

IL SERPENTE E L'ABBONDANZA: A PROPOSITO DI UN PASSO DI EZNIK DI KOŁB

L'opera di Eznik conosciuta come *Etc atandoc'* o *De Deo*¹ contiene, data la sua natura di scritto polemico in difesa della vera religione cristiana contro le false religioni, le eresie e le superstizioni, numerosi passi interessanti per lo storico delle religioni e il folklorista. Una testimonianza preziosa per la ricostruzione delle credenze dell'Armenia pagana concernenti i *višap*, cioè i draghi, si incontra all'interno di un contesto in cui Eznik nega l'esistenza di un certo numero di esseri leggendari, tra cui i *višap*, che avrebbero nell'immaginazione popolare la capacità di mutare forma: *višapn or marmnawor ē, ziwr kerparansn oč' karē p'oxel* «il drago che è (un essere) corporale, non può mutare le sue proprie forme»²; in quanto essere dotato di un corpo, per grande che sia, esso è soltanto un animale: *višapi aylazg inč' bnut'iwn č'ē et'e oč' awji* «la natura del drago non è altra cosa che quella del serpente»³. L'immaginazione popolare dunque, secondo Eznik, avrebbe rivestito di attributi magici la natura del serpente, facendo del serpente-drago il protagonista di varie leggende, tra cui una di sapore rustico particolare:

Ew oč' višapk' ztohmakans ardeanc' kren, ew oč' grast goy noc'a, et'e zardiwns i kaloc' urek' kric'en, ew i zur ē kal kaln asel umek' i kals, ew oč' ar ar. Zi višapn or ink'n grast ē, aynu zi anasun ew anxawsunn ē, ziard or ink'n grast ē, zayl grast varic'ē?

1. Il titolo tradizionale *Etc atandoc'* «Contro le sette» è stato mutato da L. Mariès, in *De Deo* sulla base di una riconsiderazione del contenuto dell'opera, per cui si veda: L. MARIÈS, *Le De Deo d' Eznik de Kołb connu sous le titre de Contre les Sectes*, Parigi 1924, pp. 2, 22-23.
2. EZNIK DE KOŁB, *De Deo*, ediz. critica a cura di L. Mariès e Ch. Mercier, *Patrologia Orientalis*, t. XXVIII, fasc. 3, Parigi 1959, par. 130, p. 456.
3. *Ibid.*, par. 133, p. 456.

«E i draghi non trasportano i prodotti del lavoro dei campi e non hanno bestie da soma che trasportino i prodotti lontano dalle aie; ed è inutile che qualcuno dica: “abbi, abbi” sulle aie e non “prendi, prendi”. Poiché il drago, che è una bestia da soma, per il fatto che è senza ragione e senza parola, come può lui che è bestia, condurre altre bestie?»⁴.

La superstizione concernente questo «*dragon familier, sorte de génie bienfaisant, mais aussi chapardeur*»⁵, che si comporta come il guardiano dell'aia, capace di soccorrere gli uomini ma anche di sottrarre loro i prodotti dei campi, come si evince dal riferimento di Eznik, a causa del gioco di parole tra il nome che indica «l'aia», *kal*, e l'imperativo aoristo del verbo *unim* «avere, tenere», l'omofono *kal*, è stata giudicata dai curatori dell'edizione critica⁶ probabilmente limitata all'area armena, anche se i curatori stessi demandano all'intervento di un folklorista l'esegesi del passo.

Al di là dello specifico orientamento narrativo del brano, il nucleo elementare di natura semantica e simbolica è costituito dal nesso fra il drago e i prodotti della terra. Prendendo le mosse dall'equivalenza stabilita dallo stesso Eznik tra *višap* «drago» e *awj* «serpente», cercheremo pertanto testimonianze, anche interculturali, nell'ambito mitologico e folklorico che rendano conto dell'associazione di base riscontrata nel passo citato.

Un valore simbolico del serpente analogo a quello che per l'Armenia si riscontra nel passo di Eznik è possibile riconoscere nell'ambito del folklore greco moderno: a Cefalonia, isola di Samo, lo spirito protettore dell'aia, τὸ στοιχειὸ τοῦ ἄλωνιού compare sotto forma di serpente: «*und hält es für ein sehr glückliches Zeichen, wenn eine solche zufällig an dem hier aufgespeicherten Getreidehaufen vorüberkriecht, eine Ansicht, die ohne Zweifel mit der altgriechischen Auffassung der Schlange als Symboles des Erdsegens zusammenhängt*»⁷.

4. *Ibid.*, par. 132, p. 456.

5. EZNIK DE KOŁB, *De Deo*, ediz. critica a cura di L. Mariès e Ch. Mercier, *Patrologia Orientalis*, t. XXVIII, fasc. 4, Parigi 1959, n. 351, p. 721.

6. *Ibid.*, p. 721: «*La superstition doit être arménienne, car il y a jeu de mots entre le nom de l'aire*»: *kal et l'impératif aoriste de unim: kal*».

