverso una finzione rituale. Per dare un solo esempio, nei Βουφόνια greci si consuma un atto (il sacrificio del bue aratore) avvertito come culturalmente necessario, in un contesto di riti (i Διπολεία) che sono intesi a garantire la sicurezza della città. La valutazione di tale delitto diviene un assassinio in senso proprio nella stessa denominazione del rito, poiché l'operatore rituale

(βουφόνος) compie un assassinio (φονή) e si qualifica terminologicamente come il responsabile di un delitto. In sostanza, l'origine della manducazione della carne animale si ricostituisce come un'empietà che le culture coltivatorie e allevatorie devono sanare attraverso un cerimoniale di finzione rituale che sana la colpa di animalicidio [Di Nola 1974, pp. 201 sgg.]. Il problema delle origini dei beni culturali trascina, in ultima analisi, un senso di colpa che si conforma in diverse situazioni, quasi che il bene acquisito dipenda dalla violazione di un'appartenenza di esso ad un ordine diverso da quello umano. Così nel mito di Prometeo l'acquisizione del fuoco si fa empietà, delitto, disobbedienza [per le implicazioni psicanalitiche cfr. Freud 1932].

#### *4. Il problema delle origini nella storia e la sua crisi.*

Le origini delle forme organiche e inorganiche, quali sono oggetto di scienze specifiche, dall'astronomia alla geologia, alla fisica-chimica, all'antropologia fisica, non entrano nel quadro di questa analisi. Esse vengono richiamate soltanto perché possano stimolare una conflittualità con le rappresentazioni mitiche o storiche di origini, la quale conflittualità diviene, a sua volta, storia degli umani sviluppi del conoscere. L'ipotesi evolucionistica darwiniana, per esempio, si costituisce per un secolo e oltre come termine oppositorio di una resistente tradizione mitica che aveva una sua antropogenesi non evolutiva di matrice religiosa, fino a quando si giunge, in epoca recente, ad una rilettura «demitizzata» dei dati presupposti come rivelati e si tenta una conciliazione fra i due termini opposti. Il quale fenomeno di conflittualità può essere verificato anche all'interno dello sviluppo delle scienze umane riguardanti singole tematiche di origine: un esempio immediato viene dall'inconciliabilità, tuttora sussistente, fra genesi «rivelata» della Bibbia o dei suoi primi cinque libri, accettata e difesa da ebrei e cristiani, e genesi storica del testo, quale è scoperta dall'indagine filologica ed ermeneutica.

Diviene invece importante segnalare il problema delle origini come si definisce nell'ambito della ricerca storica, e il discorso presuppone un chiarimento preliminare su quanto, nelle diverse culture, può intendersi per 'storia'. Va qui assunta una distinzione fondamentale fra realtà concreta e realtà psicologico-culturale (la *psychologische Wahrheit* della scuola jungiana): la percezione della dimensione storica come «vera», ossia costituita da *res gestae* dell'umano avanzamento nel tempo -un avanzamento scandito non secondo «leggi», ma nella sostanza del non ripetibile idiografico- può essere connessa ad un'oggettivizzazione indipendente dal percepire e dal «credere» culturalmente, ovvero ad un'aggressione nella quale diviene significante che un gruppo umano, in una certa epoca e in un certo tempo, ritiene come realmente accaduti eventi non accettabili in sede di analisi oggettivata. Quando, per esempio, nel testo liviano e nelle sue ripetizioni è narrato che Romolo fu rapito al cielo, questo dato non è «storico» quando è sottoposto



al controllo del logos inteso come ragione razionante, ma è storico quando è possibile accertare che una cultura, quella arcaica romana, lo ha vissuto come reale e come *res gesta*. Il che significa che, per quanto riguarda il tema specifico delle origini, coesistono due prospettive «storiche», quella dell'immagine culturale dei fatti (dove il quadro mitico non viene sostanzialmente a differenziarsi dal quadro storico oggettivo) e quella del quadro degli accertamenti concreti, fondati sul rilievo idiografico.

