

Capitolo settimo

Miti gnostici e loro sopravvivenza

Miti di "pienezza": il Paese di Cuccagna, il Mondo alla rovescia, la Fontana di giovinezza, il Sabba

Con l'affermarsi definitivo della cultura egemone razionalista, basata sull'ideologia tutta luminosa del Dio dei filosofi, più affidabile dello stesso Zeus come garante dell'ordine, e con il rifugiarsi del pensiero mitico nell'area della cultura emarginata, non c'è da stupirsi se la grande fioritura mitologica dei primi secoli dell'era volgare sia tutta incentrata attorno al problema del male.

Questo problema non era certo estraneo alla cultura greca ed ellenistica, che avevano identificato il negativo con la caotica materia, nella quale l'anima veniva a trovarsi imprigionata e dalla quale ella doveva liberarsi per tornare a vivere nell'iniziale condizione di pienezza, lontana dalle sofferenze del mondo. Ideale di questa cultura, che sempre più tende a distaccarsi dalla mutevolezza dell'esistenza avvertita come un male, è infatti il recupero di uno stato di quiete e di absolutezza.

Abbiamo già esaminato in quale direzione vada evolvendo il rapporto dell'uomo con il mondo nell'ambito del mito orfico. L'avvento di una grande religione di salvezza quale fu quella cristiana, che dopo un avvio sommerso ma non privo di penetrazione nelle classi dirigenti già nel I secolo, si affermò tra il II e il III secolo per divenire quasi totalizzante nel corso del IV, non poteva aver luogo senza un impatto e un confronto *anche* con questa cultura. Come radicale innovazione del mondo, il Cristianesimo era infat-

ti destinato a entrare in rapporto con ogni forma di cultura che nei confronti del mondo esprimesse un giudizio negativo. Del resto il giudizio negativo sul mondo rappresenta sin dall'inizio una componente, ancorché non quella dominante, del Cristianesimo stesso, quale erede del millenarismo ebraico.¹ Nonostante il buon impegno di molti cristiani nel fondare la Gerusalemme terrena, e il loro ottimismo sulla riuscita, questo mondo risulta infatti pur sempre dominato dal male (cfr. *Giov.*, 16; 18-19).

Il Cristianesimo si presentava agli occhi della cultura ellenistica sotto un duplice aspetto: come messaggio rivoluzionario e come erede della vecchia religione ebraica. I due momenti erano inscindibili per la formazione di una religione, come apparve poi chiaro nel corso della formazione dell'ortodossia. Era infatti indispensabile a quest'ultima ottemperare a due condizioni. La prima era di fondarsi su una normativa morale e precisa, ancorata a divieti e prescrizioni, e questo poteva fondarsi soltanto a partire dalla legge mosaica. la seconda, di stabilire la storicità dell'evento "venuta di Cristo" per evitare che esso perdesse la propria puntualità, dissolvendosi nel pulviscolo delle interpretazioni allegoriche e simboliche: questo poteva realizzarsi soltanto collegando l'evento al compimento delle profezie veterotestamentarie.

La cultura ellenistica non avvertiva questa interiore necessità cui si ispirarono i Padri della Chiesa. Estranea da sempre, anzi ostile, al mitico Jahwè, ai suoi incomprensibili divieti e al suo legame esclusivo con un solo popolo, essa tendeva ad accogliere il messaggio liberatorio di Cristo senza l'ingombro veterotestamentario. A questa cultura che criticava il mondo perché incapace di risolvere il problema individuale del male esistenziale e della salvezza,

¹ Per tutto quanto andiamo affermando sullo Gnosticismo nel presente capitolo, rinviamo allo specifico nostro lavoro più volte citato, anche per tutti i riferimenti bibliografici. È scontato che qui diamo soltanto brevissimi e generalissimi cenni.

non interessava davvero, oltretutto, la fondazione di una qualsivoglia ortodossia.

Esisteva dunque la convinzione che la rivelazione di Cristo fosse venuta a soppiantare la Legge. Su questo rifiuto della Legge, che comporta il disinteresse, o meglio, il rifiuto, di una interpretazione storica del Cristianesimo, si imposta la possibilità di una sua interpretazione mitica.

Tale interpretazione, naturalmente, non poteva essere un'interpretazione qualsiasi: essa doveva tener conto della natura salvifica del messaggio di Cristo, del suo contrasto con il mondo, della persecuzione da lui subita ad opera dei rappresentanti della Legge stessa. Come abbiamo già visto, un'elaborazione mitica del superamento della legge del mondo esisteva già nel mondo greco: esisteva nell'Orfismo e nel suo mito del regno di Dioniso. Esisteva anche il tema antico della prigionia dell'anima nella materia, e quello del suo ritorno alla beatitudine iniziale grazie alla memoria della propria realtà originaria; quest'ultima caratterizzata da uno stato di appagante pienezza simboleggiata dall'androginia.

Nello stesso mondo orfico esisteva quindi, antico o recente che fosse, il mito della scintilla divina imprigionata nella malvagità titanica (cfr. Cap. V) come pure esisteva il mito della reminiscenza salvifica di uno stato originario, espresso nel racconto delle due acque nell'Ade.

Non intendiamo, naturalmente, trattare qui il problema dello Gnosticismo nella sua storia e nelle sue dottrine; neppure in sintesi, perché esuleremmo dal tema che stiamo svolgendo. Se abbiamo introdotto l'argomento, è perché nelle dottrine gnostiche, accanto ad allegorie e ad autentiche personificazioni di concetti con le quali la dottrina stessa viene sviluppata, esiste un nucleo mitico che è poi l'intuizione sulla quale concreta la selva delle speculazioni. Questa intuizione è mitica perché fonda al tempo stesso il processo cosmogonico e antropogonico nell'ambito di un processo che è lecito definire teogonico, in quanto corrisponde a un processo di esplicitazione e catarsi del

divino, al termine del quale il divino stesso subisce un'evoluzione. In questo processo è coinvolto l'uomo, che per la prima volta assume un ruolo (*il ruolo, vorremmo dire*) determinante per l'evoluzione stessa; e lo fa pagando il prezzo del male *cui il divino stesso lo espone*. Il mito gnostico dunque, come ogni mito, fonda la situazione dell'uomo nel cosmo: le dà un senso, come pure dà un senso all'angosciosa presenza del Male.

Il fulcro attorno al quale ruota questo mito è infatti l'esigenza di dare una risposta all'angoscioso problema del Male, la cui presenza in questo mondo (che il Razionalismo vorrebbe rendere progettualmente luminoso) è concreta esperienza esistenziale. Nel modo in cui gli Gnostici affronteranno il problema, si può scorgere un esempio interessante di dialettica tra pensiero mitico e pensiero razionale.

La Grecia classica, posta dinanzi al problema del Male, aveva infatti elaborato la concezione di una tragicità dell'esistere, quella che si rivela per l'appunto in Eschilo e in Sofocle. Questa tragicità è posta in relazione con Dioniso, perché Dioniso è colui che mostra l'evidenza della duplicità. Come abbiamo già visto, agli occhi del Razionalismo nascente questa duplicità, che si rivela appartenere alle stesse figure divine, diviene tuttavia argomento moralistico che nel tempo trasforma il già ideologico e compromissorio Zeus in un Dio dei filosofi, Sommo Bene, tecnicizzando il mito in chiave moralistica. Questo tentativo ideologico di cancellare la realtà del Male -un elemento di critica assai corrosivo per ogni forma di potere- non poteva però cancellarne, ovviamente, l'indiscutibile realtà come esperienza esistenziale. Gli Gnostici, che riprendono le fila del problema a questo punto del suo sviluppo, non possono che riprenderlo a partire dalle conclusioni del Razionalismo.

Come crediamo di aver mostrato nel nostro testo più volte citato, l'analisi gnostica si fonda su un uso ingenuo della razionalità, che essa vuol spingere alle sue estreme conse-

guenze “razionali” ignorando la matrice ideologica del Razionalismo stesso. Il risultato è che lo sviluppo logico cozza contro l’aporia fondamentale di un Dio buono e onnipotente che crea un mondo dove si vive malissimo; aporia alla quale se ne legano infinite altre, a partire da quella di un codice morale che non impedisce ai “giusti” di vivere male, e ai “malvagi” di vivere benissimo. Non a caso gli Gnostici saranno sempre accusati di immoralità per la loro giustificata diffidenza verso le leggi del mondo, civili e morali. Il mito gnostico nasce per l’appunto da qui, dalle aporie del pensiero concettuale che possono essere superate soltanto attraverso l’intuizione mitica: a questo punto, poiché lo sviluppo del dibattito ha superato antiche soluzioni, il risultato non potrà che essere un *nuovo* mito. Un mito che, a nostro avviso, non è soltanto nuovo, ma che è quello che fonda la modernità, un mito tuttora operante in direzione della pretesa di un mondo a misura d’uomo, posto che buona parte del male sociale che l’uomo patisce, sembra originarsi nella copertura metafisica da sempre assicurata a ogni forma di potere, cui manca dunque il metro umano della ragionevolezza nei confronti delle istanze che non vi trovano collocazione.

Per dare un senso al problema del Male, il mito gnostico immagina una sorta di Prologo in Cielo, secondo il principio mitico che vede negli avvenimenti terreni null’altro che il riflesso di processi che maturano nella sfera divina. Il mondo invisibile che è in alto ha, per gli Gnostici, un nome significativo, *Pléroma*, che vuol dire “pienezza”; un mondo di perfezione del quale lo Gnostico si sente cittadino e al quale vuole tornare per godere dell’eterno riposo (*Anápausis*) lontano dai flutti perigliosi dell’esistenza terrena.

In questo mondo perfetto c’è all’inizio un Essere Supremo inattingibile, cui le infinite sette gnostiche danno nomi diversi: più abitualmente egli è il Padre. Il Padre, pensando se stesso, dà origine a una serie di emanazioni (Eoni) che costituiscono, per l’appunto, il *Pléroma*. Con ciò il Padre

trae da se stesso ciò che da sempre è in lui, secondo un ordine gerarchico di emanazioni che possono essere di natura androgina, ovvero coppie di entità connesse, l'una maschile e l'altra femminile. Si sottolinea in tal modo lo stato androgino come situazione originaria.²

In questo mondo apparentemente perfetto v'è tuttavia qualcosa che non funziona: la periferia, invece di subordinarsi al proprio ruolo gerarchico nell'ordine delle emanazioni, tenta di guardare direttamente il Padre (errore dell'Eone *Lógos*, maschile, nel *Trattato tripartito*) ovvero tenta persino d'imitarlo per generare senza compagno. È questo l'errore commesso da *Sophía*, il celebre Eone femmina protagonista di quasi tutti i miti gnostici, ne *L'Apo-crifo di Giovanni*. A volte l'ultimo Eone (femminile) è *Pístis* (Fede) come in *Origine del mondo*, che genera da sé *Sophía*.³ Questa è comunque la prima realtà imperfetta: deriva da *Pístis* ma genera da sé *Enthymía* (Desiderio) e ha quindi la facoltà, come l'anima platonica, di guardare verso l'alto o verso il basso. La storia delle sue peregrinazioni diviene la storia del vagabondaggio dell'anima.