7. B. SCHMIDT, *Das Volksleben der Neugriechen und das hellenische Alterthum*, I parte, Lipsia 1871, p. 187.

Si tratta di una relazione simbolica che è probabilmente già presente nella mitologia greca antica⁸ dove il serpente è collegato con l'idea della fertilità, della produzione dei campi e addirittura con la fondazione stessa dell'agricoltura. Ricordiamo al proposito che la dea della terra e della fertilità, Demetra o Cerere, aggiunse dei serpenti alati al proprio carro e con esso trascorreva per il cielo. Ricorriamo alle parole di Ovidio⁹: *Geminos dea fertilis angues / curribus admovit...*

In Claudiano¹⁰ si aggiunge che al passaggio della dea i campi di grano, sfiorati dal carro medesimo, crescevano e maturavano facendosi gialli sulla sua scia:

*turrigeramque petit Cybelen sinuosa draconum
membra regens, volucris qui pervia nubila tractu
signant et placidis umectant frena venenis:
frontem crista tegit; pingunt maculosa virentes
terga notae; rutilum squamis intermicat aurum.
Nunc spiris Zephyros tranant; nunc arva volatu
inferiore secant. Cano rota pulvere labens
sulcatam fecundat humum: flavescit aristis
orbita; surgentes condunt vestigia fruges;
vestit iter comitata seges...*

8. Anche nell'antichità classica e in Egitto l'Agathodaimon, spirito benefico che assicura l'abbondanza, ha come proprio simbolo il serpente, oppure è lui stesso rappresentato sotto forma di serpente. Una statua trovata nella Villa Adriana presso Roma, che si trova ora al museo di Berlino, raffigura Antinoo, favorito di Adriano, nei tratti dell'Agathodaimon che si appoggia su un corno dell'abbondanza attorno al quale si arrotola il serpente. L'Agathodaimon ha l'aspetto di un serpente in parecchie monete di imperatori romani battute in Egitto. In una moneta di Nerone, l'Agathodaimon ha l'aspetto di un serpente circondato da spighe e da teste di papavero (cfr. E. SAGLIO, in Daremberg-Saglio, *Dictionnaire des antiquités greco-romaines*, s. v. Agathodaemon; cfr. anche WERNICKE in P. W. R. E. s. v. Agathodaimon. Per le relazioni fra il folklore greco moderno e questa credenza antica, cfr. anche B. SCHMIDT, *op. cit.*, p. 187, n. 2. Sempre in Egitto, la dea-serpente Ermenoutet è un buon genio, protettore delle messi: assimilata a Iside in epoca tolemaica, era venerata anche dalla popolazione greca. (cfr. J. Hani, *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, Parigi, Les Belles Lettres, 1971, p. 409).

9. Ov., *Met.* V, 642-43.

10. Claud., *Rapt. Pros.* I, 181-190.

Stando alla tradizione, Demetra affidò il carro e semi di grano a Trittolemo, fondatore dell'agricoltura¹¹, incaricandolo di spargerli per tutto il mondo abitato; così Apollodoro Biblioteca I v. 2:

Τριπτολέμῳ δὲ τῷ πρεσβυτέρῳ τῶν Μεταναίρας παιδῶν, δίφρον παρασκευάσασα πτηνῶν δρακόντων τὸν πυρὸν ἔδωκεν, ᾧ τὴν ὄλην οἰκουμένην δι' οὐρανοῦ αἰρόμενος κατέσπειρε

L'associazione di Trittolemo con il carro di Demetra trainato da serpenti è ben attestata anche in campo artistico, e in particolar modo attraverso le pitture vascolari¹³.

Come ulteriore testimonianza del nesso simbolico serpente-fertilità, citiamo il passo di Igino (*Astron.* II 14. 1) relativo alla fondazione dell'agricoltura tra i Geti:

Ophiuchus. Qui apud nostros scriptores Anguitenens est dictus, supra Scorpionem constitutus, tenens manibus anguem medium corpus eius implicantem. Hunc complures Carnabonta nomine dixerunt Getarum, qui sunt in Thracia, regem fuisse; qui eodem tempore rerum est potitus quo primum semina frugum mortalibus tradita esse existimantur. Ceres enim cum sua beneficia largiretur hominibus, Triptolemmum, cuius ipsa fuerat nutrix, in curru draconum conlocatum (qui primus omnium una rota dicitur usus, ne cursu moraretur) iussit omnium nationum agros circumeuntem semina partiri, quo facilius ipsi posterique eorum a fero victu segregarentur. Qui cum pervenisset ad eum quem supra diximus Getarum regem, ab eo primum hospitaliter acceptus...

Lungo questa medesima linea di senso sarà possibile interpretare taluni aspetti dell'antico rito laziale riguardante il serpente di Lanuvio, quale ci è tramandato attraverso un passo di Properzio¹⁴:

*Lanuvium annosi vetus est tutela draconis,
hic ubi tam raræ non perit hora moræ;
qua sacer abripitur caeco descensus hiatu,
qua penetrat (virgo, tale iter omne cave!)
ieiuni serpentis honos, cum pabula poscit*

11. Cfr. anche Paus. I, 14, 2.

12. Cfr. inoltre Hyg. *F.* CXLVII, 4; Ov., *Met.* V, 642-661.

13. DAREMBERG-SAGLIO, *Dictionnaire des antiquités greco-romaines*, s. v. Triptolemus e W. H. ROSCHER, *Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, s. v. Triptolemos.