Quando si intende affrontare le strutture della storia intesa come composizione nel tempo e nello spazio delle *res gestae*, partendo dalla stessa etimologia del termine 'storia' che, in greco, significa 'descrizione' (così in Erodoto le storie sono «descrizioni» di usi, costumi, leggende ed avvenimenti), si rileva subito l'interesse ad uno sviluppo del tempo e ad un conseguente richiamo alle origini. La dimensione propriamente cronologica non è assente già nella descrizione erodotea, non soltanto perché latentemente disposta fra le pieghe della descrizione, ma anche perché obiettivamente necessaria per la pura e semplice spiegazione di fenomeni che hanno una loro ragione nel passato e non nel presente. In realtà nella storiografia si presentano due prospettive: quella sincronica e quella diacronica, cui corrispondono due diversi tipi di narrazioni degli umani accadimenti, uno teogonico e/o descrittivo-cronachistico, e l'altro antropogonico e/o interpretativo-evoluzionistico. La storia non nasce da un'esigenza disinteressata di conoscere: nasce dalla diversa esigenza di raccogliere informazioni valide per il presente, che orientino la vita attuale e che permettano agli uomini di riconoscere se stessi attraverso i cambiamenti e le varianti del *nur und einmal* (onde nell'insegnamento crociano ogni storia diviene storia del presente). Da ciò la conflittualità della valutazione dell'accaduto e dell'accadere, considerati alternativamente come pure notizie, come memoria da non perdere, come caos da ordinare, come tradizione cui restare fedeli, e persino come massa confusa da dimenticare, da trascurare rispetto a verità più profonde, meno esposte alla corruzione della realtà.

Nelle società «primitive» appare spesso la concezione diacronico-teogonica, nella quale la storia può cominciare praticamente in ogni momento, incardinata ad un momento primo di carattere divino. In tale prospettiva, tuttavia, non manca il disagio di fronte agli eventi, poiché, nonostante l'atteggiamento descrittivo verso l'accadere, appaiono precipitazioni costanti di comprensione e di spiegazione che portano in sé automaticamente atteggiamenti di tipo diverso. Innanzitutto vi è spesso la sensazione di un contrasto fra il momento primo e i momenti successivi: l'idea di una colpa o di una perdita iniziale, o di una serie di colpe e di perdite, che precipitano l'uomo in una situazione di precarietà. Da questo si sviluppa una riflessione sulla necessità di restaurare l'armonia originaria e sui mezzi per raggiungerla. Un'altra preoccupazione, a volte embricata nella prima, è quella di stabilire la genealogia di una tribù o dei membri dei diversi clan della tribù: ciò comporta

un'interpretazione del passato e un suo riordinamento molto vario. Allo stesso modo una concezione del tempo strettamente legata ai fenomeni naturali comporta lo sviluppo di una scienza interpretativa del passato e del futuro connessa ad avvenimenti naturali, improvvisi e catastrofici quali una inondazione o l'apparizione di una cometa, ciclici e regolari come l'avvicinarsi delle stagioni e dei mesi: le variazioni della natura sono temute o desiderate a seconda dei casi, ma in ogni modo l'atteggiamento nei confronti di ciò che accade non è mai indifferente o distaccato.

Nella concezione antropogonica l'aspetto soggettivo è ancora più evidente: la storia è fissata a qualche vicenda particolarmente significativa, voluta dagli uomini autonomamente rispetto alla divinità. L'evoluzione di una società o di tutta l'umanità a partire da questo avvenimento può comportare sia l'allontanamento dalla perfezione, sia il miglioramento, sia, infine, il puro e semplice svolgimento, senza valutazione positiva o negativa: in ogni caso, però, la storia è un fenomeno eminentemente umano, la cui interpretazione e il cui significato sono radicati negli uomini stessi.

