



Enrico Comba e Margherita Amateis

Le porte dell'anno: cerimonie stagionali e mascherate animali

Accademia University Press

4. Personificazioni del mondo vegetale

DOI: 10.4000/books.aaccademia.5434

Editore: Accademia University Press

Luogo di pubblicazione: Torino

Anno di pubblicazione: 2019

Data di messa in linea: 20 dicembre 2019

Collana: Collana di studi del Centro Interdipartimentale di Scienze Religiose - Università di Torino

EAN digitale: 9788831978811



<http://books.openedition.org>

Edizione cartacea

Data di pubblicazione: 1 dicembre 2019

Notizia bibliografica digitale

COMBA, Enrico ; AMATEIS, Margherita. 4. *Personificazioni del mondo vegetale* In: *Le porte dell'anno: cerimonie stagionali e mascherate animali* [online]. Torino: Accademia University Press, 2019 (creato il 05 ottobre 2023). Disponibile su Internet: <<http://books.openedition.org/aaccademia/5434>>. ISBN: 9788831978811. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.aaccademia.5434>.



Solamente il testo è utilizzabile con licenza CC BY-NC-ND 4.0. Salvo diversa indicazione, per tutti agli altri elementi (illustrazioni, allegati importati) la copia non è autorizzata ("Tutti i diritti riservati").

4. Personificazioni del mondo vegetale

L'indescrivibile innocenza e la beneficenza della Natura – del sole e del vento e della pioggia, dell'estate e dell'inverno – concedono eternamente una tale salute e una tale gioiosità: e hanno una tale affinità con la nostra razza, che tutta la Natura ne sarebbe commossa, e la lucentezza del sole si offuscherebbe, il vento sospirerebbe umanamente, le nubi farebbero piovere lacrime, e i boschi spargerebbero le loro foglie e si vestirebbero a lutto a mezza estate, se qualsiasi uomo dovesse mai addolorarsi per una giusta causa. Non dovrò forse avere rapporti con la terra? Forse che non sono parzialmente fogliuto e parzialmente di forma vegetale io stesso?

Henry D. Thoreau,
Walden, or Life in the Woods, 1854.

aA

1. *Le piante e la vita umana*

Il simbolismo vegetale è stato impiegato pressoché da tutte le culture per trasmettere alcune idee di fondo, soprattutto la nozione di un cosmo vivente, assoggettato a un continuo processo di rigenerazione della vita¹. Gli etnografi hanno talvolta trascurato questo aspetto, ma studi recenti condotti tra le più diverse culture hanno messo in luce l'utilizzazione simbolica sistematica di alberi e piante al fine di rendere concretamente e materialmente percepibili alcune nozioni astratte legate ai processi vitali nel loro insieme². In ogni parte del mondo i rituali che segnano le tappe principali del processo vitale fanno un largo impiego di materiali e di simboli di origine vegetale. Altrettanto diffusa è l'analogia

1. Eliade 1964: §95 sgg.

2. Rival 1998, si veda in particolare il capitolo introduttivo: 3-22.

tra le parti di un albero e le parti del corpo umano, che implicano quindi un avvicinamento tra il corpo dell'uomo e il corpo della pianta. In taluni casi si arriva, come vedremo nel corso di questo capitolo, a stabilire una vera e propria simbiosi tra l'uomo e la pianta, dove le distinzioni e i confini tra una specie e l'altra, un po' come avviene con il mondo animale, si stemperano e si confondono. Un po' ovunque gli alberi sono visti come simboli di vitalità, crescita e rigenerazione³, e, di conseguenza, anche gli oggetti fatti con il legno degli alberi sono spesso concepiti come "viventi", dal momento che gli alberi, da cui il materiale che costituisce questi oggetti proviene, sono appunto organismi viventi e dotati di particolare potere vivificante.

Sulla base di queste premesse, dobbiamo quindi ritenere probabile che il ruolo delle piante e delle immagini del mondo vegetale abbia avuto un ruolo importante fin dai primordi della storia umana. Anche i cacciatori del Paleolitico dovevano sicuramente avere un'attenzione particolare per la vegetazione lussureggiante che li circondava. Purtroppo però ben poca traccia è rimasta di questo aspetto della loro cultura. I materiali di origine vegetale di cui facevano sicuramente ampio uso non sono stati conservati dalle testimonianze archeologiche e le rappresentazioni artistiche, sia di arte parietale nelle grotte, sia di arte mobiliare, su oggetti trasportabili, sembra dare una netta preminenza al mondo animale. Alcuni studiosi hanno esplicitamente sostenuto che: "l'arte rupestre paleolitica non contiene alcun esempio sicuramente identificabile come un qualsiasi tipo di vegetazione, mentre tutte le raffigurazioni di animali sono facilmente identificabili per il moderno osservatore"⁴. Tuttavia, occasionalmente, qualche elemento vegetale compare in una scena, come nel caso della lastrina d'osso ritrovata nella caverna di Raymondén, vicino a Chancelade, Dordogna. Qui si vede al centro il corpo smembrato di un bisonne, con la testa, la colonna vertebrale e le zampe anteriori, forse per raffigurare una sorta di caccia rituale⁵. L'animale è infatti circondato da sagome umane, una delle quali sembra reggere un ramo frondoso. L'insieme della scena

aA

181

3. Eliade 1964 e Rival 1998.
4. Ucko & Rosenfeld 1967: 187 [tr.it.: 187, parzialmente modificata].
5. Comba 2014: 11, per un parallelo con i rituali di caccia nord-americani.

sembra descrivere una cerimonia, in cui la presenza del ramo potrebbe essere un riferimento simbolico al rifiorire della vegetazione nella stagione primaverile, suggerendo quindi una connessione simbolica tra il ciclo di vita e morte implicito nelle attività di caccia, la rinascita periodica della forza vitale che si preannuncia con la primavera e la rigenerazione della stessa comunità umana, celebrata con rituali intesi a favorire la fertilità di piante, animali ed esseri umani. Altri oggetti istoriati del periodo Maddaleniano (da 15000 a 10000 anni fa) rivelano, ad un'attenta osservazione, la presenza di elementi vegetali che sembrano avere un significato stagionale, come su un bastone in corno di renna decorato dalla grotta di Montgaudier (Charente, Francia), che accanto a immagini di animali (due foche, un salmone e serpenti) presenta la raffigurazione di un fiore in boccio e di alcuni rami con foglie, tutti elementi che sembrano segnalare il periodo primaverile⁶.

Il passaggio dal Paleolitico al Neolitico è segnato da una progressiva maggiore importanza che il mondo vegetale suscita per le culture umane. In particolare, in quell'area del Vicino Oriente chiamata la Mezzaluna Fertile, un arco che unisce la costa mediterranea, le aree montuose della Turchia sud-orientale e l'area mesopotamica, condizioni climatiche favorevoli crearono le premesse per un'intensificazione della raccolta di prodotti vegetali come il frumento e l'orzo selvatici e portarono progressivamente alla domesticazione di queste piante, come pure di cani, pecore, capre e maiali⁷.

Intorno all'8000 a.C. gli abitanti delle colline intorno alla Mezzaluna Fertile erano giunti a conoscere così bene il loro habitat da cominciare a domesticare le piante e gli animali che avevano prima raccolto e cacciato⁸.

Alcuni autori ritengono però che questo processo non sia avvenuto solamente in base a esigenze di ordine economico o di sfruttamento più efficiente e razionale delle risorse, bensì che esso sia stato anticipato da un mutamento più profondo nel sistema di pensiero dei popoli preistorici, una

6. Marschack 1972: 170-173.

7. Braidwood 1960: 132-33.

8. Id.: 133.

“rivoluzione simbolica” che ha profonde implicazioni per la vita religiosa e rituale di questi nostri antichi predecessori. Secondo Jacques Cauvin, questa rivoluzione nelle rappresentazioni religiose è percepibile nell’arte che caratterizza l’epoca immediatamente precedente lo sviluppo dell’economia neolitica, dove le raffigurazioni animali che caratterizzavano l’arte paleolitica vengono sostituite dalle immagini della donna e del toro. Le immagini femminili che si diffondono in questo periodo rivelano una maggiore importanza della figura umana, della rappresentazione antropomorfa attraverso la quale si esprime una particolare concezione del divino⁹.

[...] l’uomo, in una certa maniera, si riconosce ormai in tutto ciò che lo circonda, poiché un principio unificatore personificato riconcilia a livello della loro genesi simbolica l’uomo empirico e la natura che gli sta di fronte¹⁰.

Certo, se ammettiamo, come abbiamo suggerito precedentemente, la possibilità di estendere anche ai cacciatori della preistoria quel modello ontologico e cosmologico elaborato a proposito dei popoli delle Americhe e della Siberia¹¹, secondo il quale gli esseri umani condividono con altri esseri viventi, e perfino con parti della natura inanimata, un principio di interiorità che si identifica sostanzialmente con la figura umana¹², allora il sistema di pensiero ricostruito per il periodo neolitico sembra rivelare più una continuità che una rottura rispetto alle tradizioni precedenti. Indubbiamente, il ricorrere così assiduo dell’immagine femminile dimostra che l’interesse predominante si sposta sui temi della riproduzione, della generazione e della fecondità.

Secondo Mircea Eliade, la radicale trasformazione del sistema di rappresentazioni religiose del Neolitico consiste nella sostituzione della relazione religiosa con il mondo animale, tipica del Paleolitico, con la nozione di una solidarietà mistica tra uomo e vegetazione. Dal momento che le donne svolgevano un ruolo determinante nella domesticazione delle piante e nella coltivazione della terra, la sacra-

9. Su questo aspetto si veda il cap. III.

10. Cauvin 1997: 105; si veda anche Lewis-Williams & Pearce 2005.

11. Qui si fa riferimento soprattutto ai lavori di Viveiros de Castro 2009 e Descola 2005.

12. Comba 2014.

lità femminile e le immagini della donna divengono i temi dominanti della rappresentazione religiosa¹³. Un complesso simbolismo viene a costituirsi, che lega in un sistema cosmologico complessivo la donna e la sessualità con i cicli lunari e con la terra, assimilata a un ventre materno e considerata la fonte del potere generativo, e infine con le vicende della vegetazione. Queste infatti mostrano come il seme debba “morire”, seppellito nella terra, per dare origine a una nuova nascita e a un nuovo raccolto.

L'assimilazione dell'esistenza umana alla vita vegetale trova espressione in immagini e metafore tratte dal dramma della vegetazione (la vita è come il fiore nei campi, ecc.). Queste immagini hanno nutrito per millenni le riflessioni poetiche e filosofiche, e rimangono ancora “vere” per l'uomo contemporaneo¹⁴.

Il significato delle statuette femminili neolitiche, come quelle di Cucuteni-Tripolje (Romania e Ucraina), in quanto personificazioni o simboli della fecondità, unitamente all'idea di una solidarietà tra fecondità della donna e ciclo vegetale, è stato confermato dall'esame ai raggi X di questi oggetti, che ha rivelato come in molti esemplari fossero stati frammischiati alla massa di argilla vari chicchi di grano. La porosità di altre statuette suggeriva che all'impasto era stata aggiunta farina macinata grossa¹⁵.

2. *Il dio che muore e la crescita del raccolto*

Nell'antico Egitto si trovano immagini più esplicite che associano alcune divinità con il mondo vegetale.