Da questo primo errore, accaduto, è bene ripeterlo ancora, entro il Pléroma, ha inizio il fenomeno cosmogonico che ruota attorno al tema di una "caduta" da parte della sostanza divina nel Nulla circostante. Un Nulla che peraltro non può intendersi se non come un mero giudizio di valore: se la materia è infatti totalmente estranea allo Spirito, essa deve pur avere, allora, una propria *arché* dalla quale emergere. ecco quindi comparire qua e là nei testi gnostici il tema dell'acqua primordiale. Gli elementi "acqua" e "terra" vengono anche sovente citati senza che se ne comprenda l'origine.

² Ricordiamo che i testi gnostici, gli schemi emanatisti, i nomi degli Eoni, sono innumerevoli: qui non forniamo nomi né varianti, perché inutili nell'economia del testo.

³ Per i trattati gnostici qui indicati, vedi *The Nag Hammadi Library in English*, J.M. Robinson Director, Leiden, E.J. Brill, 1977.

Ciò che nasce dall'errore è infatti, sì, un mondo caduco e malvagio, ma un mondo in senso "ideale", in quanto esso non costituisce il mondo materiale in cui noi viviamo, sebbene il suo modello archetipo. Il passaggio da questo a quello è l'opera di un'entità di vario nome, che possiamo chiamare il Demiurgo: arrogante, malvagio e limitato, egli, frutto ultimo dell'errore del Pléroma, si spaccia per Essere Supremo al solo titolo di aver creato questo mondo invivibile, e la sua figura ricalca intenzionalmente quella dell'odiato Jahwè. Può anche accadere che questo Demiurgo sia in seguito capace di pentimento (vedi *Natura degli Arconti*) ma in linea generale egli è semplicemente un malvagio, ed è lui l'autore di quella legge mosaica che si spaccia per divina.

Anche il processo antropogonico parte da un prototipo celeste, l'"Adamo di luce" o *Anthropos* o *Adamas*, che è un'emanazione posta assai in alto nella gerarchia celeste, vale a dire assai vicino al Padre ineffabile. La figura dell'uomo è infatti centrale in tutto il mito, perché lo scopo recondito della sua creazione è porre rimedio all'errore avvenuto nel Pléroma, avviando alla redenzione dalla caducità della materia tutto quel che di spirituale è rimasto imprigionato quaggiù.

La creazione dell'uomo materiale -di quello terreno, della nostra dolorante famiglia- è opera degli Arconti⁴ cui balena la visione del modello divino. Questa creazione, opera di per sé infelice e destinata all'insuccesso, viene aiutata dall'alto con una serie di stratagemmi che non sarebbero comprensibili se non si ricordasse che l'uomo rappresenta la figura centrale nella quale ha luogo la redenzione; un processo al quale l'uomo storico, data la situazione, è evidentemente costretto, ma che, tutto sommato, riguarda sol-

⁴ Con la parola Arconte, che indica il possessore di un generico potere giuridico (specificamente diverso nei tempi e nei luoghi) gli Gnostici indicano le potenze malvagie, incluso il Demiurgo, che governano il nostro mondo. L'uso di questa parola la dice lunga sul rapporto tra gli Gnostici e la normativa sociale.

tanto in primo luogo il Pléroma deficitario. Gli Gnostici non porteranno mai alle estreme conseguenze questa realtà implicita nel loro mito, perché ciò significherebbe inficiare la pretesa di partenza, cioè quella di un Padre assolutamente perfetto. In questo essi sono prigionieri dello schema razionalista, e, dinnanzi alla contraddittorietà dell'esperienza, debbono trasferire il mito altrove: *non nella figura divina, che è "filosofica"*, ma nell'origine del Male.

Il mito antropogonico gnostico è reso più complesso da una sottile speculazione alla quale accenniamo qui soltanto sinteticamente. nel mondo nato dall'errore degli Eoni, archetipo del mondo materiale, resta anche imprigionata, come abbiamo detto, una parte della sostanza spirituale del Pléroma, cui si aggiunge la sostanza "psichica" che nasce dal pentimento di Sophía e che può tendere tanto verso l'alto quanto verso il basso. Al momento della creazione dell'uomo "storico" (cioè noi in carne ed ossa) da questo mondo di pure forme si verranno a creare perciò tre stirpi di uomini: quelli "materiali" o "ilici", irrimediabilmente malvagi e destinati a scomparire nel "nulla" della materia; quelli "spirituali" o "pneumatici", destinati a riportare nel Pléroma la scintilla della sostanza divina in loro rimasta racchiusa dopo la fuoruscita (originaria, o successiva in seguito agli stratagemmi antropogonici di cui sopra); e quelli "psichici" che potranno cadere nella materia o elevarsi ai bordi (ma soltanto ai bordi) del Pléroma, a seconda della propria scelta di vita:

Questa complicazione ha un significato nell'ambito del mito, il cui oggetto è, sì, la concreta esperienza del Male nell'ambito di un sistema di pensiero che a questo Male non sa più conferire realtà da quando ha preso forma il Dio dei filosofi, ma soprattutto l'esperienza del Male come esperienza di un'esistenza delusoria per coloro che fissano il proprio sguardo verso l'alto, verso l'utopia spiritualista.

Qui c'è, evidentemente, il sottofondo storico-sociale di ceti e culture in crisi, in merito al quale non ci tratteniamo; c'è però anche, fortissima, la coscienza dei diritti dell'uto-

pia come meta verso la quale indirizzare i propri sforzi. Se poi gli Gnostici del II e III secolo ne evincono la scelta di un rifiuto del mondo, ciò dipende da specifici contesti storici e sociali; ciò non toglie tuttavia che in altre situazioni il rifiuto del mondo potrà evolvere nel rifiuto di *questo* mondo, che dovrà essere rimodellato secondo l'utopia. Il vaneggiamento di una *élite* rivoluzionaria ha questi lontanissimi antecedenti, che tornano più volte nella storia con risultati sempre assai dolorosi;⁵ esso ha antecedenti nell'incapacità degli Gnostici, esponenti di una cultura emarginata, di sottrarsi all'egemonia razionalista. Da questa dipende infatti un pensiero che, nel tema delle tre stirpi umane, non sa pensare la duplicità del reale, ma persiste nella distinzione normativa, ancorché capovolta di segno.

Il mito gnostico è dunque nel complesso assai torbido, in quanto costituito da costruzioni mitiche sorte a soccorrere aporie della logica concettuale; il suo risultato è il puro antinomismo, con la totale svalutazione del mondo (di *questo* mondo, per i suoi eredi anarco-nihilisti) e il trasferimento della verità altrove. Quanto di mitico vi è in esso, cioè la "nostalgia del Paradiso", assume tuttavia accenti di grande novità.

Se compariamo l'accezione di questa nostalgia con quella presente nel mito esiodeo dell'Età dell'oro, ci accorgiamo infatti che, mentre in quella risuonava un accento esplicitamente reazionario,⁶ in questa si irraggia una forte

⁵ Occorre sempre distinguere il mito -che è un pensiero capace di pensare la duplicità del reale- dal vaneggiamento che nasce, nell'ambito dello stesso Razionalismo, allorché di questo atteggiamento di pensiero si faccia un uso ingenuo, tentando di superarne le aporie.

⁶ Usiamo questo termine nella sua precisa accezione di volontà di ritorno al passato. In questo senso il reazionario è anch'egli un nemico dell'ordine costituito, nel quale vede un male che ha la propria radice nell'evoluzione della società, dei costumi e dell'economia, contro la quale si invoca un ritorno all'ordine precedente. La Johnston, *Vergil's Agricultural Golden Age*, Leiden, E.J. Brill, 1980, che ha studiato la tradizione post-esiodea del mito dell'età aurea, mette in luce il costante rimpianto di un irripetibile passato agricolo: il mondo è in irreversibile

tensione verso il futuro. Il Pléroma è infatti un mero modello ideale ancora da completarsi con il recupero della sostanza spirituale da esso decaduta agli inizi, recupero al cui fine la figura dell'uomo è assolutamente centrale; l'uomo non è quindi il povero e triste zimbello del cupo mito esiodeo.

In questo senso è doveroso affermare che, al di là di tutte le polemiche insorte nei secoli in nome di una teologia razionale prima, di un rinnovato Razionalismo poi,⁷ della normatività etica sempre, lo Gnosticismo, accusato di eterodossia e bandito dalla Chiesa, non ha frainteso l'aspetto liberatorio del messaggio di Cristo.

Questi, nel mito gnostico, appare come una figura spirituale discesa dal Pléroma per volontà del Padre, a risvegliare nell'uomo "pneumatico" il ricordo della propria situazione originaria, con ciò ricalcando il tema della rimmemorazione già presente nel mito orfico delle acque di Mnemosýne. Cristo, come uomo, è una mera apparenza e tale è anche la sua Passione;⁸ egli è infatti venuto a dettare le massime di un sapere esoterico, nel quale si esplicita il mito gnostico della situazione originaria. Questa è caratte-

declino. La grande svolta al mito viene data da Virgilio ed è significativo dell'emergere di una diversa cultura al momento di fondare il nuovo edificio sociale, quello imperiale. Per Virgilio il mito esiodico contrasta con la convinzione di un possibile progresso (ivi, p. 48); la fine dell'età aurea di Esiodo, un'età marcata dall'immobilismo di Kronos, fu benefica in quanto consentì lo sviluppo delle tecniche (ivi, p. 58). Con queste tecniche l'uomo può guadagnare una nuova età aurea (*ibidem*). È tuttavia significativo notare che, tra le caratteristiche dell'età aurea (cibo spontaneo, niente lavoro) permane la struttura esiodica nemica del mutamento: *nell'Età dell'oro non esistevano commerci* (ivi, p. 83). L'ideologia di una società senza mercanti è notoriamente l'ideologia di una società arroccata nell'immobilismo. Ma questo è il mito dell'esistenza garantita senza rischi: l'immobilità è anche il punto d'arrivo dello Gnostico.

⁷ Nel XIX secolo lo Gnosticismo fu considerato anche il prodotto di menti malate.

⁸ Escludiamo lo sterminato capitolo della cristologia gnostica, perché esuleremmo dal tema del mito.

rizzata dalla coesistenza degli opposti: “luce e buio, vita e morte, destra e sinistra sono fratelli. Essi sono inseparabili”; e ancora: “i nomi dati alle cose dal mondo ingannano”. Così recita il *Vangelo di Filippo*⁹ nel quale la situazione originaria è rivissuta nel simbolismo dell’androgina, la cui riconquista passa attraverso il congiungimento dello Gnostico con la propria realtà interiore, il Sé, come si è voluto dire con termine junghiano,¹⁰ rispetto al quale la persona che egli fa vivere nel mondo è “persona” nel senso latino di maschera. Questo mondo è dunque mera apparenza, la “vera” realtà è altrove: in un ritorno purificato alle origini secondo lo schema circolare del tempo mitico.