Nonostante le differenze di prospettiva cui si è accennato, un filo continuo lega in qualche modo tutte le storie del passato, siano esse state concepite in una società tribale o in una società non-tribale: la particolare qualità del rapporto con la tradizione. L'idea dell'origine, infatti, contiene un elemento caratteristico, l'esigenza di individuare un momento eccezionale in cui una volta per tutte si è prodotto un avvenimento di capitale importanza da cui tutti gli altri dipendono (nel senso della descrizione delle *res gestae*, per esempio, la rivoluzione francese o il 1° maggio). Sia nella chiave teogonica, sia nella chiave antropogonica (molto spesso fuse insieme in molti ambienti), l'idea che guida il ricercatore delle origini è che ad un certo punto gli uomini abbiano raggiunto, per un motivo o per un altro, una perfezione che non è dato ripetere o corrompere. Ciò comporta la sensazione di un legame stretto fra i diversi avvenimenti nel corso del tempo: siano essi opposti alla perfezione originaria, o al contrario armonicamente fusi in essa, in ogni caso sono disposti secondo un principio di serialità e di solidarietà delle parti con il tutto, che esclude la discontinuità. Tale concezione si rivela particolarmente utile per la conservazione delle notizie nelle società prive di scrittura: la «storia» di una tribù è patrimonio collettivo rigidamente regolato, in modo che difficilmente può essere interpretato dai singoli componenti della tribù. Indubbiamente ciò garantisce una tradizione dai rischi della corruzione e della deformazione e permette a noi di considerare le fonti orali con la stessa attenzione diretta alle fonti scritte. Tuttavia non meno forte è l'aspetto di censura e di limitazione delle conoscenze che si viene a determinare. È pratica costante delle società senza scrittura (da quelle a basso livello di organizzazione, come le tribù dell'Africa centrale, fino a quelle con complicata e minuziosa organizzazione statale, come gli Inca e l'impero giapponese arcaico) la censura retrospettiva nei confronti degli avvenimenti giudicati indegni di essere ricordati: soprattutto i tradimenti, gli intrighi, i sacrilegi consumati dai re e dai membri della

corte o dell'aristocrazia vengono regolarmente obliterati, con un procedimento così accanito che ha quasi il valore di esorcismo. A volte, infatti, si ricorda solo un nome di un re o un avvenimento nefasto, senza altra spiegazione, come se si temesse di cancellarlo del tutto e ci si limitasse ad evocarlo soltanto perché è strettamente indispensabile [Rowe 1946]. Il controllo non garantisce dalla deformazione, e infatti le notizie di origine possono essere alterate volontariamente per ragioni politiche e pratiche e vengono ripetute nei secoli in forma interpolata: tale è il caso, ad esempio, degli *abiiru* o racconti delle dinastie del Rwanda, generalmente erronei, anche se ricchi di informazioni e notizie, per giustificare e legittimare pretese di re e di popoli. In questo caso la spiegazione delle origini di una tradizione altera il passato per proiettarvi necessità presenti, con un effetto «telescopico» che permette di vedere all'indietro, ingigantito, ciò che è davanti a noi, senza legittimità né prestigio.