Ad esempio, uno stucco dipinto appartenente alla tomba di Sennedjem nella necropoli di Deir el-Medina, risalente alla XIX dinastia (1320-1230 a.C.), rappresenta il defunto inginocchiato di fronte alla dea Nut che emerge dal fusto di un albero reggendo in mano una brocca e dei pani. Nut era principalmente la dea del cielo e della parte superiore del cosmo ed era legata alla rinascita quotidiana del sole, che veniva inghiottito al tramonto dalla dea per essere partorito all'alba del giorno seguente. Era spesso raffigurata in for-

13. Eliade 1976: 51.

14. Id.: 52.

15. Maringer 1970: 226; Litvinskii 2005: 7382-83; si veda anche Testart 2010.

ma animale, come una grande mucca dalle lunghe corna¹⁶. Durante il Nuovo Regno nelle pitture tombali, come pure nelle illustrazioni del Libro dei Morti, la dea Nut compare in scene che descrivono il mondo sotterraneo, nelle quali si presenta come una figura femminile che sorge da un albero di sicomoro¹⁷. Alla dea era attribuito il potere di dissetare e di nutrire le anime dei morti e, a far segno della nuova vita che veniva assicurata ai morti nell'aldilà, era raffigurata nell'atto di offrire loro dell'acqua e del cibo. L'immagine dell'albero è legata probabilmente alla concezione ciclica che unisce in un legame indissolubile la vita e la morte.

Il sicomoro sacro di Nut si trovava nella città di Eliopoli, la città del dio del Sole. Si pensava che là sorgessero due piante di sicomoro e che il Sole passasse in mezzo a loro ogni mattina, quando si avviava per intraprendere il suo viaggio attraverso il cielo. Ai piedi del sicomoro di Nut il dio del Sole, Ra, aveva ucciso il mostruoso serpente Apep o Apopi, personificazione dell'oscurità e del male. Per commemorare questa vittoria, le fronde del sacro sicomoro si piegavano fino a terra per offrire ricovero alle anime dei morti che si avventuravano nel mondo sotterraneo¹⁸. Sembra che in epoca cristiana fossero diffuse numerose leggende, secondo le quali la Vergine Maria aveva trovato riposo sotto le fronde di un sicomoro durante il suo viaggio in Egitto¹⁹. Come in molti altri casi, la leggenda cristiana mantiene l'associazione simbolica tra la Vergine e l'albero, ma la depotenzia e riduce a semplice episodio devozionale.

Nel mondo egizio invece, la relazione tra le divinità e gli alberi era una connessione profonda e sostanziale. L'albero di sicomoro veniva associato alle tre più importanti divinità femminili del mondo egizio, e cioè Nut, Hathor e Iside. Le raffigurazioni delle tombe riproducono spesso la scena che accompagna il capitolo 59 del Libro dei Morti, dove l'anima del defunto è descritta mentre si inchina di fronte a un sicomoro, dal quale la dea emerge per offrire cibo e acqua al postulante. "Le raffigurazioni di alberi sacri nell'arte funeraria non lasciano alcun dubbio che gli Egizi

16. Redford 2001, vol.2: 558-59.

17. James 1966: 41.

18. Remler 2010: 186.

19. Wallis Budge 1904, vol.2: 107-108.

consideravano le dee e gli alberi come materialmente e spiritualmente equivalenti²⁰. L'identità fra divinità e albero appare in modo particolarmente chiaro da altre immagini, come quelle conservate nella cella funeraria di Thutmose III a Tebe, dove il sovrano è mostrato mentre viene allattato dalla dea Iside, la quale è rappresentata quasi interamente da un albero, dal quale emergono soltanto un braccio e il seno, come se fosse un frutto²¹.

La divinità egizia che più sembra essere implicata nelle vicende della vegetazione è però Osiride. Osiride è una divinità dalle caratteristiche peculiari, poiché si pensava che non vivesse con gli altri dei, bensì avesse la sua sede nel mondo dei morti. Le tradizioni mitologiche, che vennero raccolte in epoca ellenistica da Plutarco, narravano che egli un tempo viveva come sovrano della terra d'Egitto, ma venne ucciso dal fratello Seth. Il suo corpo venne recuperato e riportato in vita dalla sorella Iside, ed egli continuò da quel momento in poi a vivere come signore dei defunti. Il suo mito stava all'origine dei rituali che si svolgevano in occasione dei funerali di un faraone e il sovrano veniva identificato con lo stesso Osiride²². Dalla sua sede, nel mondo sotterraneo, Osiride garantiva i doni della fertilità e dell'abbondanza alle terre e agli abitanti dell'Egitto, combattendo contro le forze distruttive che producevano la siccità e l'inaridimento del terreno, personificate dal fratello Seth.

Tra i più importanti rituali celebrati in onore di Osiride vi era quello che si teneva nel mese autunnale di Khoiak a Dendera, nell'Alto Egitto. In quest'occasione venivano preparate delle figurine cave in forma di Osiride, come cadavere mummificato, nelle quali venivano poi piantati semi di orzo che, debitamente annaffiati, venivano fatti germinare²³. Questi cosiddetti "letti di Osiride", indicavano probabilmente con il loro germogliare la resurrezione simbolica del defunto in forma di Osiride. Si tratta in ogni modo di una delle più significative espressioni del profondo legame che univa il mondo dei morti, rappresentato da Osiride, il

20. Taiz & Taiz 2017: 115.

21. Id.: 115.

22. Lesko & Mastrocinque 2005: 6919-20.

23. Id.: 6920; Derchain 1981b: 329.

signore dei morti, con le forze che promuovono la fertilità e la crescita di ogni forma di vita.

La connessione tra Osiride e la vegetazione venne formulata originariamente da J.G. Frazer, nella sua celebre e monumentale opera dedicata ai culti vegetali²⁴, riconnettendo la divinità egizia nel novero di quella categoria di divinità maschili, che si ritrovano in diverse antiche civiltà agrarie del mondo mediterraneo, che furono denominate “dei che muoiono e risorgono”²⁵. Osiride era visto come una divinità del grano, la cui mitologia rifletteva la vicenda di morte e rinascita legata al ciclo dei raccolti. Frazer riteneva infatti che un’analisi

del mito e del rituale di Osiride può essere sufficiente a dimostrare che in uno dei suoi aspetti il dio era una personificazione del grano, che si pensa muoia e ritorni in vita nuovamente ogni anno²⁶.

Osiride era spesso raffigurato assiso in trono, mentre regge in mano un pastorale e un flagello, simboli di potere regale, e il colore della sua pelle è verde, a significare il suo ruolo di dio della vegetazione e della fertilità. Talvolta intorno al trono si vedono pendere fronde di vite e grappoli²⁷. Questa associazione con il raccolto è certamente un elemento importante di questa figura divina, che tuttavia implica anche altri importanti aspetti. Uno dei più significativi è il suo ruolo di signore del mondo dei morti. Da questo punto di vista, è certamente vero che “la personalità di questo dio rimanda alle caratteristiche della religione neolitica, nella quale i culti dei morti erano strettamente associati ai riti agrari”²⁸.

Nella sua analisi, Frazer tendeva a vedere una profonda analogia tra diverse divinità maschili venerate nel bacino

24. Frazer 1914, spec. vol.2.

25. La categoria degli “dei che muoiono e risorgono” viene analizzata criticamente e sostanzialmente rifiutata in Smith 2005.

26. Frazer 1914, vol.2: 96.

27. Id.: 112.

28. Lesko & Mastrocinque 2005: 6921.

del Mediterraneo nel mondo antico sia pure sotto diversi nomi e con forme cultuali diverse.

Sotto i nomi di Osiride, Tammuz, Adone e Attis, i popoli dell'Egitto e dell'Asia occidentale rappresentavano il decadimento annuale e la rinascita della vita, specialmente della vita vegetale, che essi personificavano come un dio che annualmente muore e poi sorge nuovamente dal mondo dei morti. Questi riti variavano da un luogo all'altro per nome e dettagli: ma in sostanza erano gli stessi²⁹.

Tammuz era il termine che ritroviamo nella Bibbia per designare una divinità mesopotamica che veniva celebrata con un rituale in cui si piangeva la morte del dio: "vidi donne sedute che piangevano Tammuz" (*Ezechiele*, 8, 14). Il nome designa un'antica divinità sumerica, Dumuzi, il dio pastore.

Sembra che su questa figura divina si siano progressivamente venute a intrecciare varie tradizioni, finendo per creare un complesso piuttosto intricato³⁰. Sicuramente Dumuzi era protagonista di una serie di racconti mitologici che narravano la sua morte prematura, ad opera di alcuni demoni, e la sua trasformazione in un dio associato ai morti e al mondo sotterraneo. In quanto pastore e protettore delle greggi, egli era associato al potere vitale che favoriva la riproduzione e la nascita degli agnelli e correlato alla stagione primaverile. La fine della stagione riproduttiva delle greggi infatti era vista come la morte del dio, che veniva celebrata con lamenti rituali³¹. Studi più recenti tendono a negare a Dumuzi il carattere di dio della vegetazione, che apparterebbe piuttosto ad altre due divinità sumeriche, Damu e Ningišzida³², che d'altronde erano talvolta assimilate a Dumuzi.

Damu era un dio guaritore che aveva la sua sede di culto a Uruk e rappresentava il potere che produce il sorgere della linfa nelle piante all'arrivo della primavera. Durante l'arida stagione estiva si pensava che si allontanasse e che

29. Frazer 1914, vol.1: 6.

30. Jacobsen 2005: 5957-58; Mander 2005.

31. Jacobsen 2005: 5957.

32. Mander 2005: 2522; Fritz 2003.

ritornasse con la piena dei fiumi all'arrivo della primavera successiva³³.

In ogni caso, che il motivo del ciclo della vegetazione sia o meno presente in modo esplicito, queste figure divine mostrano l'intima connessione tra la scomparsa e ricomparsa periodica della fertilità della terra e dei raccolti, il ciclo riproduttivo del bestiame domestico, il trascorrere delle stagioni e la vicenda esistenziale della vita umana. In questa prospettiva la morte e la vita non sono viste come contrapposte l'una all'altra, bensì piuttosto come elementi complementari che si implicano vicendevolmente.