Va anche aggiunto, per inciso, che il recupero della situazione androgina comporta un’esaltazione del femminile senza paralleli nel mondo classico. Alla discriminazione operata dal Razionalismo, il mito gnostico risponde con il pensiero della totalità: in questo ambiente culturale si esalta dunque la figura di Maria Maddalena quale necessaria compagna spirituale di Cristo. L’ortodosso Tertulliano, un eresologo per verità non troppo aperto al dialogo, inorridiva innanzi al ruolo femminile nell’ambito delle sette gnostiche.¹¹

Il caso più clamoroso è quello di Simon Mago, a detta di Ireneo capostipite degli Gnostici, il quale, nel presentarsi come incarnazione del Padre, si faceva accompagnare da una bella Melena, prostituta reclutata in un bordello di Ti-

⁹ Per il Vangelo di Filippo, cfr. The Nag Hammadi Library, cit.

¹⁰ La psicologia analitica di Jung si struttura sull’elaborazione di una immensa congerie mitologica, nella quale un ruolo determinante è tenuto dai miti gnostici. Jung considerò gli Gnostici quali grandissimi psicologi per aver essi modellato le strutture dei propri miti cosmogonici/antropogonici sulle strutture di processi psichici. In altre parole Jung trova, nel mito gnostico, il modello sul quale esemplare il proprio schema di psiche nelle sue varie componenti e nel suo dinamismo intrinseco.

¹¹ *De præscriptione hæreticorum*, XLI, 5. A Tertulliano fa scandalo anche lo scarso amore degli Gnostici per l’ordine gerarchico, onde essi non si presentano in campo chiaramente irreggimentati (ivi, XLII, 10)

ro, presentata come incarnazione della *Énnoia* o “Pensiero del Padre” rimasta imprigionata nel mondo per opera degli angeli malvagi.¹²

La cosa non deve destare troppa meraviglia, perché è usuale, nei sistemi gnostici, una prima emanazione femminile a partire dal Padre: il femminile, sia esso la Madre o la Chiesa o “Barbelo” fa parte di un originale schema trinitario che può anche unire esplicitamente Padre/Madre/Figlio in un’unica figura iniziale (*Proténnoia Triforme*). Lo schema si ripete se consideriamo l’ambivalente *Sophía* in dialettica con il Pléroma pensato dal Padre e all’origine del nodo cosmogonico/antropogonico. Il femminile gioca qui il ruolo che tutto il pensiero romantico, non soltanto Jung, attribuisce all’archetipo Anima: immagine ambigua, mobilissima e mutevole all’origine del processo creativo.

La “Barbelo” che abbiamo appena nominato, rappresenta a sua volta un altro interessante esempio di Eone femminile. Secondo un’ipotesi avanzata¹³ essa si ricollega infatti al tema luminoso della “acqua di vita”. Nel simbolismo gnostico in effetti, l’acqua sottolinea lo stato embrionale, uterino, di indifferenziazione,¹⁴ e perciò anche l’aspetto oscuro della *phýsis* come acque perigliose dell’oscurità.¹⁵

Tutto questo ritorno del femminile con la sua duplicità, quale simbolismo per esprimere la totalità, sottolinea come meglio non si potrebbe il carattere mitico dell’intuizione gnostica, al di là delle complicate sistemazioni dottrinali con le quali essa viene esposta. La modernità di questa intuizione consiste nel fatto che essa sottintende che l’uomo sia capace di portare con sé il modello utopico di un mondo più “umano”, più a misura di ciò che costituisce

¹² Cfr. Ireneo, *Adversus Hæreses*, I; 23, 2-3.

¹³ G.Mantovani, *Acqua magica e acqua di luce in due testi gnostici*, in *Gnosticisme et monde hellénistique*, Actes du Colloque de Louvain la Neuve, 11-14 Mi, ed. par J. Ries, Y. Janssens, J.M. Sevrin, Louvain la Neuve, 1982.

¹⁴ J. Ménard, *Symboles et Gnose*, in *Rev. des Sciences Rel.*, 49, 1975.

¹⁵ Cfr. la *Parafraresi di Shem*, in *The Nag Hammadi Library*, cit.

l'umanità dell'uomo, il quale, come nota Bachelard,¹⁶ “è una creazione del desiderio”.

Il mito gnostico, attraverso le sue infinite metamorfosi, (il monolitico Ireneo, esasperato, parla di un'idra gnostica che continuamente risorge) ritornerà più volte nella storia: come alcuni autori hanno messo in evidenza, le sue ultime propaggini sono da ricercarsi nei moti del '68,¹⁷ e nel clima della Nuova Gnosi che ha partorito il mito dell'Eone dell'Acquario, il mito di un nuovo Eden in un mondo non più conflittuale, che non conosca più la frustrazione del desiderio.¹⁸

Prima di giungere così vicino a noi, il mito gnostico ha conosciuto tuttavia molte altre emergenze nel mondo bizantino e in quello occidentale. L'ultima grande eresia cristiana imperniata sulla contrapposizione di un Padre buono e di un Demiurgo malvagio -in questo caso lo stesso Satana- è il fenomeno cataro, che fu anch'esso una tensione verso un mondo diverso. Ancora nel XVII-XVIII secolo il mondo ebraico, con una propria peculiarità dottrinale e nell'ambito di un clima messianico, venne percorso da moti antinomici imperniati su una speculazione cabbalista che giungeva a conclusioni sorprendentemente simili a quelle dello Gnosticismo.¹⁹ Anche queste eresie, con i loro miti, s'inserivano nel contesto di una tensione verso una vita più degna.

Il fatto è che il pensiero mitico non è così divaricato dalla prassi come vorrebbe credersi; l'intuizione mitica fonda un ruolo dell'uomo nel mondo e v'è perciò un rapporto

¹⁶ G. Bachelard, *La psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p. 38.

¹⁷ Cfr. J.M. Robinson nell'introduzione al testo citato; ma vedi anche J.P. Culiano, *Gnosticismo e pensiero moderno: Hans Jonas*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1985, che però puntualizza soltanto gli esiti armati anarco-nihilisti.

¹⁸ Cfr. E. Morin et al., *Il ritorno degli astrologi*, Milano, Bompiani, 1972.

¹⁹ Su eresie bizantine, Catarismo, eresie ebraiche e loro rapporti (legami o analogie) con lo Gnosticismo, cfr. *La Gnosi, il volto oscuro della storia*, cit., e relativa bibliografia.

preciso tra questa intuizione e la prassi. Per conseguenza, un mito di caduta e riscatto può prendere aspetti eversivi se l'inflazione spirituale cede il posto a un sogno di pievezza tutta terrena, possibilità che inizia a serpeggiare con la tarda antichità, che si manifesta più volte nel tardo Medioevo, e torna coi moti anarco-nihilisti di questo secolo.

La condanna della materia non è un'invenzione degli Gnostici: essa appartiene già al Razionalismo greco e resta in eredità alla cultura egemone ecclesiastica del Medioevo.²⁰ Lo Gnosticismo, che del Razionalismo è subalterno, non fa che ereditare anch'esso questa condanna. Nella struttura del mito tuttavia, la spiritualità del Pléroma deve confrontarsi col grembo materno delle acque: benché la cosa sia accennata in modo oscuro e soltanto di sfuggita, tutto il mito cosmogonico e antropogonico gnostico non si reggerebbe se non esistessero, coeterne con Pléroma, le acque tenebrose della materia nelle quali può specchiarsi l'immagine archetipica. Non importa, allora, se tale processo viene considerato una "caduta" dallo stato ideale originario. È evidente infatti come anche nello Gnosticismo, nonostante l'inflazione spiritualista, il vero nucleo mitico, oscuro e inspiegato a causa di tale inflazione, ruoti attorno al femminile e alla sua germinalità, anche se questa non occupa più il ruolo centrale che aveva con la Grande Dea.

Il mondo mitico resta sempre il mondo del "femminile" per la stessa scelta ideologica di definire al maschile il mondo luminoso dello Spirito razionalista e discriminante. Precisamente per questa scelta la Grande Dea del rapporto empatico col mondo, soppiantata dall'ideologia dello Zeus olimpico, sopravvive al processo che "demitizza" quest'ultimo in dio filosofico e mantiene intatto il proprio simbolismo e il proprio regno, ancorché sotto la maschera, in era cristiana, di o di Strega. È questa la sua avventura attraverso il folklore, attraverso la cultura di un mondo agrario

²⁰ J. Le Goff, *Il meraviglioso e il quotidiano nell'occidente medievale*, Bari, Laterza, 1983.

già emarginato in epoca ellenistico-romana, represso nell'Alto Medioevo²¹ Di qui la sua figura riemergerà non soltanto con le leggende di cui parleremo nel prossimo capitolo, ma più in generale con i temi mitici caratteristici del folklore.

In questi, il motivo di un mondo primordiale di pienezza da recuperare, resta immune dagli accenti spiritualistici con i quali lo ricopre lo Gnosticismo, ed è ben ancorato alla concretezza sulla quale ha sempre regnato la Grande Dea. I miti afferiscono così a un luogo e a un tempo ubicati in terra, in qualche angolo di questo mondo; la pienezza che vi si realizza è tutta terrena, è una sorta di ritorno all'utero in una situazione che è ideale perché non esiste malattia né penuria né frustrazione; non esiste frattura tra l'onnipotenza del desiderio e la sua fisica soddisfazione. Tutto vi si svolge sotto il segno della magia, sotto il regno di quel segreto che, sin dalla Mesopotamia, è l'attributo esclusivo della Grande Dea; attributo che le è proprio a causa del suo sconcertante potere generativo. La sua è un'autonoma capacità creativa concreta e materiale, ancorata alla natura; una creatività che non riconosce sopra di sé il principio gerarchico del Dio Padre, espressione puramente spirituale, modello archetipo dell'ordine programmato.

Se già il Razionalismo aveva progressivamente emarginato questa facoltà "femminili" non controllabili, perciò percepite come potenzialmente eversive in una cultura razionalista, ciò ancor più avverrà con il trionfo del Cristiane-

²¹ Ivi, p. 8. Le Goff nota la scarsità di materiale folklorico nell'Alto Medioevo; la Chiesa trasforma, occulta e distrugge le testimonianze di una cultura *contro* la quale l'ortodossia si era affermata nel IV-V secolo. Il Cristianesimo era nato come religione cittadina; nella campagna esso dovette lottare contro antichissimi e radicati culti (delle acque, degli alberi, ecc.) e in particolare, in Francia, contro la cultura popolare in genere. Il materiale folklorico emerge rigoglioso soltanto con il XII secolo, allorché esso potrà esprimersi con la voce della piccola aristocrazia in lotta ideologica con l'alta aristocrazia, l'alto clero e la nascente borghesia.

simo, accompagnato dall'abbraccio tra la Chiesa e il Razionalismo. Da questo momento infatti, le facoltà della Dea potranno esser percepite come diaboliche, e la storia della Maga/Strega s'intreccerà con quella del Diavolo.