14. Prop. IV, 8, 3-14.

*annua et ex ima sibila torquet humo.
talia demissae pallent ad sacra puellae,
cum temere anguino creditur ore manus.
ille sibi admotas a virgine corripit escas:
virginis in palmis ipsa canistra tremunt.
si fuerint castae, redeunt in colla parentum,
clamantque agricolae «Fertilis annus erit»¹⁵.*

Anche in questo caso il serpente assicura fertilità ai campi e abbondanza di prodotti per l'annata successiva: al cibo che gli viene offerto e che è da lui accolto corrispondono moltiplicate la fertilità e l'abbondanza. Sembrerebbe trattarsi di un meccanismo di scambio e di moltiplicazione del cibo, secondo delle regole che sono tipiche e diffuse nella mentalità religiosa di diversi popoli. Non solo, ma qui la logica dello scambio-moltiplicazione ha come suo necessario presupposto la purezza della fanciulla, mediatore sociale e religioso dell'offerta; la purezza della fanciulla si configura cioè come l'elemento di mediazione.

Una ritualità analoga da diversi punti di vista a quella di Lanuvio è testimoniata anche nell'Epiro. Anche in questo caso c'è una offerta di cibo a dei serpenti da parte di una sacerdotessa vergine ed anche in questo caso l'accettazione del cibo da parte del serpente costituisce il momento preliminare di un meccanismo di scambio secondo cui il serpente restituirà abbondanza e assenza di malattie agli uomini. Da sottolineare in particolare che questi serpenti epiroti erano ritenuti discendenti dal pitone di Delfi. Questo rito viene riferito da Eliano¹⁶ in questi termini:

Θύουσι δὲ καὶ ἄλλως οἱ Ἑπειρῶται, τῷ Ἀπόλλωνι καὶ αὐτοὶ καὶ πᾶν ὅσον τῶν ξένων ἐπίδημόν ἐστι, καὶ τούτῳ δὴ τὴν μεγίστην ἑορτὴν ἄγουσι μιᾶς ἡμέρας τοῦ ἔτους σεμνὴν τε καὶ μεγαλοπρεπῆ. ἔστι δὲ ἄνετον τῷ θεῷ ἄλσος, καὶ ἔχει κύκλῳ περιβολόν, καὶ ἔνδον εἰσὶ δράκοντες, καὶ τοῦ θεοῦ ἄθυρμα οὗτοί γε. ἢ τοίνυν ἰέρεια, γυνή

15. J. TURPIN, *Cynthia et le dragon de Lanuvium. Une élégie cryptique (Properce, IV, 8)*, Revue des Etudes Latines, LI 1973, pp. 159-171. Riguardo al rapporto tra la vergine e la fertilità, ci limitiamo a segnalare che il segno astronomico della vergine è raffigurato come una fanciulla che tiene delle spighe in una mano (in certe tradizioni la destra, in altre la sinistra). Questa *virgo* è stata talora identificata con la stessa Demetra. Cfr. al riguardo A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'astrologie grecque*, Parigi 1899, ristampa anastatica, Bruxelles 1963, pp. 139-140.

16. Ael. NA, XI, 2.

παρθένος, πάρεισι μόνη, καὶ τροφήν τοῖς δράκουσι κομίζει. λέγονται δὲ ἄρα ὑπὸ τῶν Ἑπειρωτῶν ἔκγονοι τοῦ ἐν Δελφοῖς Πυθῶνος εἶναι. ἂν μὲν οὖν οὗτοι παρελθοῦσαν τὴν ἰέρειαν προσηνώσθεάσωνται καὶ τὰς τροφὰς προθύμως λάβωσιν, εὐθενίαν τε ὑποδηλοῦν ὁμολογοῦνται καὶ ἔτος ἄνοσον. ἂν δὲ ἐκπλήξωσι μὲν αὐτὴν, μὴ λάβωσι δὲ ὅσα ὀρέγῃ μειλίγματα, τὰναντία τῶν προειρημένων οἱ μὲν μαντεύονται, οἱ δὲ ἐλπίζουσι

L'idea della moltiplicazione e dello scambio dei beni dovuti al serpente si ritrova nella storia del giovane Pindo quale ci è narrata da Eliano¹⁷. In un primo momento l'eroe offre al serpente, comparso minacciosamente sulla sua strada, degli uccelli che sono il frutto della sua caccia come prezzo in cambio della vita. In seguito l'eroe prolunga la relazione di scambio così instaurata offrendo regolarmente nuovi doni al serpente in quanto *μισθὸς σωτηρίας*. È particolarmente significativo il fatto che anche questi nuovi doni siano il prodotto della caccia, anzi le primizie di essa: *θηραμάτων ἀπαρχαί*. Si innesca in tal modo un meccanismo di scambio a moltiplicazione dei beni: in cambio di questo atto di riconoscenza e generosità l'eroe riceverà uno straordinario successo nella sua attività di cacciatore. Alle primizie della caccia donate al serpente corrisponde una sorta di moltiplicazione dei prodotti della caccia stessa. Anche in questo caso il serpente, che si configura come un signore o demone della caccia, è collegato con un'idea di abbondanza, di fortuna, di successo. Questo meccanismo positivo di dono-scambio è confermato dalla possibilità del suo rovescio: dalla tematica del divieto infranto e della conseguente punizione. Inizialmente in effetti il serpente si manifesta come una voce-divieto che ordina all'eroe cacciatore di non toccare i cerbiatti. La voce imperativa e la «conseguente» comparsa del serpente lasciano intravedere la possibilità di una grave punizione per chi non ubbidisce al divieto stesso. Questo fatto, che avviene in un primo momento, trova il suo corrispettivo nella parte successiva del racconto in cui il serpente premia oltre misura l'eroe saggio, obbediente e generoso. La trasformazione in entità positiva del serpente-demone della caccia è correlativa alla preliminare trasformazione di atteggiamento dell'eroe. Il rapporto di scambio intercorrente fra l'eroe che dona le primizie e il serpente rientra nel quadro più generale dello scambio così detto a *potlatch*: dello scambio a ricompensa-moltiplicazione. Il nesso tra serpente e fertilità