Se la morte è spesso associata al rinnovamento della fertilità, ciò che viene rinnovato può essere sia la fecondità della popolazione, sia quella degli animali o dei raccolti, o tutte e tre insieme. Nella maggior parte dei casi quello che sembra venga rivitalizzato nelle pratiche funerarie è quella risorsa che è *concepita culturalmente* come la più essenziale per la riproduzione dell'ordine sociale³⁴.

aA

Tra i racconti mitici in cui compare il dio pastore Dumuzi vi è quello della "Discesa di Inanna nel mondo sotterraneo". In questo testo, la dea Inanna, moglie di Dumuzi, chiede, per motivi imperscrutabili, di essere accolta nel regno sotterraneo, dominio di sua sorella Ereshkigal, la sovrana del mondo dei morti. Costei acconsente al suo accesso, imponendole però di togliersi ciascuno dei suoi gioielli e abbigliamenti prima di attraversare le diverse porte che conducono nel suo regno. Alla fine Inanna si trova spogliata dei suoi poteri (simbolizzati dai suoi ornamenti), in una condizione di vita sospesa. Il dio Enki invia due emissari per riportare Inanna nel mondo superiore, ma, secondo le regole del mondo dei morti, nessuno può lasciare quel regno senza essere sostituito da un'altra vita. Indispettita dal comportamento del marito, Dumuzi, che non mostrava segni di lutto per la sua scomparsa, Inanna designa dunque lui come suo sostituto. I demoni, così, trascinano Dumuzi nel mondo sotterraneo, che diventerà da allora in poi la sua dimora. Solo per un breve periodo egli potrà lasciare il suo domicilio

189

33. Jacobsen 2005: 5957-58; Fritz 2003: 287.

34. Bloch & Parry 1982: 7.

infero, grazie a sua sorella Geshtinanna, che si era offerta di sostituirlo per tale interludio. Questo probabilmente indica che per un breve periodo dell'anno, probabilmente durante le feste di primavera, che erano quelle di cui Dumuzi era protagonista, i morti potevano temporaneamente ritornare in contatto con i viventi³⁵. Le feste del ritorno della fertilità e dell'abbondanza del raccolto, della riproduzione degli animali, erano anche il momento in cui i morti facevano ritorno nel mondo dei vivi, portando con sé le forze rigenerative e procreative.

Il motivo di un albero stilizzato, generalmente sorgente su una piccola altura o prominenza, motivo chiamato spesso "albero della vita", è estremamente diffuso nell'arte mesopotamica, a partire dall'epoca preistorica per arrivare fino all'epoca neo-babilonese (600 a.C. circa). Talvolta l'albero è affiancato da due capre o arieti rampanti. La presenza degli ovini sembra richiamare la figura del dio pastore Dumuzi, nonché la costellazione dell'Ariete rappresentata da questa divinità, che segnalava l'arrivo della primavera e il rifiorire della vegetazione. Su un sigillo cilindrico appartenente al periodo tardo Uruk- Jemdet Nasr (3200-3000 a.C.), conservato presso il Museo Nazionale di Berlino, si scorge un re-sacerdote o una divinità che regge due rami fioriti, affiancato da due capre o arieti che si nutrono dei fiori³⁶. La figura umana centrale è quindi in posizione analoga a quella dell'albero della vita. È possibile che si tratti di una raffigurazione di Dumuzi, mostrato nelle vesti di un dio della vegetazione e della fertilità. Tale identificazione potrebbe essere rafforzata dal pomello del cilindro, scolpito in forma di ariete, animale simbolo di Dumuzi.

Nell'arte assira compare spesso il motivo dell'albero fiorito, posto al centro di una scena in cui è affiancato da due geni protettori con la testa e le ali d'aquila, a cui si può aggiungere lo stesso sovrano raffigurato sdoppiato su entrambi i lati. Sopra la cima dell'albero si trova spesso il disco alato del sole, simbolo del dio solare Šamaš. Gli esseri alati e con

35. Mander 2005: 2521.

36. Janson 2011: 29.

testa animale tengono in mano una pigna e un cestello. È difficile offrire un'interpretazione della scena, dal momento che mancano del tutto testi che possano contribuire a comprendere il contesto simbolico. Sembra tuttavia che essa sia la rappresentazione di un'azione rituale, che implicava un riferimento al concetto di fertilità. Questo potrebbe essere infatti il significato della pigna e del secchiello, che probabilmente conteneva dell'acqua³⁷.

A Eridu, sul Golfo Persico, le tradizioni mitologiche collocavano la creazione dei primi uomini, che erano stati modellati dall'argilla dal dio del cielo Anu e ai quali poi Enki, il signore delle acque sotterranee, aveva donato la vita con il suo respiro. Qui infatti Enki aveva il suo principale tempio, chiamato Eengura ("casa delle profondità")³⁸. Nei pressi del tempio sorgeva un albero sacro, l'albero *kiskana*, il cui tronco sembrava di lapislazzuli e le cui radici si diceva raggiungessero il mondo sotterraneo dell'*apsu*, le acque primordiali. Quest'albero fungeva quindi da albero cosmico, collocato al centro del mondo, Eridu, il punto da cui tutto aveva avuto origine, il luogo che si era sollevato dalle acque primordiali dell'*apsu* per consentire il sorgere della terra emersa³⁹. Il potere fecondante rappresentato dall'albero derivava in parte anche dalle acque su cui sorgeva, che costituivano l'elemento primigenio, a partire dal quale la creazione aveva avuto inizio.

3. *Il regno delle Ninfe*

Presso il tempio di Dodona, in Epiro, si trovava un oracolo di Zeus che si manifestava attraverso il fruscio delle foglie di quercia "alta chioma del dio"⁴⁰. La sacralità del luogo sembra essere molto antica e risalire fino al III millennio a.C., conferendogli la qualità di uno dei più antichi centri di culto della Grecia. In questo luogo Zeus potrebbe aver sostituito un oracolo più antico dedicato a una divinità della terra. A Dodona infatti egli era associato non con Era, la sua

37. Black & Green 1992: 170-171.

38. Jacobsen 2005: 5953.

39. James 1966: 12-13.

40. *Odissea*, XIV, 328.

sposa, ma con Dione, un'antica divinità femminile, con la quale Zeus aveva generato Afrodite⁴¹.

Erodoto riferisce un racconto che gli era stato rivelato dalle sacerdotesse del tempio, secondo il quale due colombe nere avevano spiccato il volo partendo da Tebe in Egitto. Una di esse andò verso la Libia, dove fondò l'oracolo di Zeus Ammone, mentre l'altra raggiunse Dodona, dove "posatasi su una quercia, avrebbe dichiarato con voce umana che, in quel luogo, si doveva stabilire un oracolo di Zeus"⁴². L'oracolo originario doveva essere dedicato alla Madre Terra, a cui le colombe erano associate come uccelli sacri. Dione prese quindi il posto dell'antica dea e le sue sacerdotesse erano chiamate "colombe", secondo l'interpretazione razionalistica di Erodoto perché erano di origine egizia e quindi "per il fatto che erano barbare e il loro parlare sonava a quegli orecchi quasi come un cinguettare di uccelli"⁴³.

Nella figura di Dione si può intravedere il ricordo dell'antica divinità cretese delle montagne boscosi, a cui erano sacre le querce e le colombe, e il cui culto estatico era celebrato da un gruppo di sacerdotesse che si trasformavano ritualmente in colombe⁴⁴, come presso altri centri di culto le adepte erano identificate con altri nomi animali: "giovenche" ad Argo oppure "orse" a Brauron.

Nel santuario operavano sia sacerdotesse che sacerdoti; questi ultimi sono chiamati Selli da Omero, e di loro viene riferito che "mai lavano i piedi e dormono in terra"⁴⁵, a far segno del loro legame con la divinità della Terra.

Per il mondo greco antico, le foreste, le montagne, i fiumi e le sorgenti erano popolati di esseri viventi, che in parte si identificavano con queste componenti della realtà, in parte se ne distaccavano prendendo forme esplicitamente umane. La maggior parte di tali esseri rientrano nella categoria piuttosto ampia ed eterogenea delle "ninfe". Il termine *ninfa* designava in greco antico una giovane sposa, una ragazza in età da matrimonio, e veniva applicata alle entità

41. Apollodoro, *Biblioteca*, I, 3.

42. Erodoto, II, 55, trad. di L. Annibaletto.

43. Id. II, 57; Thompson 1982.

44. Brosse 1989: 83.

45. *Iliade*, XVI, 234-35.

che popolavano le acque e i boschi⁴⁶. Il fatto che tali esseri venissero caratterizzati primariamente con caratteristiche femminili ed esplicitamente sessuali mette in luce la loro relazione con la forza vitale e generativa, la riproduzione e la fertilità.

Le Ninfe erano considerate dal pensiero greco come indissociabili dal paesaggio, dal territorio, di cui costituivano parte integrante. Il più importante elemento ad esse collegato sembrano essere le sorgenti e, in generale, le zone ricche di acqua: fiumi, paludi, laghi. In senso più ampio, esse erano associate alle montagne. Nella *Teogonia*, Gaia, la dea primordiale della terra, dopo aver generato Urano, il cielo, generò i monti, “grato soggiorno alle dee Ninfe che hanno dimora sui monti ricchi d’anfratti”⁴⁷. Il termine “montagna”, *oros*, corrisponde a un’altura anche di limitata altitudine, che tuttavia assume le caratteristiche di luogo dove è possibile l’incontro tra il mondo degli umani e il mondo divino. Lo spazio montano si contrappone allo spazio urbano in quanto caratterizzato dalla sospensione temporanea delle norme che sono sottese all’ordine sociale che regna nella città. Questi spazi non sono però del tutto estranei all’attività umana, perché sono frequentati dai pastori e dalle greggi, un’altra dimensione che si lega fortemente al mondo delle Ninfe⁴⁸. Secondo Omero, queste entità “vivono nei boschi belli, nelle sorgenti dei fiumi e nei pascoli erbosi”⁴⁹. I pastori infatti erano soliti sacrificare a Hermes e alle Ninfe, che erano le loro divinità tutelari⁵⁰. È ciò che fa il porcaro Eumeo di fronte a Odisseo, offrendo a queste divinità parti del maiale sacrificato, prima di procedere al banchetto⁵¹.

Un altro elemento del paesaggio legato alle Ninfe sono le caverne, le grotte, a loro volta spesso connesse a sorgenti o corsi d’acqua. Ancora una volta, l’Odissea ricorda una grotta sacra, “un antro amabile, oscuro, sacro alle Ninfe che si

46. LSJ, s.v. *nymphē*.

47. Esiodo, *Teogonia*, 129-130.

48. Larson 2001: 8-9.

49. *Iliade*, XX, 8-9.

50. Simonide fr. 18 Diehl, cit. in Cássola 1994: 153.

51. *Odissea*, XIV, 426-436.

chiamano Naiadi”⁵², che sorgeva sull'isola di Itaca. All'interno della grotta le api producevano il miele, un particolare anch'esso associato alle Ninfe, come si vedrà tra poco, e le Ninfe tessavano manti di porpora sui loro telai. A Farsalo, in Tessaglia, è stato scavato un luogo sacro alle Ninfe, che sorgeva presso una caverna in una regione collinosa, un tempo coperta di querce. Dalla caverna sgorgava anticamente un fiume. Nelle vicinanze sorgeva un bosco sacro dove aveva sede un oracolo dedicato a Zeus Phegonaeus (“del querceto”), che alcuni ritengono fosse il predecessore del tempio di Dodona⁵³.

Lo stesso Hermes, il dio dei pastori, era nato da una ninfa, Maia, che viveva in una grotta, “un antro ombroso” sul monte Cillene, dove Zeus era solito unirsi in amore con lei, “nel buio della notte”⁵⁴. Nella genealogia mitica, Maia era una delle Pleiadi, figlie di Atlante, probabilmente in origine divinità dei monti, che poi vennero identificate con le stelle a cui hanno dato il nome. Maia significa in greco “mamma”, “nutrice”, termine che sembra ricollegare questa figura a una divinità della terra⁵⁵. Il monte Cillene sorge in Arcadia, definita spesso terra “madre di greggi”⁵⁶. Sulla cima del monte sorgeva un tempio, in cui era conservata un'arcaica immagine di Hermes, scolpita in legno di ginepro⁵⁷. Sui fianchi del monte si aprono varie grotte e in una di queste sono state trovate tracce di culto⁵⁸.