Questa sistemazione concettuale è anche una sistemazione "spaziale" ed è in perfetta continuità con la cultura del Razionalismo, della quale la Chiesa è ormai erede dopo aver imbrigliato le potenzialità eversive che il Cristianesimo stesso avrebbe potuto assumere nell'ambito della cultura popolare. Già nel mondo greco infatti, la magia era legata a Hekate come divinità infera cui ci si rivolge per evocare i fantasmi; al mondo infero apparteneva la fertilità; da esso anche s'invocava la ricchezza (Pluto è figlio di Hades e Persefone). Il mondo magico era però, come abbiamo visto, già un mondo di emarginazione in Orazio; ora questa emarginazione si completa con il legame tra localizzazione infera e Demonio, che accompagna il rifugiarsi degli antichi temi mitici della Grande Dea nell'ambito del mondo rurale, il mondo emarginato per eccellenza nel Medioevo occidentale.

Nell'Alto Medioevo il mondo contadino diviene, per questa sua prossimità alle forze della natura, un mondo più vicino al demoniaco che non all'umano.²² Il mito si trasferisce dunque nel folklore: i temi mitici vanno ritrovati nel patrimonio dei racconti popolari. Del folklore si è sottoli-

²² J. Le Goff, *Tempo della Chiesa, ecc.*, cit., pp. 99-113. Sulle tesi di Le Goff circa l'"occultamento" del mondo rurale nella cultura a far tempo dal V secolo, vedi però A. Giardina, *Società romana e Impero Tardo Antico*, Bari, Laterza, 1986, vol. I, p. 33, le relative note e la bibliografia citata. Il problema storico è molto complesso e non può riguardare questo testo; esso concerne quantomeno: 1) la trasformazione economica e sociale dell'occidente del IV-V secolo; 2) l'opera della Chiesa nella società rurale, contemporaneamente e dopo il suo riassetto in questo periodo, tramite la dialettica di acculturazione/demonizzazione; 3) il lento emergere della società rurale nel corso del Medioevo, e il venire alla luce della sua cultura con la rivoluzione economica della fine del millennio.

neato il carattere di conservazione della cultura antica,²³ ma non per questo esso deve considerarsi un fenomeno d'inerzia. Al contrario, le creazioni del folklore rielaborano in modo nuovo le intuizioni del mito dando vita a creazioni originali, espressioni d'una cultura che approderà alla forma "dotta" tra il XII e il XIV secolo.²⁴ Le Goff²⁵ ha notato il carattere antiumanistico della cultura folklorica: il suo universo è un universo animalista popolato di mostri. Questa importanza dell'animale nei racconti folklorici, specialmente in connessione con i miti del Paradiso ove uomini e animali parlano lo stesso linguaggio e compiono le stesse azioni, è sottolineato anche da Cocchiara.²⁶

Ora, questo è un tratto tipico dell'antica mitologia "mediterranea", di quel mondo cioè tutto permeato dal Sacro ove il divino si palesava abitualmente in aspetto teriomorfo; ed è un tratto tipico rispetto alla cultura ebraico-cristiana fondata sul rapporto gerarchico tra gli animali e l'uomo, gerarchia che ben s'inserisce nella visione normativa del Razionalismo.

Nel folklore assistiamo a nuove creazioni sulla base di antichi temi mitici proprio perché il pensiero mitico è un pensiero vivo, in continua evoluzione per nuovi apporti culturali come il pensiero razionale, e, per di più, mai disconnesso dalla prassi, alla cui comprensione si rivolge fornendole senso. In particolare, una componente del tutto nuova, assente dalla cultura precristiana e che contribuisce all'originalità delle elaborazioni, è stata segnalata nella confluenza del Millenarismo entro i vecchi schemi miti-

²³ G. Cocchiara, *Il Paese di Cuccagna*, Torino, Boringhieri, 1980, p. 10. Il mondo rurale conserva tuttora calendari, pratiche e credenze che sono in continuità con il più antico pensiero mitico: cfr. J. Bonnet, *La terre des femmes et ses magies*, Paris, Laffont, 1988.

²⁴ J. Le Goff, *Il meraviglioso*, ecc. cit., pp. 16-23, dove l'Autore elabora una tassonomia del meraviglioso.

²⁵ Ivi, p. 13.

²⁶ G. Cocchiara, *Il mondo alla rovescia*, Torino, Boringhieri, 1981, pp. 29-31.

ci.²⁷ Il Millenarismo, che il Cristianesimo delle origini eredita dal Giudaismo e che resta a far parte del Cristianesimo popolare, è l'utopia di un millennio egualitario, di un millennio nel quale i Giusti saranno reintegrati *in terra* nei propri diritti; di un millennio paradisiaco senza più sofferenze né miseria, né frustrazioni del desiderio.

Il mito della pienezza compare così nel folklore in una sua accezione del tutto originale, che si discosta dai suoi antecedenti classici più noti (anche se in realtà presente, a livello popolare, anche in quello greco): appare cioè come Paese di Cuccagna. Questa creazione che vede la luce con certezza nel XIII secolo, è considerata dal Le Goff come il mito di un Paradiso terrestre che appartiene al passato; se si cerca di ritrovarlo “in un *millennium* utopico ciò non è in vista di un orizzonte futuro, ma in quanto ritorno all'indietro”.²⁸ Questo giudizio, come quello ad esso conseguente di vedere nel meraviglioso una *resistenza* all'ideologia ufficiale del Cristianesimo, ci sembra tuttavia riduttivo. Esso trascura quanto di propulsivo esiste nel passato utopico: a ben vedere i moti rivoluzionari traggono usualmente alimento ideologico non tanto da una proiezione verso il futuro, quanto dalla tensione alla restaurazione di un passato utopico: il diritto proclamato sotto la spinta di cambiamenti in atto non ha altro luogo in cui fondarsi, in cui trovare precedenti. Nota quindi giustamente Delpech²⁹ che non soltanto l'età aurea può collocarsi indifferentemente in un passato mitico, in un avvenire remoto, o in un'utopia esotica; ma che per giunta in essa la natura, non ancora divenuta cultura, “produce spontaneamente la controparte anticipata dei beni che porterà la civiltà; stato negativo e gratificante che è al tempo stesso la garanzia e la prefigurazione inversa del prossimo avvento di questi beni”.

²⁷ Cfr. F. Delpech, *Aspects des Pays de Cocagne*, in *L'image du monde renversé*, Paris, Vrin, 1979.

²⁸ *Il meraviglioso*, ecc., cit.

²⁹ Cit., p. 46.

In altre parole, se è vero come noi riteniamo, che il Paese di Cuccagna con tutte le sue implicazioni e sottintesi, sia il mito fondamentale del mondo rurale la cui cultura emerge dopo il X secolo, per affermarsi a livello letterario e dotto nei secoli di gestazione della modernità, allora c'è da domandarsi quanto questo mito abbia concorso al sogno dell'avventura tecnologica quale strumento per la realizzazione d'una società opulenta, e perciò sempre più affrancata dal peso d'un lavoro non libero, dalla fatica, dalla fame, dalla malattia, e forse dalla stessa morte. Ci si potrebbe domandare persino quanto di quel mito sussiste ancora nella critica all'attuale società affluente, che ha liberato sì, l'uomo dalla penuria, ma a patto di chiuderlo, contrariamente alle aspettative, in un nuovo ciclo di lavoro non libero, indispensabile per mantenere in moto il meccanismo scatenato.

Il Paese di Cuccagna³⁰ è un luogo di delizie alimentari, ma non soltanto alimentari; il Boccaccia, precocissima testimonianza a livello letterario, ne fa cenno come Paese di Bengodi. Tutto, in Cuccagna, è commestibile, ed è a disposizione di tutti, perché la natura produce spontaneamente i suoi frutti con abbondanza spropositata. I cibi, anzi, sono prodotti già cucinati, e la sola fatica da compiere è quella d'inghiottirli: a volte non si deve neppure raccogliarli, perché piovono dal cielo. Questo automatismo che elimina ogni forma, ancorché minima, di lavoro, è un tema ricorrente: la pentola bolle da sola, l'uva fa da sola il vino, i fagiani basta chiamarli e corrono in bocca già cotti; se tutto questo non bastasse, c'è la manna che piove direttamente in bocca. Il paesaggio stesso è alimentare: i fiumi sono di moscatello o di malvasia, i muri sono di parmigiano imbiancati con la ricotta, anche prigionie e inferriate sono commestibili. Anche in Cuccagna infatti esistono pene

³⁰ Dal francese *cocagne* o *cocaigne*, termine che appare nel XII secolo e che deriva forse dall'olandese, con riferimento a una chicca zuccherina (cfr. Battaglia, cit., vol. III). Per quanto segue, cfr. Cocchiara, *Il paese di Cuccagna*, cit.

e prigionieri, ma burlesche, comminate agli sciocchi che pretendono di lavorare e sono puniti con spropositati pranzi forzati. Cuccagna è un immenso alveo materno, accoglie tutti i falliti e i disgraziati di questo mondo, ed è la stessa abbondanza a farne un luogo di eguali. Le distinzioni basate sull'abbigliamento sono impossibili: tutti possono vestirsi con i panni più sfarzosi, che vi si trovano in quantità inesauribile. A Cuccagna la polemica con la normativa della cultura egemone è palese: non soltanto si puniscono gli incorreggibili lavoratori, ma vi sono rigorosamente banditi i virtuosi. L'amore è libero: bellissime fanciulle non attendono ad altro che a far l'amore con tutti per tutto il giorno, e non v'è contesa tra gli uomini per il loro possesso.

Cocchiara (cit., p. 176 sgg.) ha condotto un rapido raffronto generale con i miti antichi dell'Età dell'oro e delle Isole dei Beati (cfr. Cap. VI) per tracciare la linea di continuità di questo tema mitico che ha, tra l'altro, una vasta diffusione areale, come mettono in luce i dati etnologici. Delpech tuttavia (cit., p. 37) è ben attento alle differenze di tono. Nonostante l'intrecciarsi di temi comuni tra i miti di Cuccagna e dell'Isola dei Beati, come immortalità ed eterna giovinezza che sono di entrambi, pone l'accento sulla differenza radicale che intercorre tra il severo idealismo del mito classico e la materialità del Paese di Cuccagna. I precedenti peraltro non mancano nello stesso mondo ellenistico-romano, e vanno ricercati nella letteratura satirica, ricca di umori popolari che sono ben avvertiti sulla natura ideologica del mito dotto; Cocchiara cita frammenti di Metagene e di Ferecrate nei quali sono presenti temi tipici del Paese di Cuccagna, associati, in Ferecrate, con la localizzazione infera. Una trattazione simile, anche se volutamente più vicina al mito aulico, si trova nell'Isola dei Beati descritta da Luciano.³¹

³¹ *Vera istoria*, II, 12-15. Per l'esistenza di una visione alimentare del Regno dei Beati nella commedia greca vedi tutti i frammenti citati da

In comune con l'Isola dei Beati e col più generale tema del Paradiso terrestre che domina, come vedremo in seguito, il leggendario medievale, il Paese di Cuccagna ha localizzazione situata in uno spazio lontano, indefinito e di arduo accesso. V. Propp³² ha messo in luce l'importanza, nel leggendario medievale, del viaggio verso l'ignoto, oltre l'acqua o attraverso la foresta, in direzione di un luogo arduo a raggiungersi: sotto l'acqua, sottoterra, oltre i monti. Questo luogo, connesso con il Regno del Sole, lo è anche con l'oro, ed è un vero Aldilà³³ dalla spazialità onirico-fantastica: può anche esser vicinissimo, accessibile da un punto interdetto della casa³⁴ che rivela improvvisamente il proprio carattere luminoso, secondo una logica onirica. Accedervi comporta prove ardue, come il passaggio tra montagne mobili pronte a richiudersi.³⁵ L'accesso al Paese di Cuccagna è di questo tipo,³⁶ e mostra le sue strette connessioni con il luogo "altro" per eccellenza, che i vivi pos-

Ateneo, *Deipnosophistae*, VI; vi si trovano i frammenti citati da Cocchiara: Ferecrate, *Minatori*, in 268e-269c; Mutagene, *Thuriopersi*, in 269f-270a.