17. M. DELCOURT, *L'oracle de Delphes*, ristampa Parigi 1981, pp. 139-140.

18. Ael. NA, X, 48.

compare anche nel quadro dell'antica mitologia lituana e precisamente nell'iconografia del dio Patrimpas che è caratterizzato come: *ein man junger gestalt ane bardt, gekronett mit sangelen und frolich... und der gott vom getreide*¹⁹.

In particolare un ritratto del dio lo raffigura con al fianco un serpente, in una giara coperta di covoni di grano, che viene nutrito con latte dalle *waydolutinnen* «vestali»²⁰. Ritroviamo, come si vede, una costellazione di elementi abbastanza vicina a quella dell'antico rito laziale del serpente di Lanuvio cui abbiamo accennato sopra: serpente-fertilità-offerte nutrimento da parte di fanciulle vergini in funzione di mediatori religiosi.

Di un «serpente delle messi» si parla anche nel folklore lettone di epoca recente: *«Der Getreidedrache war folgendermassen zu erlangen: Wenn ein schwarzer Hahn neun Jahre alt werde, dann lege er ein Ei, aus welchem er den Drachen ausbrüte»*²¹.

Anche nell'ambito del folklore europeo di epoca recente è riscontrabile la stessa connessione simbolica tra serpente e produzione agricola: nell'ambito del folklore francese (zona di Argentan), si dice che: *«le passage du serpent de Villedieu est reconnaissable à la nuance plus verte et à la plus grande hauteur du blé»*²².

A questo proposito, possiamo segnalare che nell'Aude (Montlaur), si crede che: *«lorsqu'il fait très chaud, les serpents passent très vite au-dessus des moissons, "sans toucher les épis de blé"»*²³. Questa testimonianza è probabilmente da connettere con la precedente: anche alla base di essa è in effetti recuperabile la relazione tra il volo dei serpenti e il rigoglio delle messi. D'altra parte la connessione tra il serpente e i prodotti della terra è testimoniata anche dall'indica-

19. GRUNAU IN MANNHARDT, *Letto-preussische Götterlehre*, p. 195 (cfr. A. J. GREIMAS, *Des dieux et des hommes, Etudes de mythologie lithuanienne*, Parigi 1985, p. 130).

20. GRUNAU IN MANNHARDT, *Letto-preussische Götterlehre, cit.*, p. 196 (cfr. A. J. GREIMAS, *Des dieux et des hommes, Etudes de mythologie lithuanienne*, Parigi 1985, p. 130).

21. R. AUNING, *Über den lettischen Drachen-Mythus*, Mitau 1882, p. 16, n. 19. A p. 10, n. 5 del medesimo lavoro si parla anche di un «*Kornrache*». Tipologicamente diffusa è la credenza del gallo vecchio che depona un uovo dal quale nasce un serpente, in particolare il misterioso e terribile basilisco. Per una serie di esempi relativi a queste credenze e più in generale per le relazioni tra sfera degli uccelli e serpenti, cfr. A. BORGHINI, *La pietra del gallo e la pietra del serpente: correlazioni significanti e sostituzioni simboliche nel folklore (a proposito di Basile, IV, 1)*, in corso di stampa negli Atti del Convegno «Crisi e costruzione delle conoscenze» tenuto a Massa-Carrara nell'ottobre 1985.

22. P. SÉBILLOT, *Le folklore de France*, I, Parigi 1968, p. 195.

23. R. JALBY, *Le folklore du Languedoc*, Parigi 1971, p. 293.

serpent) dans la région de Toulouse. Dans le Tarn, on l'appelle pain de serpent»²⁴.

Per quanto riguarda l'Italia, anche in Friuli è stata riscontrata la tradizione relativa al così detto «pomo del serpente». Si tratta di credenze tipologicamente assai varie e diffuse fin dall'antichità: di solito il pomo, o, come più spesso si ritiene, la pietra del serpente sono direttamente connessi con l'acquisizione della ricchezza, con il ritrovamento di un tesoro, etc. Tuttavia, nel caso che ora consideriamo, il pomo delle bisce è posto in relazione anche con l'abbondanza agricola: «*Si vuole che le biscie, e specialmente il colubro verdegiallo... fabbrichino, con la propria bava, certe pallottole che, per la loro forma tondeggianti si chiamano milùzz (mele), le quali farebbero l'inesauribile ricchezza di chi avesse la fortuna di possederne una... L'impadronirsi però di una di tali mele non è cosa tanto facile, poiché le serpi custodiscono con ogni cura e difendono a tutta oltranza il loro tesoro, tenendolo in mezzo ai proprî viluppi, quando si raccolgono nelle forre e negli altri siti reconditi e selvaggi, da esse abitati. Fra le altre cose, la tradizione ci riporta che un tale pomo, posto in mezzo ad un mucchio di grano, faccia sì che esso mai venga a diminuire...*»²⁵.