Una grotta è associata anche alla mitologia del principale dio dell'Olimpo, Zeus. Nato da Crono e Rea, una dea a cui era sacra la quercia⁵⁹, sull'isola di Creta, egli venne nascosto in una grotta, per sfuggire al padre che divorava tutti i suoi figli, “in un antro scosceso, sotto i recessi della terra divina, nel monte Egeo, coperto di folta foresta”⁶⁰. Apollodoro precisa che la grotta si trovava sul monte Ditti e che il

52. *Odissea*, XIII, 103-104.

53. Wagman 2016: 8.

54. *Inno omerico a Hermes*, IV, 6-7; Cássola 1994: 179.

55. Cássola 1994: 516.

56. *Inno omerico a Pan*, XIX, 30.

57. Pausania, VIII, 17.

58. Cássola 1994: 516.

59. Graves 1960: §7.

60. Esiodo, *Teogonia*, 481-484.

piccolo Zeus venne affidato alle cure delle ninfe Adrasteia e Ida, figlie di Melisseo⁶¹, nome quest'ultimo che rivela un ulteriore legame delle Ninfe con le api e il miele.

Nell'*Inno omerico ad Afrodite* vengono descritte a lungo le Oreadi, Ninfe "dal florido seno, che abitano questa alta, divina montagna"⁶². Di loro si dice che "non somigliano né ai mortali, né agli immortali: vivono a lungo e mangiano il cibo degli dei e amano la bella danza con gl'immortali". In particolare, esse sono associate ai Sileni, figure semi-animale dalla coda di cavallo, e a Hermes, con i quali si accoppiano "nel profondo delle piacevoli grotte". Quando nascono le Ninfe, contemporaneamente spuntano dalla terra degli alberi, abeti o querce, che "si ergono inaccessibili e li chiamano sedi sacre degl'immortali". La sacralità di questi alberi implica che gli uomini non li possono abbattere, tagliandoli "con il ferro". La vita delle Ninfe è strettamente legata alla vita degli alberi, che nascono e muoiono con loro. Infatti, quando il destino di morte incombe su di loro, "dapprima i begli alberi si disseccano sulla terra, la corteccia intorno inaridisce, cadono i rami; e insieme l'anima delle ninfe lascia la luce del sole"⁶³. Il culto delle Ninfe costituisce, secondo Ugo Bianchi⁶⁴, un elemento di continuità con la venerazione di spiriti della natura e dei boschi che si ritrova nel periodo minoico-miceneo (1500-1200 a.C. circa).

Nella tradizione mitologica classica le Ninfe degli alberi erano chiamate Driadi o Amadriadi. Le prime prendevano il nome dalle querce e ne incarnavano la forza vegetativa, ma non costituivano un tutt'uno con esse, prerogativa che invece era propria delle Amadriadi che nascevano e morivano con gli alberi con cui facevano corpo. Ovidio cita le Amadriadi come parte del corteo che accompagnava la dea Diana (Artemide) e di cui faceva parte anche la ninfa Callisto, destinata a tramutarsi in orsa⁶⁵.

A questi temi si può collegare il racconto di Erisittone, riportato da Ovidio⁶⁶. Era costui un individuo che teneva

61. Apollodoro, *Biblioteca*, I, 1, 6.

62. *Inno omerico ad Afrodite*, V, 257-258 e sgg.; Cássola 1994: 275 sgg.

63. Id.: V, 262-272.

64. Bianchi 1971: 102.

65. Ovidio, *Fasti*, II, 155-156.

66. Ovidio, *Metamorfosi*, VIII, 725-885.

in spregio la sacralità degli dei e rifiutava di porgere loro offerte sacrificali. Questa empietà lo condusse a violare un bosco sacro alla dea Cerere. Qui sorgeva un'immensa quercia dal "tronco annoso" (*annoso robore quercus*), attornata da bende sacre, tavolette votive e ghirlande di fiori, testimoni del culto che era ad essa votato dai fedeli. Sotto le sue fronde le Driadi conducevano festose danze, girando intorno al grande tronco. Erisittone non si lascia intimorire da questi segni e colpisce il tronco con la sua ascia, facendone uscire un fiotto di sangue. Mentre la quercia veniva abbattuta, la voce della ninfa che la abitava si ode pronunciare la maledizione contro il profanatore. Attonite per il danno provocato al bosco sacro, le Driadi si recano quindi dalla dea della terra, Cerere, per chiedere la punizione del responsabile, il quale viene colpito da una fame insaziabile e mortale (*pestifera lacerare fame*). Dopo aver divorato tutto quello su cui riusciva a mettere le mani, Erisittone finì per divorare il suo stesso corpo. Questo personaggio rappresenta quindi l'atto del disboscamento (*erysichthon*, "che fende la terra", con riferimento al vomere dell'aratro⁶⁷), con il quale l'uomo si appropria di un tratto di foresta per adibirlo al lavoro contadino e al consumo umano. Questo atto viene compiuto senza aver ottenuto il permesso dalle divinità che abitano quei luoghi, anzi, in aperto spregio della loro presenza e volontà. La punizione da cui viene colpito è la trasformazione in un essere preda degli istinti più feroci e incontrollati, ciò che ne determina la perdita dell'umanità e la sua auto-distruzione⁶⁸.

Tra le Ninfe degli alberi, quelle associate al frassino erano chiamate *Melie*. Nella mitologia esse erano state generate dalla Terra, Gea, fecondata dal sangue di Urano evirato dal figlio Crono⁶⁹. Secondo Esiodo la generazione degli uomini di bronzo, precursori dell'umanità attuale, era nata dai frassini⁷⁰; inoltre la Ninfa Melia era considerata la madre di Foroneo, uomo primordiale e primo re di Argo. Queste tradizioni trovano un parallelo nella mitologia germanica, dove l'albero di frassino Yggdrasil costituiva l'Albero del

67. LSJ, s.v. *erysichthon*.

68. Comba 1992: 226-227.

69. Esiodo, *Teogonia*, 185-187.

70. Esiodo, *Opere e Giorni*, 143-145.

Mondo, l'asse che congiungeva il mondo sotterraneo, il mondo terrestre e quello celeste. Anche nella tradizione nordica il primo uomo, Ask, prende il suo nome dall'albero di frassino (in inglese: *Ash-tree*)⁷¹.

Tra le varietà di frassino, quella connessa con le Ninfe Melie era, in particolare, il frassino della manna (*Fraxinus ornus*)⁷², che produce una sostanza zuccherosa nota appunto come "manna", impiegata ancora oggi per usi officinali e medicinali. Questa sostanza dolciastra costituisce il legame tra le Ninfe del frassino, chiamate Melie, e il miele, prodotto dalle api. Abbiamo già incontrato infatti le api come animali che frequentano gli stessi luoghi abitati dalle Ninfe, in particolare le grotte. Nell'*Inno omerico a Hermes* vengono menzionate tre dee, sorelle vergini e dotate di ali, che "abitano una dimora posta sotto la gola del Parnaso" e insegnano la divinazione. Esse volano da una parte e dall'altra e si nutrono "col miele dei favi, e su ogni cosa danno profezie veritiere", poiché, dopo aver mangiato il "biondo miele" sono prese dall'ispirazione e possono vaticinare. Se invece sono private "del dolce cibo degli dei allora mentono, turbinando confusamente"⁷³. Queste divinità, che vengono donate come intermediarie da Apollo a Hermes, sono evidentemente delle Ninfe dei boschi che si identificano con le api mellifere e sono associate al consumo del miele a fini estatici e divinatori. Risulta quindi che sul Parnaso esisteva un oracolo di Hermes, i cui vaticini erano espressi dal volo delle api e in particolare dalla loro direzione⁷⁴. Il nome Melissa che descrive le api mellifere era attribuito a una Ninfa, che aveva scoperto e introdotto l'uso del miele all'umanità. Nell'impiego dei termini, le Ninfe e le api sembrano scambiarsi fra loro, ed essere quindi sostanzialmente identificate, poiché si consideravano le Ninfe in grado di trasformarsi all'occorrenza in insetti⁷⁵. Erano chiamate Melisse anche le Ninfe che avevano nutrito Zeus infante nella caverna, mentre altre fonti dichiarano che le nutrici erano figlie di

71. Lindow 2001: 62-63.

72. Bernhardt 2008: 49.

73. *Inno omerico ad Hermes*, IV, 552-563; Cássola 1994: 223-225.

74. Cássola 1994: 542.

75. Smith 1870, vol.2: 1022; M.C. van der Kolf 1931 in Pauly-Wissowa, parte 29: 525-526, s.v. Melissa.

Melisseo, sovrano di Creta. A questa tradizione si richiama probabilmente Porfirio, filosofo del III sec. d.C., il quale riferisce che Crono viene preso in trappola da Zeus con il miele: “pieno di miele infatti si ubriaca”, viene quindi legato ed evirato dal figlio⁷⁶.

Questo episodio rivela come il miele fosse, nella cultura greca antica, legato soprattutto alla bevanda fermentata che da esso si ricavava, che aveva proprietà inebrianti e si ricollegava quindi alla condizione di alterazione della coscienza provocata dalle Ninfe. Il termine di “ninfolessia” era infatti impiegato per designare uno stato di coscienza caratterizzato da un incremento delle capacità verbali, determinato dall'intervento delle Ninfe, le quali potevano produrre una sorta di “follia divina” che favoriva la capacità di profetizzare e di conoscere ciò che era nascosto⁷⁷. A questo contesto va forse ricondotto il racconto mitico di Ila (Hylas) rapito dalle Ninfe. Il giovane era un compagno di Eracle, che l'aveva condotto con sé nella spedizione degli Argonauti alla ricerca del Vello d'Oro. Mentre si allontanò dall'accampamento per prendere dell'acqua egli attrasse l'attenzione delle Naiadi, Ninfe delle acque, “le dee temibili per i campagnoli”,⁷⁸ le quali lo fecero precipitare nel profondo delle acque, dove scomparve per sempre. Sembra che gli abitanti di Prusa, nella Misia, dove avvenne questo fatto, celebrassero una festa annuale nel corso della quale gruppi di cittadini si addentravano nelle montagne chiamando il nome di Ila⁷⁹, probabilmente un culto di tipo estatico rivolto alle divinità abitanti nei boschi e nei corsi d'acqua.

Il fatto che il termine di Melisse fosse attribuito anche alle sacerdotesse, in particolare a quelle dedicate al culto di Demetra, la dea della terra e dei raccolti, e a sua figlia Persefone⁸⁰, sembra alludere alla celebrazione di culti di tipo estatico che si svolgevano nei templi dedicati alle dee dei Misteri⁸¹. L'associazione dell'ape con la profezia, giacché la

76. Porfirio, *Sull'antro delle Ninfe*, 16, cit. in Colli 1977: 255; sul significato delle api nel mondo antico si veda Ransome 1937 e Tétart 2004.