Un'analogia deformazione avviene anche nella storiografia scritta circa le origini, a cominciare da quella classica di Erodoto, di Tucidide, di Polibio, di Livio e di Tacito. La critica dei miti e delle concezioni «erronee» attraverso l'uso della ragione (fenomeno, a dire il vero, più diffuso di quanto non si pensi anche nelle società senza scrittura, dove più di una volta le tradizioni discordanti sono messe a confronto con vivaci polemiche) non comporta, automaticamente, l'eliminazione del mito della solidarietà degli eventi tra loro, rispetto a un ciclo, a un'idea centrale, a un principio e a una fine del tempo. Certo l'ansia di obiettività di un Tucidide appare più moderna ai nostri occhi del canto di un aedo kuba, che spiega l'oppressione dei neri da parte dei bianchi attraverso un mito analogo a quello della vigna di Noè della Bibbia: eppure anche la storia di Tucidide è concepita come un «pegno per l'eternità», come è ambizione di ogni bardo che canta la gloria di un re o di un eroe leggendario. Il pensiero storico classico ha un'idea, complessiva, del tempo a cui è estranea l'idea di rivoluzione nel senso moderno del termine: il tempo può disporsi in forma ciclica, attraverso palingenesi ed eterni ritorni, oppure in forma lineare, attraverso svolgimenti razionali e addirittura sviluppi di vario genere: nonostante ciò, il tempo è sempre concepito come un continuum che non può essere interrotto nella sua sostanza profonda. In altri termini, anche la nozione di origine prima tende ad impallidire nell'età classica; non scompaiono le conseguenze che tale nozione comportava.

Nel medioevo, sotto l'azione del cristianesimo, si ebbero storie che partivano *ab ovo*, dalla caduta di Adamo, e terminavano con il Giudizio, anche quando si limitavano a narrare eventi circostanziati, limitati ad una sola città come la Firenze del Villani. L'idea del tempo del cristianesimo è certamente più drammatica e movimentata di quella assegnata al mondo classico. Ma, pur svincolandosi da una concezione ciclica, essa rafforza la sensazione di un'origine prima, la Creazione e il Peccato, a partire dalla quale la storia è iniziata. Due tematiche, una ottimistica e una

pessimistica, si sono sviluppate a partire da tale concezione: l'idea del ritorno a Dio e della divinizzazione dell'uomo, e l'idea dell'allontanamento da Dio e delle colpe che impediscono all'uomo di liberarsi dal peso della storia.

In pratica, soltanto a partire dal secolo scorso si è sviluppata una riflessione storica che ha abbandonato, a poco a poco, il problema delle origini, confinandolo nella sfera dei non-problemi o dei problemi insolubili, o comunque non pertinenti ai fini della conoscenza scientifica: le grandi scoperte del romanticismo e del positivismo, l'evoluzionismo di Darwin, la prospettiva marxiana del rapporto fra economia e storia, lo sviluppo dell'antropologia, le rivoluzioni epistemologiche rappresentate dalle teorie psicanalitiche, la concezione della relatività einsteiniana e gli sviluppi della scienza moderna influenzano lo storico, facendogli perdere del tutto la nozione di «continuità». Non mancano esempi contrari, come, per citare il più celebre, quello rappresentato dalla storiografia francese, soprattutto delle *Annales*, che hanno sottilmente indagato i rapporti fra *breve durata* e *lunga durata* delle epoche storiche, cercando di individuare elementi costanti rispetto ad elementi transitori nel fluire del tempo. Ma anche in questi casi un abisso separa la nostra percezione del fenomeno inteso come *evento* rispetto a quella degli storici del passato: in un certo senso si potrebbe dire che per noi l'origine del fenomeno coincide con la sua stessa manifestazione. È dunque, paradossalmente, prossima all'estinguersi del fenomeno, nel momento in cui non si danno più le manifestazioni che l'hanno prodotto.

**Alfonso M. di Nola**

Angulo, J. De

*La psychologie religieuse des Achumawi*, in «Anthropos», XXIII, pp. 141-66, 561-89.

Bianchi, U.

*Problemi di storia delle religioni*, Studium, Roma.

Bleek, W. H. I.

1924 *The Mantis and His Friends. Bushman Folklore*, Miller, Cape Town.

Dammann, E.

1963 *Die Religionen Afrikas*, Kohlhammer, Stuttgart.

Deimel, A.

1912 «*Enuma elish*»; sive, *Epos babylonicum de creatione mundi*, Pontificio Istituto Biblico, Roma.

Di Nola, A.

1974 *Antropologia religiosa*, Vallecchi, Firenze.

Dixon, R. B.