Nella zona di Cormons si ritiene che «*la virtù della mela cessi con la morte della biscia che l'ha fatta*»²⁶.

In un poema seicentesco, *L'insalata mescolanza*, di Carlo Gabrielli D'Ogobio (pubblicato a Bracciano nel 1621), si fa riferimento alla storia di una biscia-fata che abitava nella casa di un contadino ed apportava alla casa abbondanza, come riferisce l'ottava LXV della prima centuria:

*Una candida biscia, ch'era fata,
In casa d'un villan si ricovrava;
E, fin che fu, da lui, accarezzata,
In quella casa, la robba fioccava.
Un giorno, dal villan, fu maltrattata;
E, da quel dì, fallito, mendicava.
Ravisto, del suo error, perdon le chiese:
Ma la biscia, a sue ciance, non attese²⁷.*

24. R. JALBY, *op. cit.*, p. 295.

25. A. LAZZARINI, *Notizie demopsicologiche sugli anfibi e rettili del Friuli*, in «Lares», XIV, febbraio 1943, p. 107.

26. A. LAZZARINI, *art. cit.*, p. 109.

27. V. IMBRIANI, *Estratti di vecchie schede (IV). L'uomo e la serpe*, in «Gianbattista Basile. Archivio di letteratura popolare», III, 1885, 12, p. 89.

In questo caso siamo in presenza di una opinione tipologicamente molto diffusa, che mette in relazione lo spirito protettore della casa col serpente. Segnaliamo incidentalmente che questo serpente di casa è di solito associato con un (o il) bambino-discendente, al quale assicura di volta in volta fortuna, ricchezza, abbondanza; maltrattarlo o ucciderlo determina all'inverso la rovina della casa e del bambino. Bambino e serpente sono l'uno il «doppio» dell'altro.

Un complesso di motivi che riguarda il serpente come spirito della casa, ma anche come *genius loci*, è presente nell'ambito dell'antichità classica, come già ha evidenziato Birt²⁸: «*Sehr gewöhnlich war es, die Gegenwart des Genius nur durch eine Schlange anzudeuten, die sein übliches Symbol war, ein Sinnbild der irdischen Fruchtbarkeit... und zugleich des Gebundenseins an die enge Örtlichkeit. Man hielt darum meist Schlangen in den Häusern*».

Nell'ambito della saga ateniese si attribuiva al mitico re Cecrope, per metà uomo e per metà serpente, l'istituzione della pratica funeraria dell'inumazione, a sua volta connessa con una peculiarità culturale consistente nel seminare delle messi sulle tombe. Anche in questo caso possiamo riconoscere la solita relazione di fondo nel rapporto intercorrente fra i defunti e il proliferare delle messi da un lato e tra questo complesso simbolico e la natura ofidica del suo *πρώτος εὔρετης* dall'altro lato. La testimonianza è data da Cicerone, *De Legibus* II 63:

«nam et Athenis iam ab illo primo rege Cecrope, ut aiunt, permansit hoc ius terra humandi; † quam quom proxumi fecerant obductaque terra erat, frugibus obserebatur, ut sinus et gremium quasi matris mortuo tribueretur, solum autem frugibus expiatum ut vivis redderetur. Sequebantur epulae, quas inibant propinqui coronati, apud quos de mortui laude † quomni quid veri erat praedicatum (nam mentiri nefas habebatur), † ad iusta confecta erant.

È lecito presumere che il pasto funebre di cui si parla nel testo sia connesso con le *fruges* che nascono sulle tombe: in questo caso ci troveremmo di fronte ad una sorta di consumazione alimentare del defunto stesso sotto forma di messi. Un rito del genere ben si accorda con la generale concezione dell'abbondanza in quanto «dono» dei morti, o degli antenati: oppure, più direttamente ancora, con processi simbolici di avvicinamento-identificazione fra il morto e le messi. Da un altro punto di vista, con la raccolta delle *fruges*

28. In W. H. ROSCHER, *Ausführliches Lexicon der griechischen und römischen Mythologie*, ristampa Hildesheim-New York 1978, s. v. *Genius*, col. 1623 seg.

tombali e con la cerimonia delle *epulae* funebri, ci troveremmo di fronte ad una sorta di seconda sepoltura, tramite consumazione alimentare del defunto e conseguente purificazione del suolo da una «prima» morte connotata negativamente.

La connessione significativa che collega il serpente con il rigoglio delle messi può spiegare anche un aspetto delle ritualità connesse con il culto di S. Cristoforo. Secondo la leggenda questo santo trasportò il bambin Gesù al di là del fiume appoggiandosi ad un bastone che poi, una volta giunto sull'altra riva, conficcò a terra; subito il bastone fiorì e diede frutti. Il santo è divenuto tra l'altro il «protettore degli alberi da frutto e quindi venerato dai fruttivendoli, sempre con chiaro riferimento a uno dei tratti tipici della sua iconografia (l'albero a cui si appoggia) e della sua leggenda»²⁹.

L'aspetto rituale relativo a S. Cristoforo al quale ci riferiamo consiste nel fatto che ai piedi della statua del santo si usava talora deporre dei serpenti, dei quali «gli agiografi non sanno spiegarsi la presenza»³⁰. A nostro avviso, anche in questo caso il serpente, in quanto simbolo della fertilità, è semioticamente coestensivo a talune delle caratteristiche dello stesso genere attribuite al santo.