77. Larson 2001: 13.

78. Teocrito, *Idilli*, XIII, 44.

79. Smith 1870, vol.2: 536.

80. Id., vol.2: 1022.

81. Chirassi Colombo 1983: 152.

profetessa di Apollo a Delfi, la Pizia, era chiamata “ape di Delfi” (*Delphis Mélissa*)⁸², diviene comprensibile se collegata alla funzione del miele come ingrediente per una bevanda dalle proprietà inebrianti, che a sua volta si ricollega con la sostanza dolciastra prodotta dal frassino, la “manna” che forse veniva impiegata in maniera analoga e che giustifica il termine di Melie (termine ricollegabile a *meli*, il “miele”) con cui venivano chiamate le Ninfe dei frassini. Anche a Efeso, le sacerdotesse di Artemide erano chiamate “api”, in modo simile alle ragazze addette al culto di Brauron che erano chiamate “orse”⁸³.

Le Esperidi erano le Ninfe a cui era affidata la custodia del giardino dove sorgeva l’albero dalle mele d’oro, che era stato donato dalla Madre Terra, Gea, a Era in occasione del suo matrimonio con Zeus. Le Esperidi, secondo Esiodo figlie della Notte⁸⁴, prendevano il nome da Espero, la stella della sera e dimoravano all’estremo Occidente, ai limiti del mondo. Non sembra casuale il legame tra il luogo in cui vivevano le Ninfe, ossia in direzione del tramonto, e il mondo dei morti, entrambi connessi con un momento particolare del ciclo vitale e contigui alla fertilità e quindi alla rigenerazione. Le mele infatti sono frutti che si associano alla fecondità, in particolare le mele cotogne, il cui frutto è ricco di semi, e a causa del colore giallo splendente era chiamato *krysomélon*, ossia “mela d’oro”⁸⁵.

Il gruppo scultoreo di Apollo e Dafne, opera di Gian Lorenzo Bernini (1622-25), esposto alla Galleria Borghese di Roma ricorda l’episodio narrato nelle *Metamorfosi* di Ovidio⁸⁶, nel quale Apollo innamoratosi di Dafne, figlia della Terra e del dio fluviale Ladone, venne respinto dalla fanciulla che fu trasformata dalla madre in una pianta di alloro. Il racconto allude al fatto che l’alloro era una pianta sacra ad Apollo, che veniva impiegata nei riti oracolari, e la personifica nella figura della Ninfa. Rami di lauro tagliati venivano solennemente portati da Tempe a Delfi ed erano utilizzati

82. Pindaro, *Pitiche*, IV, 94.

83. Ferguson 1989 [tr.it.: 61].

84. Esiodo, *Teogonia*, 215-216.

85. Plinio, *Storia naturale*, XV, 37.

86. Ovidio, *Metamorfosi*, I, 452-567.

per confezionare le corone con le quali venivano celebrati i vincitori degli agoni Pitici, giochi che si disputavano presso il santuario di Apollo a Delfi. A Tebe, durante la festa di Apollo Ismenio, veniva portato in processione un ramo di ulivo avvolto da rametti di alloro, adornato con 365 sfere, fiori e stoffe di color croco⁸⁷. La Valle di Tempe, in Tessaglia, dove ci si recava processionalmente a raccogliere i rami di alloro, era una regione boscosa considerata luogo sacro ad Apollo e alle Muse. Qui sembra sorgesse anticamente un luogo sacro, incentrato intorno a una pianta di lauro vicino al fiume⁸⁸. La processione che portava l'alloro da Tempe a Delfi univa la sede del culto di Apollo con un luogo lussureggiante e inabitato, sede delle divinità degli alberi.

Altri racconti narrano dell'unione di Apollo con le Ninfe, personificazioni del mondo vegetale. Si raccontava, ad esempio, che Apollo si era unito, in forma di tartaruga e poi di serpente, con Driope, la figlia di Dryops, "l'uomo-querchia", compagna di gioco delle Amadriadi, le Ninfe delle querce, mentre in forma di lupo si era unito con la Ninfa Cirene⁸⁹. Quest'ultima viene descritta da Pindaro come la figlia di Ipseo, re dei Lapiti, "vergine cacciatrice" che sdegnava le attività femminili per dedicarsi alla caccia alle belve che minacciavano gli armenti⁹⁰. Dall'unione con Apollo nacque Aristeo, una divinità minore che aveva soprattutto il suo luogo di culto in Tessaglia e in Beozia. Era considerato una sorta di eroe culturale e divinatore, le cui arti profetiche gli erano state impartite dall'insegnamento del centauro Chirone. A lui si doveva l'introduzione di diverse arti e tecniche della civiltà, tra le quali l'allevamento delle api. Sembra infatti che in Tessaglia e in Arcadia venisse considerato il protettore delle greggi e delle api⁹¹. Figlio di Aristeo fu Atteone, il protagonista di un racconto in cui il giovane cacciatore, resosi colpevole di superbia e di mancanza di rispetto nei confronti della dea Artemide, che aveva scorto mentre si bagnava in un fiume, venne punito e trasformato in un cervo, inseguito e sbranato dai suoi stessi

87. Brelich 1969: 410-414.

88. Id.: 425.

89. Kerényi 1951: 139 [tr.it.: 132].

90. Pindaro, *Pitiche*, IX, 4-41.

91. Smith 1870, vol.1: 289.

cani⁹². Tutti questi elementi sembrano parlare del complesso e difficile rapporto dell'uomo con le divinità che abitano il mondo della natura, le località boschive e selvagge, dalle quali possono provenire doni e potenzialità benefiche, ma anche pericoli e minacce.

Ma tra le divinità greche più strettamente associate alle Ninfe dobbiamo certamente annoverare Dioniso. Il corteo delle Ninfe guidato da Dioniso costituiva in effetti il modello mitico delle "orge" greche nelle quali, attraverso pratiche estatiche, si riteneva che il dio fosse presente: le Baccanti, le donne che partecipavano al culto dionisiaco, si identificavano con le Ninfe del mito⁹³. In un inno omerico a lui dedicato, Dioniso "tutto cinto di edera e di alloro" guida il corteo delle Ninfe per le valli selvose, mentre "il clamore invadeva la selva immensa"⁹⁴. Non è difficile vedere in questi cortei tumultuosi, i cui protagonisti sono ornati di fronde e di rami, il prototipo di molti cortei che appaiono ancora oggi in occasione delle mascherate invernali.

Dioniso stesso si presenta spesso in associazione con la vegetazione spontanea, come dio degli alberi (*dendrites*, "dell'albero"), dio dei fiori (*anthios* o *anthister*) o dei frutti (*kárpios*). Dioniso era inoltre legato all'agricoltura, come dio della vite e del vino. Il vino compare come elemento centrale nei culti dionisiaci, in quanto parte degli strumenti per raggiungere l'estasi, come il consumo di latte, di miele e della carne cruda degli animali⁹⁵. Sembra che l'edera, mescolata con il vino, producesse uno stato d'ebbrezza che era interpretato come estasi dionisiaca. Probabilmente l'utilizzazione delle proprietà inebrianti dell'edera risalgono a un'epoca molto antica, anteriore alla coltivazione della vite. È possibile che Dioniso fosse in origine una divinità della linfa vegetale, interpretabile come il sangue della pianta, che ogni primavera riaffiora nello stelo, provocando la rinascita degli alberi e il loro ricoprirsi di foglie e di fiori. All'arrivo dell'autunno, la linfa sembra ritrarsi nel terreno, nel mondo dei morti, e restare come in attesa, durante i mesi

92. Ovidio, *Metamorfosi*, III, 143-252.

93. Cássola 1994: 407; per il significato dell'orgia rituale nel mondo mediterraneo antico si veda Tommasi 2005.

94. *Inno omerico a Dioniso*, XXVI, 8-10.

95. Stella 1956: 353-354.

invernali, consacrati al culto di Dioniso, per ricomparire alla primavera successiva. Con la diffusione e popolarizzazione della vite, Dioniso è divenuto il dio patrono del delirio sacro associato al consumo di vino⁹⁶. Il vino stesso è stato interpretato come il sangue del dio e in quanto tale era celebrato nelle feste dionisiache, per poi essere rivalorizzato in senso simbolico dal Cristianesimo.

Si osservano inoltre molteplici legami del dio con la Madre Terra: sua madre Semele era probabilmente una derivazione da un'antica divinità traco-frigia della Terra⁹⁷. Anche questo farebbe pensare a un'antica forma di Dioniso come dio dell'albero, generato dalla Madre Terra⁹⁸. A Locri sono state rinvenute diverse tavolette in terracotta che lo raffigurano accanto ad Ade, il dio dei morti, e a Persefone, dea della vegetazione e del mondo sotterraneo; mentre a Lesbo Dioniso era venerato accanto a Era, che qui figurava come "genitrice di tutti gli esseri", quindi come Grande Madre divina⁹⁹. Il fatto che a Delfi venisse indicata la tomba di Dioniso, suggerisce che sulla sua figura abbiano finito per convergere alcuni dei motivi del "dio che muore", legato al ciclo vegetale, che si trovava ampiamente diffuso nell'area mediterranea¹⁰⁰.

4. *Il grano e il bosco sacro*

Gli studiosi della religione romana tendono a sottolineare come tale religione fosse basata essenzialmente sulla concezione di esseri divini personali e individuali, escludendo anche per le fasi più arcaiche una nozione "animistica" della natura¹⁰¹. Georges Dumézil ha insistito molto sull'interpretazione del termine *numen*, che non doveva essere interpretato, a suo modo di vedere, come una forza impersonale e indeterminata. "I suoi impieghi antichi, così come l'etimologia, attestano invece la preminenza del concetto di dio personale: per secoli, *numen* non è stato che il *numen*

96. Brosse 1989: 128-131.

97. Chantraine 1968: 996.

98. Brosse 1989: 120.

99. Cássola 1994: 5-7.

100. Particolare già osservato da Frazer 1911c: 3.

101. Schilling & Rüpke 2005: 7899.

dei, la volontà espressa da un determinato dio”¹⁰². Tuttavia, le divinità romane più arcaiche si presentano con dei tratti decisamente meno fortemente personalizzati rispetto ai loro omologhi greci¹⁰³ e talvolta sembrano divenire entità piuttosto sfumate e indeterminate, senza che questo debba necessariamente essere interpretato come un carattere “rozzo” o “primitivo”, come paventava Dumézil. Rimane il fatto che la religione romana ha conservato alcuni elementi di sacralità della natura e in particolare del mondo vegetale, che riconducono ad alcuni tratti comuni e ampiamente diffusi nelle antiche civiltà del Mediterraneo e dell’Europa continentale. È possibile che alcune caratteristiche di fondo, che poi andarono modificandosi nel corso della storia di Roma, derivino dalla cultura etrusca, che i Romani stessi vedevano come la fonte di una sapienza sacerdotale che risaliva a una remota antichità. Il filosofo Seneca, ad esempio, confronta la mentalità romana di epoca imperiale con quella degli Etruschi.

aA

Questa è la differenza tra noi e gli Etruschi, che sono i più abili nell’arte di interpretare i fulmini: noi riteniamo che i fulmini siano prodotti perché le nubi si sono scontrate; essi pensano che le nubi si scontrino per produrre fulmini; infatti, poiché riconducono ogni cosa a Dio, sono convinti non che i fulmini diano dei presagi perché si sono verificati, ma che si verifichino perché sono destinati a dare dei presagi¹⁰⁴.

203

L’idea secondo la quale i fenomeni della natura rivelano aspetti di volitività e di decisionalità autonoma, di capacità di trasmettere informazioni e comunicazioni che gli uomini possono percepire e interpretare, è un tratto che sembra presente anche nelle fasi più antiche del mondo romano e che li accomuna a varie altre popolazioni, in altre regioni del mondo, che presentano aspetti del tutto simili¹⁰⁵.