³² V.J. Propp, *Le radici storiche dei racconti di fate*, Torino, Boringhieri, 1972, p. 447 sgg. Vedi anche le pp. 321 sgg. e 83 sgg.

³³ Ivi, p. 96. Sui viaggi avventurosi verso il Paradiso come tema fiabesco, e sul Paese di Cuccagna come variante dello stesso tema, vedi A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni del Medioevo*, Milano, Mondadori, 1984. Il più famoso viaggio verso le Isole del Paradiso (all'estremo occidente, come, a volte, anche il Paese di Cuccagna) è la *Navigatio Sancti Brandani*, un racconto fantastico che risale all'VIII-X secolo, grandemente diffuso in Europa in varie versioni nelle quali appaiono temi tradizionali, anche alimentari. Sulla sua più antica versione latina, cfr. *Navigatio Sancti Brandanti Abbatis*, ed. C. Selmer, Notre Dame Un. Press, 1959.

³⁴ V.J. Propp, cit., p. 228.

³⁵ Ivi, p. 459. Il tema delle montagne semoventi è antichissimo: è quello delle Isole Symplegadi attraverso le quali deve passare la nave degli Argonauti per giungere nella Colchide, uno dei luoghi dei Beati e del Sole, l'Aiaia dell'estremo Est. Cfr. *Odissea*, XII, 61; *Argonautiche*, II, 528 sgg.; *Argonautiche orfiche*, 680 sgg.

³⁶ Delpech, cit., p. 36 e 39.

sono raggiungere soltanto eccezionalmente e che è giustamente, in quanto infero, la radice di ogni ricchezza.

Cocchiara³⁷ ha sottolineato la fusione di uomo, natura e animali nel Paese di Cuccagna. Questo motivo richiama in modo evidente tanto l'iniziale stato edenico -ricordiamo Enkidu- quanto l'antico substrato mitologico di una natura tutta comunicante, ove il Sacro appare in forma animale e vegetale. Il lontano luogo paradisiaco, cioè dei trapassati, mostra costantemente questa caratteristica teriomorfa.³⁸

Le strette analogie tra il tema mitico dell'Isola dei Beati e quello del Paese di Cuccagna non debbono però far dimenticare le radicali differenze che fanno di quest'ultimo un altro mito. Come ha sottolineato Delpech,³⁹ interviene qui l'influenza del Millenarismo, un fatto nuovo seguito all'avvento del Cristianesimo, con la sua utopia egualitaria e l'antica prospettiva di un Millennio di felicità terrena.⁴⁰

Delpech, nel ricostruire le similitudini tra i comportamenti dei gruppi minoritari e contestatori dell'antichità e i temi antinomici evocati dal Paese di Cuccagna, sottolinea ciò che peraltro emerge anche dal materiale prodotto da

³⁷ Cit., p. 173.

³⁸ V.J. Propp, cit., p. 456.

³⁹ Cit., p. 37 e 39.

⁴⁰ Cfr. G. C. Benelli, *La Gnosi, ecc.*, cit, Cap. 3-3. L'origine dell'attesa di un millennio di prosperità e di giustizia in terra è giudaica ed entra a far parte del Cristianesimo delle origini, dove ha autorevoli paladini in Papia e Ireneo. Condannato a Efeso nel 431, il Millenarismo resta una costante dell'utopia medievale, tutta terrena, che accompagna l'emergere della cultura emarginata, sino alla sconfitta dei moti contadini al termine di un ciclo di sviluppo iniziato nel X secolo e chiuso con la formazione degli Stati assoluti. Sue tragiche manifestazioni furono il moto Taborita, in particolare la setta degli Adamiti; la repubblica anabattista di Münster e la rivolta contadina del Bundschuh, capeggiata da Müntzer. Il Paradiso stesso può venire inteso come luogo di soddisfazione tutto terreno: cfr. la *Manifestatio Hæresis Albigensium* di Durand de la Huesca, riportata in A. Donaine, *Durand de la Huesca et la polémique anti-cathare*, in Arch. Fratrum Prædic., XXIX, 1959. Sui legami tra Millenarismo e Paese di Cuccagna, vedi anche J. Delumeau, *La peur en occident*, Paris, Fayard, 1978, p. 267.

Cocchiara, cioè la stretta convergenza -si potrebbe dire l'identità- del motivo mitico del Paese di Cuccagna e di quello del Mondo alla rovescia. È presente infatti in entrambi i casi la tensione verso un tempo puramente sognato di confusione e d'abbondanza, quello cioè che da sempre è posto sotto il Regno di Kronos, sia come Carnevale, sia come Età dell'oro. Nel Carnevale, com'è noto, sono abolite le distinzioni sociali ed è concessa ogni licenza; esso è posto per l'appunto, come l'Età dell'oro, sotto il segno di Kronos/Saturno, discendendo in linea diretta dagli antichi Saturnalia.

Se la cultura razionalista, con le sue delimitazioni normative, si è sempre adoperata per ridurre al minimo lo spazio dal quale il chaos potesse erompere, la sua contestazione nel paese utopico di Cuccagna comporta anche il ribaltamento dei valori del Mondo alla rovescia. Il dissidio tra le due culture è radicale: agli occhi del Razionalismo della Chiesa il Paradiso terrestre sognato nei termini della materialità è da sempre la radice della sovversione, l'inquietante regno di Satana, come mostra Delumeau analizzando il *Giardino delle delizie* di Bosch.⁴¹

Siamo dunque in presenza di un antichissimo complesso simbolico ove il chaos è l'abbondanza, i temi della fertilità e della ricchezza e quelli inferi s'intrecciano nella duplicità di ogni simbolismo verso un passato/futuro utopico, che ha il proprio archetipo non soltanto nel Tempo di Kronos -Kronos ha un suo ruolo non soltanto nella dialettica con Zeus, vale a dire all'interno dell'ideologia olimpica- ma principalmente nell'eterna immagine della Grande Madre. Dietro il Paese di Cuccagna o dietro il capovolgimento dell'ordine (il capovolgimento dello stato abituale di una figura o di un oggetto è antico simbolo di morte; il Mondo dei morti egiziano è eguale a quello dei vivi capovolto⁴²) c'è il simbolismo di uno stato eterno al tempo stesso beato

⁴¹ J. Delumeau, cit., pp. 309-310.

⁴² G. Cocchiara, *Il mondo alla rovescia*, cit., p. 257.

e mortuario; c'è l'utero accogliente, nutritivo, egualitario e sepolcrale della Grande Madre, eterna alternativa utopica al dolore della storia, eterno oggetto del desiderio. Questo regno incantato, onirico, immensamente lontano e vicinissimo, che è un autentico Aldilà, equivale dunque al mondo delle Fate, sul quale regna infatti, come ha mostrato Propp,⁴³ colei che ha tutti i connotati della Grande Dea demonizzata da secoli di Razionalismo, cristiano e non. Ci riferiamo alla Strega che, come vedremo meglio in seguito, altro non è che il risvolto della Fata, secondo la più volte ricordata duplicità della dea, ora esaltata e scissa più che mai dal Razionalismo egemone.

Nel mondo alla rovescia gli animali parlano, agiscono, prendono l'iniziativa sull'uomo (come le lepri che catturano e condannano il cacciatore) divengono luogo d'espressione del Sacro.⁴⁴ Essi hanno un ruolo relevantissimo e configurano lo stesso mondo privo di normativa razionalista che caratterizza il Paese di Cuccagna, un mondo dai contorni sfuggenti come quello della Grande Dea, ove umano, animale e vegetale, appaiono vivere della stessa vita. Divenuto, come il Paese di Cuccagna, tema colto di una letteratura che si protrae nei secoli, il Mondo alla rovescia è portatore della stessa tensione millenaristica; i suoi ribaltamenti divengono sovente ideologicamente mirati ma, sotto questo profilo, non possono rientrare nel nostro interesse. Interessa viceversa sottolineare che è proprio un antichissimo substrato immaginario, che vediamo presente nella stessa cultura egiziana, a rivelarsi veicolo sempre vivo della tensione verso un mondo utopico: la constatazione

⁴³ Cit. pp. 83-178. In particolare vedi a p. 122 la Maga come "Signora degli animali" antico e fondamentale attributo della Grande Dea. La Strega esaminata da Propp ha dimora nella foresta, ma la foresta equivale all'insularità come luogo sacro e interno, ombelico del mondo: cfr. G. Durand, *Le strutture antropologiche dell'immaginario*, Bari, Dedalo, 1972, p. 47.

⁴⁴ G. Cocchiara, *Il mondo alla rovescia*, cit., p. 197.

dell'ambiguità emerge nelle crisi di certezza dell'ideologia normativa.

Il Paese di Cuccagna, accezione realistica del Paradiso terrestre, ha, come questo e come i mitici "paradisi", cioè i giardini dell'oriente, un rapporto preciso con le virtù rigeneratrici dell'acqua. Il culto delle acque, che ha un ruolo centrale nel panorama mitologico sin dalla più alta antichità, era sempre rimasto vivo nell'occidente, nonostante la dura lotta che aveva ingaggiato contro di esso il Cristianesimo.⁴⁵ Tale culto trova espressione anche nel mito dell'immortalità con riferimento alle Hesperidi, le favolose isole dell'estremo occidente ove le Ninfe omonime, una delle quali aveva il nome inequivocabile di Arethusa, trascorrevano il loro tempo presso l'albero dalle mele d'oro, frutti d'immortalità.

In quel giardino si trovavano le fonti dell'ambrosia che, come dice il nome, era bevanda che conferiva l'immortalità. Acqua e albero, in questo senso, sono sempre legati, nei miti come nei culti della natura: Avallon, l'isola dell'eterna giovinezza cara a Morgana, è l'isola delle mele (e una mela magica porterà la Fata a Condlé, il protagonista di un leggendario viaggio nel Paese delle Fate, come pegno del Paradiso terrestre); nella mitologia germanica, ai piedi dell'albero cosmico Yggdrasill, sgorga la Fonte della Sapienza custodita dalle Norne. Tanto Yggdrasill quanto l'albero dalle mele d'oro erano custoditi anche da un gran

⁴⁵ Cfr. G. Vaillat, *Le culte des sources dans la Gaule antique* Paris, Leroux, 1932; De Vries, *La religion des Celtes*, Paris, Payot, 1963, p. 123 sgg. Le lotte senza quartiere del Cristianesimo contro il paganesimo e i culti della natura, il cui ricordo è evidente nella Vita di S. Martino scritta da Sulpicio Severo, si accanirono sin dall'inizio contro il culto delle acque: cfr. J. Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court* Oxford, Clarendon Press, 1975, p. 157 sgg. Questi antichi culti rimasero tuttavia vitali entro il Cristianesimo stesso, associati non più a Ninfe o Dee, ma alla Madonna: cfr. Durand, cit., p. 229. Il più grande culto moderno delle virtù miracolose delle acque è notoriamente quello di Lourdes, ove l'origine del miracoloso cristiano è centrata sulla figura della Madonna che vi apparve.

serpente, l'animale acquatico e conio simbolo di eterno rinnovamento, lo stesso che troviamo già nella leggenda di Gilgamesh e dell'erba di giovinezza.