Segnaliamo un rito tedesco di protezione delle messi nel quale di nuovo interviene il serpente o più precisamente una pelle di serpente: «*Getreide schützt man vor W. [ild] schaden, indem man es vor der Aussaat durch eine Schlangenhaut laufen lässt*»³¹. Anche più in generale, la pelle di serpente riveste una funzione protettiva ed è in particolare associata con l'idea della rinascita, ivi compresa la rinascita della natura³¹.

La relazione fra il serpente e l'abbondanza trova una sua variante realizzativa nel rapporto fra il serpente, le acque e i pesci. In altre parole, se il serpente in quanto elemento ctonio convoglia un'idea di abbondanza agricola, il nesso altrettanto diffuso e altrettanto generalizzato del serpente con le acque, comporta un'idea di abbondanza nella caccia acquatica. Ancora sul piano tipologico segnaliamo che in un mito nordamericano: «*l'eroe Tolomenatso vede un fuoco che galleggia sull'acqua. Egli capisce che si tratta di Aigos (un drago a due*

29. P. TOSCHI, in *Enciclopedia Cattolica*, s. v. Cristoforo, p. 924.

30. P. SAINTYVES, *Saint Christophe successeur d'Anubis, d'Hermès et d'Héraclès*, in J. C. SCHMITT, *Il santo levriero*, traduzione italiana, Torino 1982, p. 197.

31. Webinger, in: E. HOFFMANN-KRAYER e H. BÄCHTOLD-STÄUBLI, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, vol. IX, Berlino 1938-41, s. v. Wild coll. 604-605.

teste). *Segue il drago fino alla sua tana, dove Aigos gli dà un frammento di pietra trasparente e conduce la sua anima in tutti i paesi. L'eroe ritorna. Il giorno seguente cattura una foca, il giorno dopo due foche e così via. Gli ele dava Aigos*³².

Nel racconto di Tolomenatso sono riconoscibili taluni altri elementi che sembrano tipici delle immaginazioni folkloriche relative al serpente; così p. es. il dono di un frammento di pietra trasparente richiama le numerose e diffuse tradizioni concernenti la pietra preziosa, o sue varianti, che il serpente porterebbe all'interno della testa, oppure in bocca. Tale pietra è associata con un'idea di successo, non esclusa l'idea dell'abbondanza e della ricchezza. È evidente che nel racconto sopra riportato, la pietra preziosa, dono del serpente, e la fortuna nella pesca si organizzano all'interno di un ben preciso rituale di iniziazione cui l'eroe deve sottostare.

Come risultato di un processo di iniziazione e in particolare di un'esperienza nel ventre del serpente viene rappresentata in certi miti la fondazione stessa dell'agricoltura. In questo genere di racconti succede che proprio «*nel ventre del mostro i neofiti trovano i frutti della terra*»³³.

Si sa p. es. che «*Nelle isole dell'Ammiragliato è stato registrato un mito che comprende il seguente episodio: "Il drago disse: 'Entra nel mio ventre'. Il drago si aprì. L'uomo vi entrò e vide il fuoco, e vide il taro, entrò e vide la canna da zucchero. Entrò e vide tutte le cose". L'eroe raccoglie tutte queste cose ed esce. È chiaro che egli porta tutto questo alla gente*»³⁴.

Da accostare al racconto di Tolomenatso sono anche certe credenze africane, in cui «è possibile individuare con grande chiarezza il nesso fra il drago e la fertilità. "Essi credono che il drago conceda il successo nella pesca. Egli ha potere sul fiume e su tutto ciò che c'è in esso"»³⁵.

L'associazione fra serpente e provviste alimentari (anche in questo caso costituite da una gran quantità di pesce) ricorre in una leggenda degli indiani Dindjié, appartenenti al gruppo Dènè (Canada nordoccidentale). Si tratta del racconto relativo all'eroe Etsiéyé, il

32. V. JA. PROPP, *Le radici storiche dei racconti di magia*, trad. it., Roma 1977, p. 246.

33. V. JA. PROPP, *op. cit.*, p. 247; Alb. 41b.

34. V. JA. PROPP, *op. cit.*, p. 247.

35. V. JA. PROPP, *op. cit.*, p. 277.

cui nome significa «sterco di bue» poiché l'eroe bambino era stato spalmato con questa sostanza che secondo gli indiani conferisce poteri magici. Questo eroe appartiene alla categoria dei bambini esposti, destinati a divenire eroi fondatori. Etsiéyé è uno stregone e un liberatore del proprio popolo; oltre a ciò risolve i problemi alimentari della sua gente. Mentre in altri casi le provviste alimentari si configurano come un dono del serpente, in questo caso l'eroe deve uccidere il grande Serpente della Morte, il quale trattiene nella sua caverna, trasformati in pietra, una gran quantità di pesci. Si tratta di realizzazioni opposte di un medesimo nucleo simbolico di fondo. È questa evidentemente quella che in termini propiani si configura come la prova difficile, il momento o uno dei momenti di inestaurabilità dell'eroe fondatore. Ecco la sequenza di racconto che ci interessa:

«Or, il y avait là un nombre infini de tentes, une foule innombrable, et cependant elle n'avait rien a manger. Dans une seule tente, il ne se trouvait qu'un reste de tête de renne. Bouse (scil. Etsiéyé) le mangea et alla se coucher pour faire la magie inquisitive.