Molte divinità romane sembrano essere divinizzazioni di concetti astratti, o meglio di azioni e funzioni che appartengono alla sfera di realtà in cui opera l’uomo. Il nome della

102. Dumézil 1974: 47 [tr. it.: 43, qui lievemente modificata].

103. Schilling & Rüpke 2005: 7899.

104. Seneca, *Questioni Naturali*, libro II, XXXII, 2.

105. Kohn 2013.

dea Cerere (*Ceres*), ad esempio, deriva dalla stessa radice dei verbi “creare” e “crescere”: all’origine questa divinità era probabilmente la personificazione della potenza creatrice, della forza di crescita della Terra. La Cerere arcaica, alla quale i contadini romani offrivano una scrofa prima della mietitura, non proteggeva soltanto il frumento e i cereali, ma provvedeva alla crescita di tutto ciò che nasceva dal terreno coltivato, di tutti i frutti della terra. Era infatti assai tenue la differenza originaria tra Cerere e Tellus (la dea della Terra), mentre via via la prima acquistò una maggiore autonomia dalla seconda. Entrambe le divinità erano protagoniste delle cerimonie dei *Fordicidia* e dei *Cerialia*, che si succedevano nel mese di aprile (il 15 e il 19) e che aprivano il ciclo primaverile della vegetazione, in quanto presiedevano alla crescita e alla fertilità dei vegetali e degli esseri umani. Come Tellus infatti anche Cerere era collegata alla fecondità umana, ai movimenti tellurici e al mondo dei morti. Con l’ellenizzazione della religione romana, Cerere venne inserita in una triade divina con Libero e Libera. Queste divinità corrispondevano alle greche Demetra, Dioniso e Persefone, entità che presiedevano ai raccolti, che rivelavano numerose associazioni con il mondo vegetale e che erano legate inoltre al mondo sotterraneo.

Nella Roma arcaica era invece associato a Cerere il dio Consus, la divinità che sovrintendeva all’immagazzinamento del grano (da *condere*, “riporre”, “custodire”), celebrato in occasione delle feste dei Consualia, il 21 agosto, e degli Opiconsiva, il 25 agosto, dove era associato alla dea Ops, che favoriva l’abbondanza del raccolto. Vi era poi uno stuolo di divinità minori che assistevano Cerere nelle varie operazioni connesse con la coltivazione e la cura dei campi: Vervactor, per l’aratura dei terreni incolti, Reparator, per il rinnovo della coltivazione, Imporcitor, per il tracciamento dei solchi, Insitor, per la semina, Obarator, per l’aratura del terreno, Occator, per l’erpicoltura, Sarritor, per la sarciatura, Subruncinator, per la zappatura, Messor, per la mietitura, Convector, per il trasporto del raccolto, Conditor, per l’immagazzinamento e Promitor, per la distribuzione¹⁰⁶. Tale profusione di entità minute venne ridicolizzata da Ago-

106. Servio, *Commento alle Georgiche*, I, 21, cit. in Schilling & Rüpke 2005: 7899.

stino e da altri Padri della Chiesa e ha lasciato perplessi anche molti studiosi moderni. Tuttavia, vi si deve vedere all'opera un'idea secondo cui ogni gesto, ogni azione, anche elementare, trovava il suo prototipo nel mondo divino, e da esso poteva essere assicurata la riuscita e l'efficacia dell'azione umana.

Anche il culto di Flora sembra risalire a una considerevole antichità: compare in effetti, oltre che a Roma, tra i Sabini e i Sanniti, antichi popoli italici, presso i quali era spesso associata a Cerere, in quanto considerata *ministra* della dea. A Roma stessa Flora era servita da un sacerdote appartenente all'antico ordine dei *Flamines*. Sebbene il suo nome faccia riferimento esclusivamente ai fiori, la sua funzione originaria era quella di proteggere, al momento della fioritura, tutte le piante utili, compresi i cereali, gli alberi da frutto e le vigne. Alla dea erano dedicate le feste dei Floralia che si svolgevano tra aprile e maggio ed erano propiziatrici della fecondità e fertilità della terra¹⁰⁷.

aA

Vertumnus viene identificato da Varrone¹⁰⁸ con Voltumna, il principale dio degli Etruschi che aveva un celebre santuario nel territorio di Volsinii (alcuni attribuiscono tale sito etrusco all'attuale Orvieto, altri a Bolsena). A Roma il dio era connesso propriamente alle trasformazioni del mondo vegetale e al cambiamento delle stagioni, come evidenziato anche dall'etimologia popolare che collegava il suo nome con il verbo *vertere*, "volgere, cambiare". Considerato protettore dei giardini e delle attività agricole, a lui venivano offerti i primi frutti e i primi fiori che spuntavano sugli alberi coltivati. La sua festa principale, i Vertumnalia, si teneva in Ottobre e celebrava il passaggio dalla stagione estiva a quella autunnale¹⁰⁹. Ovidio nelle *Metamorfosi*¹¹⁰ riporta la leggenda dell'amore tra Vertumnus e la Ninfa Pomona, dea minore che proteggeva i campi e gli alberi da frutto. Per conquistare l'amore di Pomona, il dio mostra la sua capacità di cambiare aspetto, trasformandosi in diversi giovani

205

107. Dumézil 1974, p. 280-281.

108. Varrone, *Lingua Latina*, II, 46.

109. Bettini 2015.

110. Ovidio, *Metamorfosi*, XIV, 609-697.

coltivatori ed infine in un'anziana donna che la convince ad accettare le profferte amorose di Vertumnus.

Nei pressi del Lago vulcanico di Nemi, al centro dei Colli Albani, sorgeva il più importante santuario dedicato a Diana, una divinità venerata da tutti i popoli del Lazio, in origine divinità della luce, in particolare la luce notturna della luna¹¹¹, tanto che veniva chiamata spesso Noctiluca. Questa identificazione viene esplicitamente dichiarata da Cicerone, secondo il quale “così come il sole riceve il nome di Apollo, la luna riceve quello di Diana”¹¹². La luce della luna era considerata avere un potere benefico sulla crescita e l'abbondanza dei raccolti, come asserito da Orazio: “Diana, luminosa nella notte con la crescente sua face, che fa prosperare le biade e affretta nel loro corso i mesi che passano”¹¹³. In seguito alla sua assimilazione con Artemide, Diana divenne anche dea della caccia, degli animali selvatici e protettrice delle partorienti, invocata come Lucina si sovrapponeva in qualche modo alla dea Giunone.

Il santuario di Nemi sorgeva in un bosco sacro, *nemus*, da cui deriva l'appellativo di Diana Nemorensis. La dea era infatti associata alle dimensioni più selvagge del paesaggio: dense foreste, boschi lussureggianti e caverne¹¹⁴. Presso il tempio si svolgevano cerimonie notturne a partecipazione prevalentemente femminile con processioni alla luce delle torce, che nei tempi più antichi avevano luogo il 13 Agosto, giorno delle Idi che indicava il periodo della luna piena. Era questo luogo sacro il teatro di un dramma rituale, in cui il sacerdote addetto alla cura del tempio e del bosco sacro veniva ucciso dal successore, che otteneva in questo modo sanguinario il diritto alla successione, secondo la ricostruzione che ne ha fatto J.G. Frazer¹¹⁵ il quale vedeva in questo sacerdote l'incarnazione dello spirito del bosco, e che trapela dai versi di Ovidio, secondo il quale il sacerdote di Diana, nel suo tempio in mezzo ai boschi (*suburbanae*

111. Schilling 1981c.

112. Cicerone, *Sulla natura degli dei*, III, 20, 51.

113. Orazio, *Odi*, IV, 6.

114. Schilling & Perea Yébenes 2005: 2346.

115. Frazer 1911a; si veda inoltre Green 2007.

templum nemorale) otteneva il potere sacerdotale “per mezzo della spada con mano assassina”¹¹⁶.

Un altro celebre tempio dedicato a Diana sorgeva non lontano da Capua, sul Monte Tifata, dove la dea era chiamata Diana Tifatina¹¹⁷; il nome della località significa “boschetto di lecci” cosa che conferma la sacralità di alcuni boschi nei quali successivamente furono eretti anche templi o santuari in onore delle divinità che vi avevano sede.

Un tempio di età augustea (I secolo a.C. - I d.C.) sorgeva presso il bosco sacro dedicato alla dea Angitia (*Lucus Angitiaë*) attualmente nelle vicinanze di Luco dei Marsi, L'Aquila. Angitia era una divinità guaritrice, particolarmente invocata nella protezione dal morso dei serpenti, venerata dal popolo dei Marsi e successivamente dai Romani. Per i popoli Latini dell'età arcaica la presenza divina (*numen*) si percepiva in luoghi che maggiormente esprimevano la potenza della natura e che erano quindi considerati abitati da una divinità: boschi, grotte, sorgenti dei fiumi, fonti di acque termali o curative. Le parole di Seneca esprimono con efficacia il senso del sacro percepito dall'uomo romano al cospetto della foresta:

Se mai ti è accaduto di trovarti in un bosco (*lucus*), dove gli antichi alberi sono cresciuti ad un'altezza insolita, coprendo la vista del cielo con un velo di rami piegati e intrecciati, allora la solennità della foresta, la segretezza del luogo, e la meraviglia di fronte alla spessa ombra ininterrotta che sorge al centro degli spazi aperti, ti dimostrerà la presenza di una divinità (*fides tibi numinis faciet*)¹¹⁸.

In ogni bosco si pensava potesse risiedere una divinità. Catone infatti descrive il rituale che il contadino doveva eseguire ogniqualvolta procedesse a disboscare un tratto di terreno:

Offrite un maiale in espiazione e pronunciate queste parole: «Chiunque tu sia, dio o dea, divinità alla quale questo bosco è consacrato (*Si deus, si dea es, quovum illud sacrum est*) accetta l'offerta che ti faccio prima di disboscare. In memo-

116. Ovidio, *Arte di amare*, I, 260.

117. Schilling & Perea Yébenes 2005: 2346.

118. Seneca, *Epistole morali a Lucilio*, XLI, 3.

ria di questo sacrificio, perdona la sfrondata che faremo, io o coloro che lavorano ai miei ordini. È per questo che ti offriamo il maiale in espiazione, ti scongiuro di accordarmi la tua protezione, a me, alla mia casa, alla mia gente e ai miei figli. Gradisci l'offerta espiatoria di questo maiale che sto per sacrificare¹¹⁹.

5. *L'Albero del Mondo*

La quercia (genere *Quercus*, che comprende molte specie) aveva tra i Celti un'importanza simbolica considerevole. Le foreste di querce erano molto diffuse, soprattutto sul continente, e sembra che alcune divinità fossero ritenute risiedere in questi alberi. Un retaggio di questa credenza permane nel folklore del Nord dell'Inghilterra, dove si trovano riferimenti a folletti (*fairies*) che vivevano in grandi querce e dove gran parte dei villaggi avevano un albero sacro, per lo più una quercia, dove questi esseri avevano la loro dimora. Si raccontava che quando una quercia veniva abbattuta, l'albero lancia un terribile grido, che annunciava sventura su colui che aveva compiuto quell'azione. Lo stesso termine di "druidi", con cui si indicava la classe sacerdotale dei Celti, è connesso con un'antica parola che significa "quercia": quest'albero era infatti particolarmente sacro e il vischio che cresceva sul tronco della quercia era raccolto dai druidi, perché ritenuto una pianta dai poteri terapeutici e stimolatori della fertilità¹²⁰.