- 1905 *The Northern Maidu*, in «Bulletin of the American Museum of Natural History», XVII, pp. 121-346.
- Eliade, M.  
1949 *Le mythe de l'éternel retour; archétypes et répétition*, Gallimard, Paris (trad. it. Rusconi, Milano 1975).
- Enciclopedia delle religioni  
1970-76 *Enciclopedia delle religioni*, 6 voll., Vallecchi, Firenze.
- Frazer, J. G.  
1887 *Totemism*, Black, Edinburgh.
- Freud, S.  
1932 *Die Gewinnung des Feuers*, in «Imago», XVIII, I, pp. 8-13 (trad. it. in *Opere*, vol. XI, Boringhieri, Torino 1979, pp. 103-8).
- Ginzburg, C.  
1976 *Il formaggio e i vermi*, Einaudi, Torino.
- Guiart, J.  
1962 *Les religions de l'Océanie*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Hacker, P.  
1953 *Vivarta. Studien zur Geschichte der illusionistischen Kosmologie und Erkenntnistheorie der Inder*, Verlag der Wissenschaften und der Literatur, Mainz.
- Harva, U.  
1938 *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki.
- Kirfel, W.  
1920 *Die Kosmographie der Inder*, Schroeder, Bonn und Leipzig.
- Krickeberg, W., e altri  
1961 *Die Religionen des alten Amerika*, Kohlhammer, Stuttgart.
- Lambert, W. G.  
1966 (a cura di) *Enuma eliš. The Babylonian Epic of Creation, the Cuneiform Text*, Clarendon Press, Oxford.
- Lévi-Strauss, C.  
1958 *Anthropologie structurale*, Plon, Paris (trad. it. Il Saggiatore, Milano 1966).
- Lips, J. E.  
1949 *The Origin of Things. A Cultural History of Man*, Harrap, London (trad. it. Sansoni, Firenze 1959).
- MacLennan, J. F.  
1869-70 *On the Worship of Animals and Plants*, in J. Morley (a cura di), *Fortnightly Review*, Chapman and Hall, London, pp. 407-27, 562-82.

Malinowski, B.

1925 *Magic, Science and Religion*, in J. Needham (a cura di), *Science, Religion and Reality*, Sheldon Press, London-Macmillan, New York, pp. 20-84 (trad. it. in *Magia, scienza e religione*, Newton Compton, Roma 1976, pp. 27-94).

Pettazzoni, R.

1955 *L'onniscienza di Dio*, Einaudi, Torino.

Rowe, J.

1946 *Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest*, in J. Steward (a cura di), *Handbook of South American Indians*, vol. II, Smithsonian Institution Press, Washington, pp. 183-330.

Schebesta, P. P.

1931 *Erste Mitteilungen über die Ergebnisse meiner Forschungen bei den Pigmäen in Belgischen Kongo*, in «Anthropos», XXVI, pp. 126-38.

Schmidt, W.

1912-55 *Der Ursprung der Gottesidee; eine historisch-kritische und positive Studie*, 12 voll., Aschendorff, Münster.

1930 *Ursprung und Werden der Religion; Theorien und Tatsachen*, Aschendorff, Münster (trad. it. Morcelliana, Brescia 1949, 4 ed.).

Spencer, B., e Gillen, F.J.

1899 *The Native Tribes of Central Australia*, Macmillan, New York.

1904 *The Northern Tribes of Central Australia*, Macmillan, New York.

Strehlow, C. von

1910-11 *Die Aranda-und Loritjia-Stämme in Zentral-Australien*, III. *Die totemistischen Kulte der Aranda-und Loritjia-Stämme*, Baer, Frankfurt am Main.

Vico, G.

1744 *La Scienza nuova giusta l'edizione del 1744*, Laterza, Bari 1967, 2 ed.

Volmat, R.

1956 *L'art psychopathologique*, Presses Universitaires de France, Paris.