Abbiamo già parlato dei simulacri della Grande Dea che venivano periodicamente immersi nelle acque, ove essi rinnovavano la propria forza magica; l'acqua di vita, di cui si parla nelle leggende medievali e che esiste nel Paese di Cuccagna, ha lo stesso ruolo. I malati cui viene somministrata guariscono, i morti resuscitano e gli anziani tornano giovani; la si può bere o immergersi, ciò è indifferente, è soltanto una variante della narrazione. Essa è però assai difficile da raggiungere: come il Paese di Cuccagna o i Paradisi terrestri cui si associa facendo capo allo stesso mito di eterna salute e di felicità. È necessario intraprendere avventurosi viaggi per poterla trovare, viaggi al limite del mondo, oltre un confine che può essere magicamente vicino ma anche materialmente lontano, come l'India. Secondo la leggenda narrata da ps. Callisthene,⁴⁶ Alessandro Magno l'avrebbe trovata ai confini estremi del mondo, dov'è l'ingresso al Regno dei Beati; un altro luogo dove la si può rinvenire è il palazzo del fantastico Prete Gianni.⁴⁷ Siamo, come si vede, nell'ambito di un Oriente remoto e fantastico, perfetto equivalente del fantastico Occidente nei miti greci delle Isole del Sole: l'isola di Aia era infatti tanto all'estremo Est quanto all'estremo Ovest, oltre, cioè, lo spazio geografico.

⁴⁶ Ps. Callisthenes, II, 41, in *Ariani Anabasis, ecc., ps. Callisthenis Historia fabulosa, ecc., adiecit Carolus Müller*, Paris, Firmin Didot, 1877. In Theopompo (cfr. *Hellenica Oxyrinchia*, Oxford, Clarendon Press, s.d., fr. 74 a) si parla di un luogo beato ove si mangiano frutti di giovinezza.

⁴⁷ Graf, cit., p. 71. Il Prete Gianni è una figura dell'immaginario medievale, re cristiano il cui regno è ubicato in un lontano e favoloso oriente. Di lui si parlò molto in occasione delle Crociate come imminente aiuto contro i Musulmani. Celebre l'apocrifo indirizzato a Manuali I Comneno, tradotto per Federico Barbarossa, nel quale si descrivono le meraviglie della corte del Prete Gianni.

Il viaggio verso la fonte di quest'acqua miracolosa e la conquista di essa, comportano una serie di temi simbolici significativi, ricorrenti nelle leggende.

Innanzitutto il "viaggio" conduce verso un luogo lontano, imprecisabile, che tuttavia viene silenziosamente accennato da presagi carichi di simbolismo. Coloro che danno la strada sono apparizioni di un mondo "altro" cui è importante dare ascolto: il vecchio solitario, la vecchia che vive nella capanna nel cuore della foresta, il nano, il gigante, animali parlanti. È necessario porsi con loro in rapporto di simpatia e dimenticare le distinzioni sociali: il principe che insulta il nano fallisce la propria impresa. Di solito questa riesce infatti al meno favorito dei concorrenti: il più giovane, o colui che appare fisicamente o intellettualmente svantaggiato. Le prove non mancano, e hanno palese significato iniziatico. Il percorso prevede infatti la scalata di montagne altissime o il traghetto di fiumi custoditi da feroci guardiani, l'attraversamento di foreste, e così via. Il superamento di queste prove deve avere una qualche influenza sulle virtù dell'acqua: può infatti accadere che essa venga rubata allo scopritore sulla via del ritorno, ma in tal caso non sempre produce il suo effetto.

La fontana da cui sgorga l'acqua di vita è abitualmente legata a un castello fatato e a giardini fioriti. Accanto ad essa siede una fanciulla meravigliosa, oppure ella vi si bagna. L'acqua può anche sgorgare dalle mani della fanciulla stessa. Tra la fanciulla e l'avventuroso giovane v'è facilmente una storia d'amore, nella quale lei si rivela appartenente a un mondo "altro" ed è dotata di poteri magici. A volte la principessa è una figura di bella addormentata in un castello solitario, binomio del quale Durand ha messo in luce il simbolismo funerario.⁴⁸ Nei luoghi fatati l'oro abbonda: la fontana può essere d'oro, e d'oro sembra l'acqua che ne zampilla; lo stesso castello in cui dorme la fanciulla e sgorga l'acqua può essere d'oro. Abbiamo già

⁴⁸ Durand, cit., p. 240.

visto che Propp⁴⁹ riconnette l'oro con il regno solare e l'Aldilà; una conferma viene anche dalla presenza di animali parlanti. Il viaggio dell'eroe si configura così come la trasgressione di un vivo nel Regno dei morti,⁵⁰ e ciò fa comprendere le tremende difficoltà del viaggio verso il regno dell'acqua di vita. Questo regno è guardato da animali temibilissimi: leoni, serpenti o draghi. Il serpente (o drago) è il custode acquatico e funerario per eccellenza,⁵¹ ed è perciò abitualmente associato alla custodia della fonte miracolosa, che può essere in una caverna o in cima a un monte.

Il substrato mitico di queste leggende è chiaro: ci troviamo nel mondo della Grande Dea con tutti i suoi attributi. Innanzitutto la fertilità: l'acqua di vita sgorga dalle mani della fanciulla nel cui regno crescono frutteti meravigliosi; tutto vi è ricchezza, e vive di una vita eterna. La Grande Dea tutti soccorre, tutto concede, soddisfa il desiderio conferendo una situazione di pienezza senza decadimento. Si guarisce dai mali, si ringiovanisce, si resta giovani per l'eternità. Il simbolismo acquatico è completato da quello tellurico:⁵² le ricchezze e il mondo infero, due attributi da sempre associati e da sempre pertinenza della Grande Dea.

Questo mondo della Grande Dea, che vediamo così sopravvivere intatto nel meraviglioso medievale, costituisce un esempio rilevante di rinnovamento nella continuità. Se infatti risulta assai produttiva la ricerca, sotto le favole e le leggende del folklore medievale, di trasparenti simbolismi e di temi che si perdono nella più alta antichità, e che fanno comunque parte del patrimonio mitologico greco, è

⁴⁹ V.J. Propp, cit., pp. 452-454; 466-470.

⁵⁰ Ivi, p. 317.

⁵¹ Ivi, p. 447.

⁵² Durand, cit., p. 230, ribadisce la costante oscillazione dei due elementi, acquatico e tellurico, nel fluire della Grande Dea. Questa doppia valenza, che abbiamo notato in tutta la mitologia esaminata, è ben riassunta da Tethýs, considerata alternativamente come divinità delle acque ma anche "la Terra" (cfr. Rudhardt, *Le Thème de l'eau, ecc.*, cit., p. 59)

d'altra parte innegabile che il contenuto di queste favole e leggende riveli accenti del tutto nuovi. In esse, come rileva il Cocchiara "l'uomo...esprime...il desiderio di un'esistenza umana quale egli vorrebbe che fosse".⁵³ I termini di questa espressione possono essere, come afferma Cocchiara a proposito del Paese di Cuccagna "polemici o paradisiaci";⁵⁴ ma possono anche essere quelli di una fede tanto ingenua quanto ostinata nella possibilità di un mondo diverso qui, in terra: un mondo che, come abbiamo più volte rilevato e non ci stancheremo di rilevare, è tutto all'insegna della Grande Dea.

Si assiste quindi a una potente continuità del pensiero mitico che, contrariamente allo sclerotizzato Razionalismo egemone, si mostra capace di elaborare nuove intuizioni, nuove ipotesi sul senso dell'esistenza, sul modo di essere in rapporto col mondo. Le utopie che balenano nel meraviglioso medievale esprimono infatti un simbolismo che affonda le proprie radici negli strati più remoti dell'esperienza, potenzialità eversive nei confronti di gerarchie di valori consolidate nell'ideologia razionalista. Nel meraviglioso risulta regolarmente azzerata la gerarchia del mondo: le vittorie dell'eroe non dipendono mai dal suo ruolo sociale. Il difforme, ciò che esce dalla "norma" (nani, giganti, e così via) lungi dall'essere condannato al nulla che esso rappresenta per l'ordine razionale, costituisce il luogo ove si rivelano verità impreviste. Gli animali -eterna metafora della subalternità- parlano e agiscono come gli uomini, e insegnano loro la conoscenza di realtà nascoste. Infine, il regime di abbondanza e l'elargizione spontanea di essa, scardinano del tutto la dipendenza dell'individuo dai vincoli e dalle costrizioni della società: se viene meno il lavoro, perdono senso le strutture edificate sui rapporti di produzione.

⁵³ *Il Paese di Cuccagna*, cit., p. 187.

⁵⁴ *Ibidem*.

Il luogo mitico nel quale tuttavia si rivelò maggiormente il conflitto tra il folklore e il Razionalismo della cultura egemone, è costituito dall'intricato fenomeno della stregoneria. Su questo fenomeno storico esiste una vastissima letteratura alla quale rinviamo, perché esso deve essere affrontato con molteplici approcci che non riguardano queste brevi note. Di esso vanno infatti considerati tutti quegli spetti sociali ed economici che fanno della persecuzione delle Streghe il capitolo forse più drammatico, certamente più appariscente, dello scontro ideologico tra classe dirigente e ceti subalterni all'uscita del Medioevo.

Il Medioevo ha conosciuto infatti la lunga marcia di questi ultimi verso una progressiva affermazione, fenomeno che prende un definitivo slancio con i grandi mutamenti economico-sociali iniziati nel X secolo. Questo rivolgimento conosce poi un progressivo rallentamento a partire dal XIII-XIV secolo, e un definitivo e sanguinoso arresto con l'affermarsi degli Stati assoluti, che si completa nel XVI secolo e conosce la propria apoteosi nel secolo successivo. La persecuzione delle Streghe è un fenomeno che può datarsi per l'appunto con il primo rallentamento di questo sviluppo sociale, che conosce il proprio apogeo tra la metà del XVI e la metà del XVII secolo, nel corso di quello che è stato definito un "secolo di ferro".⁵⁵ J. Delumeau (cit.) lo ha trattato in relazione alla grande paura che percorse la classe dirigente dell'occidente, alle prese con il disgregarsi dell'antico mondo rurale e il suo riversarsi sulle città come un'onda di piena di miseria e di vagabondaggio. Sotto questo profilo, egli ritiene che nelle operazioni magiche attribuite alle Streghe, sia da intravedersi non soltanto l'espressione dell'immaginario popolare, ma anche l'immaginario della cultura razionalista che vive il diverso da sé come oscura minaccia, e proietta in esso i fantasmi

⁵⁵ Per un quadro storico sul Medioevo cfr. R. Dossier, *Le Moyen Âge*, Paris, Colin, 1982, 3 voll.; per il periodo 1550-1650 cfr. H. Kamen, *Il secolo di ferro*, Bari, Laterza, 1975.

che costituiscono l'altro volto della luminosa positività normativa.