La maggior parte del culto che i Celti rivolgevano ai loro dei non si svolgeva in luoghi artificiali, ma in aree all'aperto, soprattutto in boschi sacri, accanto a sorgenti o a specchi d'acqua. Gli spazi aperti in un bosco, dove si svolgevano attività culturali, erano chiamati *nemeton*, una parola associata al latino *nemus*, che indicava un bosco sacro. Il poeta latino Lucano descrive un bosco sacro ai Celti nei pressi dell'attuale Marsiglia, dove si tenevano sacri riti rivolti a divinità "barbare" (*hunc [...] tenent [...] barbara ritu sacra deum*)¹²¹. Nelle iscrizioni di epoca romana rinvenute nei Pirenei si trova frequente menzione di alberi considerati sede di una presenza divina: *Deo Fago* (il "dio del faggio"), *Deo Robori* (il

119. Catone, *De re rustica*, CXXXIX, in Nisard 1856.

120. Monaghan, 2004: 364.

121. Lucano, *Pharsalia*, III, 399 sgg.

“dio della quercia”) e *Sexarbori Deo* (il “dio dei sei alberi”)¹²². La fontana di Barenton, che ancora oggi si può visitare nella foresta di Paimpont, in Bretagna, è un luogo associato a diverse tradizioni leggendarie appartenenti al ciclo arturiano. Il suo nome antico di Béleton rivela come in origine si trattasse di una radura sacra (*nemeton*) dedicata al dio solare Bélénos¹²³.

A proposito dei Germani, Tacito afferma che “reputano non conveniente alla grandezza degli dei costringerli tra le pareti di un tempio o raffigurarli con fattezze umane: dunque consacrano loro boschi e foreste e chiamano con il nome di dei quella entità misteriosa (*secretum illud*) che solo la devozione religiosa rende percepibile”¹²⁴. I Semnoni, una popolazione germanica, manifestavano un riverente rispetto per la foresta, “resa sacra dai presagi dei padri e da un terrore primigenio”, nella quale vedevano il potere di un nume (*potestates numinis*) e dalla quale ritenevano di trarre la propria origine: “lì risiede il dio che regna su tutto e al quale ogni cosa è soggetta e obbedisce”¹²⁵.

aA

Le immagini scolpite sul Pilastro dei Nautes, dedicato all'imperatore Tiberio, nel 14 d.C., dai battellieri della Sena della città di Lutetia (l'antica Parigi), contiene una raffigurazione del dio Esus, una divinità gallica di cui si hanno scarsissime informazioni. Il poeta romano Lucano descrive il dio come “spaventoso”, sui cui “altari spietati” venivano sacrificate vittime umane¹²⁶. Altre fonti latine identificano questa divinità talvolta con Mercurio altre volte con Marte, suggerendo che avesse un ruolo come protettore dei commercianti e dei guerrieri (e forse fosse collegato con il mondo dei morti). La raffigurazione lo mostra nell'atto di abbattere alberi, e ciò sembra indicare che fosse considerato un dio della vegetazione e delle foreste, il cui potere si manifestava nei grandi alberi dei boschi, di cui egli promuoveva la crescita e la possanza. Sembra che l'etimologia del nome sia da far risalire al termine **vesos-*, “migliore, eccellente”,

209

122. Mac Cana 2005: 1486.

123. Markale 1983: 166.

124. Tacito, *Germania*, 19; vedi Casorati et al. 2011.

125. Id.: 39.

126. Lucano, *Pharsalia*, I, 444-446.

che ricorda l'appellativo dell'irlandese Dagda, il “dio buono”, dio dell'abbondanza, del potere magico e della guerra, che inoltre era anche uno dei signori dell'oltretomba¹²⁷.

Nella cosmologia germanica l'Albero del Mondo, Yggdrasil, è collocato al centro del mondo e ne costituisce il fondamento. Secondo l'*Edda* di Snorri, l'albero è un frassino e intorno ad esso gli dei tengono consiglio ogni giorno. “Il frassino è fra tutti gli alberi il più grande e il migliore; i suoi rami si protendono su tutto il mondo e sovrastano il cielo. Tre radici sostengono l'albero e ampie si estendono; una nella terra degli Asi e l'altra in quella dei giganti della brina, là dove una volta c'era il *Ginnungagap* [il vuoto primordiale che esisteva prima della creazione del cosmo]; ma la terza sta sopra *Niflheimr* [“Mondo della nebbia”, il regno dei morti] e sotto questa radice si trova *Hvergelmir* [la sorgente da cui hanno origine tutti i corsi d'acqua], e *Nídhöggr* [un drago] da basso la rode. Ma sotto quella radice che è nel mondo dei giganti v'è la fonte Mímir, in essa sono celati saggezza e acume e colui che la possiede si chiama Mímir; ed egli è ricco di conoscenza, poiché beve alla fonte con il corno *Giallarhorn* [il “corno che urla”, che verrà suonato dal dio Heimdall il giorno della fine del mondo]”¹²⁸. Sotto il frassino si trova anche una sala dove vivono tre fanciulle che “danno agli uomini la vita”: sono le Norne, che determinano i destini degli uomini al momento della nascita. Secondo Snorri esistono diverse varietà di Norne, che appartengono al regno degli dei Asi, degli Elfi e dei Nani e possono essere sia benevole che malevole. Sull'albero è posata un'aquila, vi è uno scoiattolo che corre su e giù lungo il tronco e quattro cervi che ne brucano le foglie, mentre alla sua base vi sono numerosi serpenti¹²⁹.

L'albero si estende perciò sui tre mondi, raggiungendo con le radici il mondo sotterraneo e con la chioma fino al cielo. Il nome Yggdrasil può essere interpretato come “cavallo di Odino” (da *Ygg*, “terrifico”, un appellativo del dio, e *drasil*, “destriero”), con riferimento all'episodio in cui Odino rimase appeso all'albero, come forma di auto-sacrificio al fine di ottenere conoscenza e saggezza. Si tratta di un rituale paragonabile a quello degli sciamani siberiani, i quali,

127. Duval 1976.

128. Snorri, *Gylfaginning*, 15.

129. Lindow 2001: 319-322.

durante la trance estatica, salgono simbolicamente su un albero cerimoniale che rappresenta l'Albero del Mondo¹³⁰.

Anche tra i Germani continentali dovevano esistere concezioni di questo genere. Si ricorda infatti che durante la conquista della Sassonia da parte di Carlo Magno, nel 772, venne distrutto un grande tempio pagano che si trovava nei pressi di Eresburg, in Vestfalia, e che era denominato *Irminsul*¹³¹. Questo termine designava un grande albero, oppure un pilastro di legno, che si pensava sorreggesse il cielo e costituisse quindi una colonna cosmica su cui poggiava il mondo¹³².

Alle origini del mondo, dopo che la terra fu creata con il corpo del gigante Ymir, Odino e i suoi due fratelli andarono lungo la spiaggia e trovarono due alberi, li raccolsero e ne fecero due esseri umani, dando loro vita, intelletto, movimento e capacità di percezione. L'uomo si chiamò Ask ["Frassino"] e la donna Embla [forse "Olmo"]¹³³ "e da loro nacque la stirpe degli uomini cui fu assegnata la terra"¹³⁴. La stessa umanità derivava quindi, secondo la mitologia nordica, dal mondo vegetale e i primi esseri umani vennero creati a partire da due alberi.

aA

211

6. *L'albero e la Croce*

Nell'arte cristiana il motivo vegetale più comune è quello dell'albero dell'Eden, con il serpente che si avvolge tra i rami ed Eva che sta cogliendo il frutto proibito per offrirlo ad Adamo (vedi fig. 30). Secondo il racconto biblico, infatti,

Il Signore Dio piantò un giardino in Eden, a oriente, e vi collocò l'uomo che aveva plasmato. Il Signore Dio fece germogliare dal suolo ogni sorta di alberi graditi alla vista e buoni da mangiare, tra cui l'albero della vita in mezzo al giardino e l'albero della conoscenza del bene e del male¹³⁵.

L'immagine dell'albero del Paradiso Terrestre riprende temi simbolici diffusi in tutto il mondo mediterraneo antico,

130. Eliade 1951: 219.

131. Brown 2013: 431.

132. Grimm 1882, vol. 1: 116-118.

133. Lindow 2001: 62-63.

134. Snorri, *Cyflfaginning*, 9.

135. *Genesis*, 2, 9.

relativi all'albero cosmico, simbolo di abbondanza inesauribile, di sapienza e di vita. In quanto oggetto divino, simbolo di sacralità, spesso l'albero è custodito da draghi o serpenti. "La bontà suprema o la preziosità infinita dei suoi frutti sono il simbolo di questo collegamento fra le aree cosmiche, per cui il divino e l'umano s'incontrano pericolosamente lungo il suo tronco e tra le sue fronde"¹³⁶.

Talvolta, come nel mosaico absidale nella Basilica di San Clemente al Laterano a Roma, realizzato nel XII secolo, il crocifisso nasce da un cespo di foglie, ed è completamente circondato da volute vegetali che occupano tutta la scena. La croce viene in tal modo identificata con l'albero della vita e prende il posto dell'albero come rappresentazione della fonte della vita stessa¹³⁷.

In questo caso sembra di scorgere il tentativo di sovrapporre le immagini della religione cristiana a un simbolismo arboreo soggiacente e che appare ancora potente ed efficace.

I culti praticati nei boschi e accanto a sorgenti erano infatti tra i più frequenti oggetti di attacco da parte dei predicatori cristiani. "Distruggendo i boschi sacri e sostituendo il culto dei santi a quello delle fontane e delle sorgenti, la Chiesa si è lanciata, dalla fine dell'Antichità, in un'impresa di lungo respiro il cui fine era niente meno che di antropomorfizzare l'universo e di sottomettere all'uomo il mondo naturale"¹³⁸.

In altri casi, più rari, un grande "albero della vita" troneggia isolato e sembra rappresentare l'unico protagonista. È il caso del portale della Chiesa di St. Mary e St. David a Kilpeck, nell'Herefordshire, Inghilterra, risalente al XII secolo¹³⁹. La scultura in arenaria rossa locale è ricca di simbolismi non del tutto usuali sulle chiese cristiane: intorno all'albero si distribuiscono diverse figure di animali, mascheroni, serpenti, mentre l'ultimo semicerchio raffigura alcuni segni dello zodiaco. Le colonne laterali mostrano dei

136. Cardini 1995: 113.

137. Toubert 1990 [tr.it.: 203].

138. Vauchez 1987: 354.

139. Jones & Mason 2005: 40.

serpenti intrecciati e sul capitello destro una tipica maschera di “Green-man”, un volto umano intrecciato con tralci e volute vegetali¹⁴⁰.