C'était un monstre, un serpent, qui privait ainsi les Dindjié de viande. Ce serpent gardait tous les poissons, qui étaient congelés et durs comme la pierre.

– Je le détruirai, se dit Etsiéyé...

Il prit aussi sa couverture en peaux de chèvre, et il se rendit dans l'île des Serpents.

Cette île s'étend au loin sur la mer. Elle est longue, immense, pleine de poissons rouges et exquis nommés Zhikki, que l'on mange crus et qui ont un goût délicieux. Mais au milieu de cette île s'ouvre l'ancre du grand Serpent de la Mort, qui garde ces poissons excellents et les a convertis en dures pierres.

Bouse, arrivé à la grotte, plante sa couverture au bout d'un poteau a l'entrée de la caverne, afin d'attirer le serpent dehors. Quant à lui, il se tient sur ses gardes, placé par derrière en vedette. Alors il entend gronder le monstre, il le voit sortir de la caverne. Aussitôt il brandit son bois de renne, et, le frappant, il lui casse la tête et le laisse sans vie à ses pieds. Alors il pénètre dans la caverne qu'il trouve pleine de poissons et immense. Il en remplit sa couverture et s'en retourne au camp. En y arrivant, il dit a ses frères:

– Là-bas, je viens de tuer ce chien maudit. Je l'ai foulé aux pieds et il est gisant à terre.

Dès ce moment, les Dindjié ne manquèrent plus de provisions»³⁶.

36. E. PETITOT, *Traditions indiennes du Canada nord-ouest*, Parigi 1886, pp. 77-79.

In un racconto registrato a San Cristoval, nelle isole Salomone (Melanesia), la partenza del serpente Kagauraha coincide con la carestia. Da segnalare il fatto che il serpente è in questo caso la nonna del bambino di cui si tratta nel mito: dunque anche in questo caso è l'avo che garantisce abbondanza, fertilità e protezione per il bambino discendente. Se nella cultura occidentale, il serpente protettore rappresenta l'antenato in linea maschile, nell'ambito della cultura melanesiana la situazione è diametralmente rovesciata: il nipote in questione è figlio della figlia di Kagauraha, la serpe-nonna. Ciò è da ricollegare al fatto che in Melanesia la discendenza è di tipo matrilineare. Vediamo il racconto:

«Un giorno la figlia di Kagauraha, che era cresciuta e si era sposata e aveva avuto un maschio, affidò il figlio a sua nonna la serpe. Il padre del bimbo non sapeva di questo, ch  era fuori alla pesca del tonno striato. Kagauraha s'avvolse intorno al nipotino, che rimase fra le spire, ma cominci  a piangere. Kagauraha gli disse: "Nipotino, io non ho gambe: non posso alzarmi e nutrirti". Mentre il bambino piangeva, arriv  suo padre, e sembrandogli che la serpe stesse per strangolare il figlio, la fece a pezzi con un coltello. Ma mentre la tagliava, i vari pezzi staccati tornavano a congiungersi. Alla fine la serpe non ci resse pi , e se ne and  verso l'isola di Ugi, a sette miglia da San Cristoval, ma nell'andarsene disse: "Me ne vado, ma ora i vostri raccolti verranno meno". E quell'anno ci fu carestia, essendo venuti a mancare tutti i raccolti, com'era stato predetto. Giunto ad Ugi, Kagauraha s'arrampic  su un albero, donde poteva ancora vedere l'antica sua residenza. Perci  lasci  Ugi e prosegu  per Ulawa, e poi per Malaita. Ma la sua prima dimora era sempre visibile. Pass  quindi a Guadalcanar (a Marau), ma dopo qualche tempo si diresse a nuoto lungo la costa meridionale di San Cristoval verso Haununu. Quando fu vicina a Haununu vide due ragazzi in una canoa, che al vederla si spaventarono e urlarono: "Tu sei un ataro (cio : uno spirito) e ci vuoi mangiare". Kagauraha disse: "Siete voi, due ataro: io non vi far  alcun male". Cos  essi la portarono a casa, fecero un tempio, e l  essa   sempre rimasta da allora. Prese seco un tubero, poi lo rigett  fuori dalla bocca a Haununu, e da questo vennero tuberi d'ogni specie»³⁷.

Secondo una variante di questo stesso mito, il serpente in questione si configura come un serpente primordiale, creatore del genere umano, degli animali, e degli alberi da frutto. In una prima

37. R. PETTAZZONI, *Miti e leggende, II (Oceania)*, Torino 1963, p. 303, che fa riferimento a C. E. FOX, *The Threshold of the Pacific*, Londra 1884, pp. 82-83.

fase tutto si produceva spontaneamente, regnavano la fertilità e l'abbondanza; e neppure la morte esisteva ancora. A tutto ciò presiedeva il serpente; con la fuga del serpente tutto comincia a volgersi in negativo. Inutile sottolineare le concordanze che tipologicamente si stabiliscono con il racconto biblico del paradiso terrestre e del serpente che induce Eva a cogliere il frutto dell'albero del bene e del male³⁸.

Il serpente-avo è dunque in grado di assicurare l'abbondanza al luogo in cui si trasferisce, togliendola per converso al luogo che decide di abbandonare totalmente e radicalmente, dispiaciuto per i maltrattamenti subiti: dalla sua nuova sede non si dovrà vedere, neppure in lontananza, la sede originaria. Il trasferimento del serpente è trasferimento di abbondanza agricola.