Per ciò che riguarda il nostro tema dobbiamo quindi essenzialmente accertare gli elementi di pensiero mitico presenti all'interno del fenomeno della stregoneria, elementi che sono stati ampiamente indagati come persistenza dell'antica mitologia nel mondo rurale.⁵⁶ Ciò che c'interessa mettere in luce, è che il demoniaco testimoniato dal vasto materiale tramandatoci dalla cultura egemone non è che l'interpretazione che questa dà alla "diversità" della cultura emarginata, rurale: una diversità che deriva dal permanere di un pensiero mitico accentrato attorno al problema della fertilità. Un pensiero quindi strettamente ancorato ai problemi fondamentali della quotidianità: il cibo, il sesso, la morte, la fatica del lavoro, l'incertezza della sopravvivenza, il costante raffronto con le forze della natura.

Il vastissimo e composito stuolo di personaggi che anima questa mitologia viene identificato dalla cultura egemone con l'orrore cupo del Diavolo, con il Male assoluto, con una totale alterità concepibile soltanto nella logica normativa del Razionalismo: questa figura viene poi imposta ideologicamente facendo leva sul dislivello socio-culturale.

Non va infatti dimenticato che il Medioevo, visto con gli occhi del Razionalismo egemone rappresentato ora dalla Chiesa e dall'alta aristocrazia, è un lunghissimo sforzo di acculturazione del mondo rurale entro l'ideologia di una società gerarchica, nella quale la produzione di beni materiali è posta al servizio di fini eteronomi. Questo sforzo assume poi gli aspetti di una vera lotta per la sopravvivenza allorché, nel XVI-XVII secolo, masse rurali ridotte al vagabondaggio prenderanno letteralmente d'assedio le città: è questa infatti l'epoca classica della caccia alle Streghe,

⁵⁶ Sull'argomento vedi A. Runeberg, *Witches, Demons and Fertility Magic*, Soc. Scient. Fennica, Commentationes Hum. Litteræ, XIV, 4, Helsingfors, 1947; J.B. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, Ithaca and London, Cornell Un. Press, 1972; id., *Lucifer*, ivi, 1984; J.C. Baroja, *Les sorcières et leur monde*, Paris, Gallimard, 1972.

cioè del terrore dinnanzi a un mondo portatore di una cultura che il Razionalismo non è più in grado di comprendere, ma che appare facilmente eversiva rispetto all'ordine instaurato.

Il fenomeno delle Streghe e la leggenda del Sabba, per quanto riguarda la nostra trattazione, è stato ampiamente studiato *in primis* da Runeberg (cit.) le cui considerazioni sui motivi folklorici restano valide al di là dell'interpretazione storica che vi si dà del fenomeno della stregoneria, interpretazione ormai accantonata dagli storici.⁵⁷ Lo stesso Delumeau (cit., pp. 317-318) nota la radicale diversità tra il Diavolo della cultura egemone e quello folklorico, il quale ultimo veste colori allegri, può avere un aspetto accattivante e gaudente, ama comunque le buone cose di questo mondo e riceve manifestazioni di culto. Al contrario, nota Delumeau, la teologia terrorizzante è propria degli intellettuali

Runeberg parte dalla constatazione dell'esistenza della magia sin dalla più alta antichità, per poi sottolineare quanto di comune hanno sia le Streghe, sia i demoni della natura noti nel folklore, con la mitologia della fertilità. La Strega, per esempio, ha sovente come attributo il calderone magico, lo stesso di Medea o di Dagda, il dio celtico della fertilità che si dice figlio della Grande Dea celtica, Dana: un nome che ricorda quello di Diana, altra divinità rimasta viva per tutto il Medioevo e connessa con Fate e Streghe.⁵⁸

⁵⁷ Secondo Runeberg, i fatti di stregoneria che riempiono le cronache dei processi per secoli, trarrebbero origine dal persistere di sette segrete officianti antichi culti. Questa interpretazione non ha evidenze storiche a supporto; tuttavia Runeberg ha raccolto e coordinato una vasta mole di credenze folkloriche il cui interesse resta indipendente dalla conclusioni che ne trae.

⁵⁸ Cfr. J. De Vries, cit., p. 128. Sul ruolo delle dee celtiche nella fertilità, nella caccia, nella Guerra (e quindi la morte) e sui luoghi del loro culto (principalmente laghi e fonti che sono gli stessi della Grande Dea "mediterranea", vedi le pp. 121-149. De Vries sostiene inoltre che la mitologia celtica assume tali elementi da un substrato autoctono arcaico, risalente alla società agricola preesistente all'arrivo dei Celti; e che

Ella appare strettamente connessa al mondo magico delle foreste, dei monti e delle acque, vale a dire con i luoghi deputati al Sacro della Grande Dea. Questo mondo è popolato da una miriade di demoni che, come la Strega non sono necessariamente malvagi, possono essere, e sono, anche benefici, secondo la tipica ambivalenza di tutte le immagini del pensiero mitico.⁵⁹

Questi demoni possono anche essere belli⁶⁰ e hanno vivaci colori.⁶¹ Il loro elenco è sterminato⁶² perché essi sono legati a infinite manifestazioni naturali: acque, boschi, monti, pozzi. Possono essere maschili o femminili, ed è impossibile stabilire in modo rigoroso le caratteristiche che distinguono l'una dall'altra le loro categorie: nani, incubi, Fate, Streghe, spiriti dei defunti, demoni delle acque, del bosco, dei monti, dei pozzi, della casa. e via dicendo. Si è in presenza di una natura tutta animata, ove il Sacro circola ed è perennemente sul limite dell'umano.

analoga sovrapposizione, si nota nella mitologia germanica. Per quanto riguarda Diana come Fata/Strega connessa con i laghi e i boschi, Cfr. L. Harf-Lancner, cit., *passim*. Diana con Herodiade guida la cavalcata delle Streghe: cfr. Cocchiara, *Il Paese di Cuccagna*, cit., p. 201. In Lussemburgo il ricordo di Diana/Strega è ancora vivo nel XVII secolo: cfr. Delumeau, cit. p. 481. In tale veste la dea è identificata con Holda, controparte femminile del Diavolo: cfr. Russell, *Lucifer*, cit., p. 77. La più famosa vicenda di Dana nel Medioevo lega la dea alla Fata/Strega Viviana o Ninna (la Dama del Lago che alleva Lancillotto) nel romanzo di Merlino. Sulla persistenza di Diana/Artemide cacciatrice, demone del mezzogiorno che appare presso i trivi nell'ambito dell'immaginario medievale, cfr. Caillois, cit., pp. 163-164.

⁵⁹ L'importanza della foresta come sede privilegiata delle Streghe, messa in luce da Runeberg, può essere vista non soltanto in chiave simbolica, ma anche in chiave storica. Nota C. Higounet, *Les forêts de l'Europe occidentale du Ve au XVe siècle*, in *Agricoltura e mondo rurale in Occidente nell'Alto Medioevo*, Spoleto, 1966, pp. 383-384, che la foresta rimase a lungo sede dei culti pagani perseguitati dalla Chiesa. Ancora nell'XI secolo era infatti necessario combattere contro il culto degli alberi, come testimonia Burcardo: cfr. Migne, P.L., CXL, c. 961.

⁶⁰ Runeberg, cit. p. 130.

⁶¹ Ivi, p. 121.

⁶² Ivi, pp. 130-131.

Le Streghe sembrano collocarsi in una zona sfumata al limite tra i due mondi⁶³ ed è da questa posizione che derivano il loro potere presso gli uomini, combattuto dalla Chiesa.⁶⁴ In comune con gli spiriti hanno la prerogativa del volo: la cavalcata aerea delle Streghe guidate da Diana ed Herodiade è un tema classico dell'immaginario medievale. Caillouis⁶⁵ ha sottolineato la continuità tra le mitiche epifanie di Hekate/Artemide/Diana e la cavalcata aerea delle Streghe, nell'ambito di una più generale continuità dei temi del mezzogiorno (o della mezzanotte) quale ora di grande pericolo. A mezzogiorno infatti, tanto le antiche Ninfe quanto le Fate/Streghe potevano impossessarsi del corpo e/o della mente di sventurati mortali.⁶⁶ Mezzogiorno era anche un'ora fondamentale per le apparizioni del Demonio.⁶⁷

Streghe e Fate sono difficilmente distinguibili: le une come le altre possono essere bellissime oppure orrende,⁶⁸ benefiche o malefiche;⁶⁹ del resto, la bruttezza fa parte del luminoso,⁷⁰ come pure la connessione con il mondo animale che caratterizza la loro apparizione,⁷¹ come quella di ogni altro demone, del Diavolo⁷² e del Sacro sin dalla più antica mitologia.

Questa ambivalenza delle Streghe/Fate ci conduce assai indietro, al regno mitico della Grande Dea. Nota Manselli⁷³ che lo scontro tra la cultura del Razionalismo e quella

⁶³ Ivi, pp. 94-95.

⁶⁴ Ivi, p. 142.

⁶⁵ Cit., pp. 163-164 e 178.

⁶⁶ Ivi, *passim*.

⁶⁷ J.B. Russell, *Lucifer*, cit., p. 71 e 89.

⁶⁸ Runeberg, cit., p. 128 e 140.

⁶⁹ Ivi, p. 166 e 217.

⁷⁰ Ivi, p. 96.

⁷¹ Ivi, p. 145.

⁷² J.B. Russell, *Lucifer*, cit., p. 67.

⁷³ R. Manselli, *Simbolismo e magia nell'Alto Medioevo*, in *Simboli e simbologia nell'Alto Medioevo*, Spoleto, 1976, pp. 295-298. Dello scon-

folklorica, uno scontro che assunse i caratteri di un tentato etnocidio, avvenne non già nei confronti di sopravvivenze dal paganesimo dei popoli “indoeuropei”, ma nei confronti di manifestazioni della cultura religiosa “preindoeuropea”, cultura popolare rimasta viva attraverso tutto il mondo ellenistico-romano e che, nell’Europa occidentale, aveva dato luogo a un vasto sincretismo di cultura italica, celtica e germanica. Tale sincretismo si era operato grazie alla circolazione di uomini e di idee entro l’ambito dell’Impero Romano, e aveva fatto di Roma stessa una capitale della magia. Si tratta quindi, nel Medioevo, della sopravvivenza di un paganesimo che non riguarda gli dei, ma il mondo delle infinite divinità inferiori della vita quotidiana, pastorale, agricola, della terra e degli alberi.⁷⁴

Le Streghe/Fate sono infatti non soltanto spiriti della foresta, ma anche delle montagne;⁷⁵ esse danzano nei prati o vivono in caverne di cristallo;⁷⁶ come Ondine appartengono tanto al mare, ove appaiono a mezzogiorno,⁷⁷ quanto al regno sotterraneo delle acque dolci (fonti, pozzi, ruscelli) che, secondo un immaginario risalente sino al mondo mesopotamico, è pensato tutto intercomunicante.⁷⁸ Come bellissime fanciulle vogliono entrare in contatto con gli uomini, ma i matrimoni non hanno buon fine, anche a causa di misteriosi obblighi e divieti: esse comunque conferiscono ricchezza e prosperità.⁷⁹

Questo loro attributo ci riconduce anch’esso coerentemente al regno della Grande Dea, cioè alla fertilità; così

tro duro tra cultura ecclesiastica e folklore è testimonianza, nel VI secolo, il *De correctione rusticorum* di Martino di Braga.