Alcuni interpretano queste raffigurazioni come semplici convenzioni decorative, moduli stereotipati e ripetuti. Tuttavia, nell’arte medioevale la scelta dei motivi e delle immagini non è affatto casuale e segue un preciso ordine di relazioni. Nel pensiero medioevale ogni oggetto materiale poteva divenire la raffigurazione di qualcosa che gli corrispondeva su un piano più elevato e diventava così il suo simbolo. “Il simbolismo era universale, e il pensare era una continua scoperta di significati nascosti, una costante “ierofania”. Il mondo nascosto era infatti un mondo sacro, e il pensiero simbolico non era che la forma elaborata, decantata, al livello dei dotti, del pensiero magico, nel quale si immergeva la mentalità comune”¹⁴¹.

Così le innumerevoli immagini di “Green Men” (“uomini verdi”), o di maschere di “Feuillus” (“fogliati”), che costellano le chiese e gli edifici sacri, devono essere interpretate come immagini simboliche e religiose, non solamente decorative¹⁴². Esse rappresentavano vari motivi, tra cui il tempo che divora e rigurgita ogni forma di vita, attraverso le fronde che escono loro dalla bocca, e indicavano come il ciclo della vita vegetale fosse il modello dello scorrere del tempo, che intreccia fra loro la vita e la morte. Inoltre, non è da escludere che vi si facesse allusione anche alle forme di mascheramento in “uomini-albero”, “Jack-in-the-Green”, così frequente in molte celebrazioni carnevalesche che ancora vengono effettuate in diversi paesi dell’Europa¹⁴³. In particolare, le feste di Maggio ruotano intorno al tema della vegetazione e dei fiori e in molti luoghi la festa del Primo Maggio era occasione della comparsa del *Feuillu*, della creatura completamente ricoperta di foglie e di rami, che altri non è se non una variante dell’Uomo Selvaggio, di quel personaggio che si pone nella zona di confine tra l’umano e il non-umano¹⁴⁴.

aA

213

140. Basford 1978: tav. 22.

141. Le Goff 1964 [tr.it.: 355].

142. Basford 1978 : 7.

143. Gaignebet & Lajoux 1985: 73.

144. Walter 2011: 128.

Nel Medioevo era ancora molto viva una religione popolare che vedeva i boschi, le sorgenti, i fiumi come luoghi sacri talvolta abitati da esseri invisibili¹⁴⁵.

Nell'VIII sec. un tale Aldeberto venne condannato come eretico e scismatico perché, fra le altre cose, aveva fatto piantare delle croci all'aperto, nei prati e vicino a sorgenti, e invitava la gente a pregare Dio qui piuttosto che nelle chiese consacrate. Episodi come questo rivelano una continuità con i culti popolari dell'epoca precristiana.

Nell'*Elenco delle superstizioni e dei riti pagani* che fu compilato appunto nel secolo VIII forse da un missionario anglosassone in Sassonia e che costituisce un breve compendio delle manifestazioni di paganesimo pericolose dal punto di vista della Chiesa, tra gli altri riti proibiti vengono nominati gli olocausti nei templi silvani e sulle pietre [...] Il *Sermone sui sacrilegi*, che pure risale, a quanto pare, al secolo VIII, mette in guardia i credenti dal ritornare ai vecchi altari pagani nei boschi, sulle rocce e in altri luoghi simili. Il culto delle forze naturali, nel quale si manifestava la concezione del mondo degli abitanti dell'Europa alto-medievale, rivelò un'eccezionale resistenza vitale tanto durante la cristianizzazione quanto nel periodo propriamente cristiano¹⁴⁶.

L'immagine arborea ha assunto nell'arte cristiana molteplici aspetti e significati. Nel dipinto sul soffitto ligneo della Chiesa benedettina di San Michele, *Michaeliskirche*, a Hildesheim, in Germania, è raffigurata la genealogia di Cristo a partire dai capostipiti dell'intera umanità, Adamo ed Eva, raffigurati accanto all'albero che fu per loro fatale¹⁴⁷. Nella scena sono raffigurati altri alberi, tra cui uno che mostra l'immagine di Cristo tra le fronde (vedi fig. 30): si tratta probabilmente di una rappresentazione dell'"Albero di Jesse", una rappresentazione schematica della genealogia di Gesù, che trae origine da Jesse, il padre del re Davide. L'immagine però suggerisce anche una relazione più profonda, una sorta di corrispondenza tra l'albero e la figura divina di Gesù, che ritroviamo anche in altre raffigurazioni. Nell'albero raffigurato sulla destra del dipinto, infatti, compaiono dei volti avviluppati tra le fronde, quasi a suggerire

145. Buttitta 2006: 23-28.

146. Gurevic 1981 [tr.it.: 111].

147. Janson 2011: 334-336.

la presenza di quegli “spiriti degli alberi” che Mannhardt e Frazer hanno ritrovato nei riti e nelle credenze popolari di tutta Europa¹⁴⁸.

A suggerire una più diretta associazione tra Gesù e il mondo vegetale sono, ad esempio, le immagini che rappresentano Cristo come la “Vera Vite”, talvolta seduto tra i rami e attorniato dagli Apostoli.

Il vino e la vite sono elementi ricorrenti nell’Antico Testamento, dove Noè viene descritto come il primo coltivatore di vite. Simbolo di prosperità e della benevolenza di Dio, questo simbolo viene ripreso con forza nei Vangeli, dove appare come simbolo di felicità e di forza vitale: il primo miracolo di Gesù consiste infatti nel mutare l’acqua in vino durante le nozze di Cana¹⁴⁹. Ma il culmine dell’identificazione la troviamo nell’episodio dell’Ultima Cena, dove Gesù stabilisce un diretto rapporto tra il vino e il proprio sangue, con le parole: “questo è il mio sangue dell’alleanza, versato per molti, in remissione dei peccati. Io vi dico che da ora non berrò più di questo frutto della vite fino al giorno in cui lo berrò di nuovo con voi nel regno del Padre mio”¹⁵⁰. È difficile tuttavia non vedere una analogia con il dio greco Dioniso, che non solo era signore della coltivazione della vite e si manifestava attraverso l’ebbrezza prodotta dal vino, ma in qualche misura si rivelava in forma dendromorfa come l’albero stesso della vite, nelle sue manifestazioni come *Dendrites* (“degli alberi”) o *Endendros* (“nell’albero”)¹⁵¹.

Sembra dunque che Dioniso rappresentasse una sorta di fluido vitale, di energia che produce euforia e gioia di vivere, che trova manifestazione nel crescere e fruttificare della vegetazione, nell’entusiasmo del culto di possessione. La figura di Gesù sembra ereditare una parte di questo simbolismo, che tende a escludere gli aspetti più legati alla dimensione estatica ed euforica, per preservare il legame con la forza vivificante che si manifesta nel tralcio di vite.

Allo stesso modo, la Madonna sembra aver ereditato numerosi attributi che appartenevano alle dee della terra,

148. Frazer 1912 e Mannhardt 1877; Gaignebet & Lajoux 1985: 76-77.

149. *Giovanni*, 2, 1-11.

150. *Matteo*, 26, 28-29.

151. Cássola 1994: 5; LSJ s.v. *éndendros*.

della fecondità e dell'abbondanza dei raccolti, quali Demetra e Cerere. Questa connessione si può riscontrare nelle numerose raffigurazioni della Vergine con un mazzo di spighe di grano, quale promessa di protezione dei campi dalle intemperie e di abbondante raccolto, come pure nella rappresentazione della Madonna della Quercia, che viene spesso raffigurata come se uscisse dalle fronde o dal tronco dell'albero.

La festa degli "alberi di maggio" era una continuazione degli antichi culti pagani legati alla rigenerazione stagionale. Gli alberi tagliati e adornati con nastri colorati venivano eretti nella piazza del villaggio o accanto alla chiesa. Talvolta in Inghilterra si appendeva all'albero una bambolina, appesa in un cerchio e ornata di fiori, chiamata la Signora del Maggio (May Lady)¹⁵². Intorno al Palo del Maggio si intrecciavano danze e canti, a volte intonati da giovani che reggevano l'estremità di nastri che pendevano dalla cima del palo e che, con il cerchio delle danze, si avvolgevano intorno all'albero. Infine, in occasione della festa si eleggeva un Re e una Regina di Maggio, ornati di foglie e frasche. Il Re del Maggio, coperto di fronde, finiva per identificarsi con l'uomo-albero, Jack-in-the-Green, molto diffuso nel folklore delle isole britanniche¹⁵³.

L'antica festa celtica di Beltane divenne, nella tradizione popolare dell'Europa centrale, la "notte di Santa Valpurga", in cui si praticavano ancora in epoca medioevale feste dei fuochi, danze, banchetti e celebrazioni, sia pure con la disapprovazione e l'ostilità delle autorità ecclesiastiche. Ma con il tempo, la "Madre Natura", un'allegoria elaborata dai teologi del XII secolo che riprendeva molti aspetti dell'antica Magna Mater, finì gradualmente con l'assumere i tratti della Vergine Maria, finché a lei e al suo simbolo vegetale, la rosa, finì per essere dedicato l'intero mese di maggio¹⁵⁴.

Una traccia dell'antropomorfizzazione delle piante si ritrova ancora, fino alle soglie dell'epoca moderna, nelle concezioni popolari che circondano la pianta della mandragora, alla quale fin dall'antichità venivano attribuite qualità afrodisiache e che veniva usata per combattere la sterilità.

152. James 1961: 310.

153. Id.: 309-311.

154. Cardini 1995: 175-178.

Nell'Antico Testamento viene fatta menzione della pianta, che in ebraico porta il nome di *duda'im*, “pianta dell'amore”. Si racconta infatti che Ruben, figlio di Giacobbe, “al tempo della mietitura del grano, andò per i campi e trovò delle mandragole”, che portò a Lia, sua madre, provocando così un alterco tra le due mogli di Giacobbe¹⁵⁵. Le qualità di rimedio alla sterilità e di incremento della fertilità che venivano attribuite alla pianta giustificano pienamente il suo inserimento in questo episodio¹⁵⁶.

Una diffusa credenza era quella secondo cui la pianta di mandragora, quando veniva sradicata, emetteva un terribile grido, che avrebbe ucciso chi l'aveva colta (di cui si trova ancora menzione in Shakespeare, *Romeo e Giulietta*, atto IV, scena III). La particolare conformazione della radice suggerisce infatti un aspetto antropomorfo della pianta, un *homunculus*. Già nell'antichità se ne conoscevano le proprietà farmacologiche e soporifere e veniva impiegata in chirurgia fin dal IX secolo. Una tradizione medioevale associava l'uso di un unguento estratto dalla radice di mandragora con il volo che portava le streghe al sabba. Secondo l'umanista spagnolo del XVI secolo Andrés Laguna, le proprietà allucinogene della pianta producevano nei soggetti che ne facevano uso l'illusione di potersi spostare in volo e di vedere cose straordinarie, spiegando così il fenomeno dei sabba stregoneschi¹⁵⁷. Questa teoria è stata ripresa dall'antropologo Michael J. Harner, il quale ritiene che la maggior parte dei fenomeni di volo magico e di trasformazione in animale, che si trovano nei documenti relativi alla stregoneria medioevale e moderna, siano dovuti all'impiego di piante appartenenti alla famiglia delle Solanacee, come la mandragora, la belladonna o il giusquiamo, le quali contengono sostanze dai potenti effetti allucinogeni¹⁵⁸.

aA

217

155. *Genesi*, 30, 14-15.

156. Cattabiani 1996: 410.

157. Bever 2008: 131-132.

158. Harner 1973.