⁷⁴ R. Manselli, *Resistenza dei culti antichi nella pratica religiosa dei laici nelle campagne*, in *Cristianizzazione e organizzazione ecclesiastica nella campana dell’Alto Medioevo: espansione e resistenze*, Spoleto, 1982, p. 65.

⁷⁵ Runeberg, cit., p. 117 e 140.

⁷⁶ Ivi, p. 117.

⁷⁷ Ivi, p. 120.

⁷⁸ *Ibidem*; cfr. anche Ninck, cit., cap. 1.

⁷⁹ Runeberg, cit., pp. 117-118 e 122.

come l'aspetto orrendo della Strega e il rapimento dei mortali per opera delle Fate/Streghe ci aveva mostrato il volto infero di questa stessa dea. La connessione dei temi della fertilità e della morte è sempre costante e concerne anche la mitologia celtica, come abbiamo già accennato, e quella germanica, come nota Russell.⁸⁰

La constatazione principale che si può fare circa la connessione tra l'immaginario delle Streghe e la fertilità, viene dalle date tradizionalmente assegnate al Sabba, l'incontro orgiastico delle Streghe in un luogo deputato⁸¹ -celebre il noce di Benevento- ove esse convergono da ogni parte. Queste date coincidono con le tradizionali feste pagane della fertilità: il 1° Maggio corrispondente alla festa celtica di Beltene e alla famosa Notte di Walpurga; Ognissanti, corrispondente al celtico Samain;⁸² Natale (il solstizio d'inverno) e San Giovanni (il solstizio d'estate).

La riunione è caratterizzata da un simbolismo alimentare e sessuale che non lascia dubbi sulla connessione con la fertilità: al Sabba si mangia e si beve⁸³ come si fa, del resto, con la Regina delle Fate;⁸⁴ Cocchiara avanza al riguardo un parallelo tra il Sabba e il Paese di Cuccagna.⁸⁵ Anche

⁸⁰ Cit., p. 64.

⁸¹ Montagne, quadrivi, alberi, pietre, foreste, laghi, paludi, forche. Cfr. Runeberg, cit. p. 225.

⁸² Samain era la festa celtica corrispondente al 1° Novembre, giorno nel quale l'Aldilà entrava in contatto col nostro mondo. Un giorno analogo esisteva nelle Anthesterie, celebrate in onore di Dioniso. L'altra grande festa celtica caratterizzata egualmente dal contatto con l'Aldilà era quella di Beltene, per i popoli germanici la Notte di Walpurga, il 1° Maggio. Questi erano i due grandi poli dell'attività rurale. Cfr. J. Markale, *Petit dictionnaire de mythologie celtique*, Paris, Entente, 1986.

⁸³ A. Runeberg, cit., p. 228 e 233. In questi riferimenti esuliamo completamente dalle accuse di orgia rituale con incesti e infanticidi che appaiono nei documenti processuali, in quanto esse ripetono pedissequamente un *cliché* fantastico usato contro tutti i "diversi" di tutti i tempi: prima contro i Cristiani, poi contro gli Gnostici, i seguaci del Libero Spirito, ecc., sin dall'inizio dell'era volgare.

⁸⁴ Runeberg, cit., p. 141.

⁸⁵ Cocchiara, *Il Paese di Cuccagna*, cit., p. 188.

le pratiche sessuali sono comuni nel Sabba: vi si celebrano matrimoni come nei rituali delle feste di fertilità.⁸⁶

Runeberg (cit., p. 231) sottolinea, come Cocchiara, il carattere fortemente prosaico del Sabba. Al riguardo sottolinea il forte contrasto tra le esigenze del mondo rurale e l'insegnamento della Chiesa: per i contadini era importante entrare in contatto con il mondo dei demoni dai quali si attendevano l'indispensabile per una dignitosa vita materiale. Il patto col Diavolo, in fondo, lo si faceva in cambio della prosperità, e il Diavolo del folklore non era poi così brutto come quello che terrorizzava la classe dirigente. Le speranze tutte terrene dei ceti rurali, in lotta con la natura per la sopravvivenza, non potevano essere abbandonate in cambio delle beatitudini promesse dalla Chiesa, troppo lontane e impalpabili per avere il sopravvento.⁸⁷ La miseria economica della vita del Medioevo favorisce, del resto, le fantasie alimentari:⁸⁸ non per nulla i culti astrali, legati alla fertilità dei campi, sono ancora diffusi nel XV secolo.⁸⁹

Anche la nudità, che caratterizza il rito promiscuo del Sabba, ha precisi antecedenti agrari nei ben noti Lupercali,⁹⁰ riti di fecondità in onore della divina Madre Terra, che si celebrarono ancora a lungo nel Medioevo. Queste feste, trasferitesi nel Carnevale, videro sopravvivere il fenomeno delle corse di individui completamente nudi⁹¹ secondo l'antico costume, e mascherati. Sempre in maschera, si pretendeva persino di entrare in chiesa, e di ricevere le Ceneri.⁹²

⁸⁶ Runeberg, cit., p. 234.

⁸⁷ Ivi, p. 265.

⁸⁸ Ivi, pp. 223-224.

⁸⁹ Ivi, pp. 200-203.

⁹⁰ U. Pestalozza, *Religione mediterranea*, cit., p. 349.

⁹¹ Runeberg, cit., p. 236; Delumeau, cit., p. 480; alla metà del XVIII secolo queste feste pagane erano ancora praticate persino nello Stato Pontificio, nonostante i ripetuti divieti.

⁹² Delumeau, cit., p. 480.

La connessione delle Streghe con il mascheramento in uso nei rituali di queste feste, è ricordata da Runeberg (cit. p. 232 e 237) che sottolinea come l'etimologia della parola "strega" sia legata alla maschera, e come nel Sabba siano presenti numerosi personaggi che hanno tutti i connotati delle maschere. Infine un'ennesima testimonianza del ricordo delle feste di fertilità nel Sabba, oltre alle grandi danze, è la misteriosa vicenda del Diavolo che brucia, da ricollegarsi alla tradizione di dar fuoco allo spirito del vecchio anno per invocare la fertilità del nuovo (ivi, p. 239).

Il Sabba dunque, come nota Delumeau (cit., pp. 475-479) coniuga un'istanza di libertà entro lo spazio di proscrizione nel quale veniva relegato il mondo rurale con il ricordo, persistito nel Medioevo, del corteggio notturno (o diurno: cfr. Caillois, cit.) di Diana. Il tutto in un quadro indiscutibilmente legato alla fertilità, che. Lo ricordiamo ancora, è connessa al mondo infero e dal quale è dipendente. Siamo di fronte a un mito nel quale la società contadina esprime la propria tensione verso un'esistenza più degna, attraverso il rapporto con un divino che opera direttamente nella natura, e la cui benevolenza promette salute, prosperità e ricchi raccolti.

I cosiddetti miti folklorici, la mitologia del mondo rurale che abbiamo sin qui osservato attraverso alcune delle sue emergenze, appaiono dunque particolarmente significativi, e si comprende la durezza della loro lotta per la sopravvivenza nel mondo antico e altomedievale, sino al loro progressivo venire alla luce con l'avvento del secondo millennio. Totalmente eversivo nei confronti dell'ideologia normativa del Razionalismo, il mondo folklorico pone a quest'ultimo, rappresentato soprattutto dalla Chiesa, dei gravi problemi di acculturazione; da questo incontro-scontro emergerà quel prodotto originale che è il mondo moderno.

Pur con i suoi limiti, le sue contraddizioni e i suoi rischi, il mondo moderno -con i suoi sviluppi tecnologici, il suo accento sul benessere fisico e materiale, la caduta di innu-

merevoli barriere materiali e culturali alla circolazione degli uomini e delle idee, il suo rifiuto di rassegnarsi alla miseria e di accettare un ordine immutabile, il suo continuo rimettere in discussione gli schemi tradizionali- rappresenta verosimilmente lo sviluppo di utopie espresse nell'ambito di quella mitologia.

Una mitologia che guarda al mondo materiale con reverenziale timore ma anche con speranza, che vede l'uomo totalmente immerso in questo mondo ove circolano forze divine: nei fenomeni naturali, negli elementi, nella vegetazione, nel mondo animale, nell'uomo. Una mitologia che volge l'uomo a operare -magicamente, per ora- nell'ambito di questo mondo per ottenerne migliori condizioni di esistenza.

Da qui nasce la cultura del Rinascimento che ancor oggi resta definita dalle mirabili parole di Garin; un cultura che si richiama "all'esperienza come via d'accesso a una natura mutevole e viva, fatta di forze continuamente operose e in trasformazione perenne, di cui noi stessi siamo partecipi, e che per tale partecipazione conosciamo e usiamo";⁹³ una cultura che "distrugge l'idea dell'uomo puro contemplante, che deve estenuare la sua carne e la sua passione per farsi cieco ad ogni seduzione della vita, per ricongiungere la propria impersonale ragione all'universale ragione".⁹⁴

Entro questo universo "tutto vivo, tutto fatto di nascoste corrispondenze, di occulte simpatie"⁹⁵ opereranno "le empirie sperimentali che intendevano rompere le leggi e sovvertire l'ordine";⁹⁶ Un ordine che per il Razionalismo egemone è garantito "dalla rigorosa catena sillogistica che abbraccia la totalità degli enti"⁹⁷ onde "il mondo del Signore è una casa linda e ordinata" e "l'esperienza ha sede

⁹³ E. Grin, *Medioevo e Rinascimento*, Bari, Laterza, 1954, p. 190.

⁹⁴ Ivi, p. 168.

⁹⁵ Ivi, p. 154.

⁹⁶ Ivi, p. 99.

⁹⁷ Ivi, p. 158.

nel regno del male, di ciò che è ricacciato nell'abissale prologo del mondo, o nell'inferno".⁹⁸

Una mitologia le cui interiori tensioni potrebbero rivelarsi non ancora esaurite ogniqualvolta una qualsiasi forma di risorto Razionalismo imponesse all'uomo di rinnegare la vita e l'esperienza per ricongiungere la propria spersonalizzata ragione -una ragione che rinnega il desiderio, e, con esso, il regno della Grande Dea- con il Moloch di una qualunque nuova "universale Ragione".

⁹⁸ Ivi, p. 159.