Il tema del serpente che moltiplica i tuberi e sta all'origine dell'agricoltura e della produzione di piante di diverse specie, è presente in un altro mito delle isole Salomone, quello del serpente primordiale Agunua, che è diffuso nella zona di San Cristoval:

«Agunua (lo Spirito Serpente) aveva un fratello gemello, che era invece un uomo, e una volta gli osservò: "È un pezzo che siamo qui, e non c'è nulla da mangiare". Ed ecco, l'uomo vide che il serpe aveva un tubero sulla testa, e lo spirito gli disse: "Pianta questo come cibo per i miei figli e fate che l'orto sia grande". L'uomo rispose: "A che serve disodare un grande orto per un piccolo tubero?". "Non importa, - rispose lo Spirito, - prepara un grande orto, e prova a piantarci il tubero; e se l'orto è troppo vasto, torna indietro a dirmelo". Quegli prese il tubero, e preparò un orto vastissimo, ma non aveva nulla per tagliare il tubero a fette. Lo spirito gli diede una conchiglia, ed egli tagliò il bulbo, mise i pezzi in un cesto e cominciò a piantare. Seguì a tirar fuori un pezzo dopo l'altro, ma il cesto non si vuotava mai: i pezzi eran sempre tanti come prima. Dopo qualche tempo l'orto era tutto piantato, ed egli attese che spuntassero le piante. Quando apparvero i germogli, vide che c'erano tuberi d'ogni genere, grandi e piccoli, rossi e bianchi, lisci e spinosi, selvatici e coltivati, e per di più banani, e palme da cocco, e mandorli, e frutici d'ogni specie³⁹.

Un altro esempio assai complesso ed interessante, in cui l'idea di fertilità, di semina e di produzione agricola (in ultima istanza, la

38. R. PETTAZZONI, *Miti e leggende, II (Oceania), cit.*, pp. 303-304, che fa riferimento a R. H. CODRINGTON, *The Melanesians*, pp. 150-151.

39. R. PETTAZZONI, *Miti e leggende, II (Oceania), cit.*, p. 301, che fa riferimento a C. E. FOX, *The Threshold of the Pacific, cit.*

preso il corpo di un grande serpente e tra i due geni era nata una lite. Comunque sia, il Fabbro, sia per sbarazzarsi di un avversario che per seguire i grandi disegni di Dio, consigliò agli uomini di uccidere il serpente, di mangiarne il corpo e di dare a lui la testa.

«Secondo altri, ... il Fabbro, giungendo al suolo, trovò gli uomini delle otto famiglie e installò accanto ad essi la sua officina. Non appena ebbe deposto le pelli del mantice, apparve il grande serpente che si precipitò su di esse e disperso intorno i granelli di miglio. Gli uomini, vedendo questo intruso, e sorpresi dalle sue mosse, lo uccisero. Il Fabbro li ringraziò, diede loro il cadavere perché lo mangiassero e tenne per sé la testa».

Tutti erano d'accordo sulle conseguenze di quell'uccisione:

«Quando ebbe la testa, il Fabbro la portò verso la pietra che gli serviva da sedile per battere il ferro, fece un buco in terra, vi seppellì la testa e la coprì con la pietra... ogni fabbro, quando lavora, è come se fosse seduto sulla testa del serpente».

Ma i labirinti di questo mistero non erano ancora finiti.

«Il Nommo-Settimo antenato è stato ucciso dagli uomini sotto forma di serpente e la sua testa è stata sepolta. Ma si può anche dire che egli era il granaio disceso dai cieli, che egli è stato spezzato e diviso, che la terra delle pareti è stata disseminata nel campo primordiale, e mischiata a quella delle abitazioni, che i semi contenuti nel suo ventre sono stati sotterrati nel suolo al momento della semina. Si può dire che il Settimo è stato ucciso e distrutto e sepolto come Serpente, come granaio, come semi»⁴¹.

Nelle sue linee fondamentali, la simbologia qui posta in atto ci sembra sufficientemente chiara. Inoltre, l'associazione (e addirittura l'identificazione) del serpente-antenato-genio col granaio e con i semi, la dispersione degli stessi semi di miglio, l'uccisione del serpente collocato sotto l'officina del fabbro (dove appunto si fabbricano strumenti agricoli) sono altrettanti elementi in grado di richiamare cicli rituali propri anche del folklore agricolo europeo. In particolare si può ricordare la tematica - a sfondo quasi mitologico - relativa all'uccisione dello «spirito del grano», la sua dispersione e il suo seppellimento come seme: «fatti» che sono stati trattati assai diffusamente da Frazer⁴². In un quadro del genere, ipotizziamo che il contrasto tra il Serpente e il Fabbro e la loro stretta connessione, cui si aggiunge la testa del serpente in quanto «segno» sotto

41. M. GRIAULE, *Dio d'acqua*, trad. it. di *Dieu d'eau*, Milano 1968, pp. 56 segg.

42. J. G. FRAZER, *Il ramo d'oro*, trad. it. di *The Golden Bough*, Torino 1965, *passim*.

cui si svolge il lavoro del fabbro medesimo, rinviano ad altrettanti aspetti del «dramma» dell'agricoltura e della seminagione, secondo le forme del pensiero «primitivo» che interpreta la vicenda agricola in termini di morte, rinascita o resurrezione.

Il racconto dogon prosegue in questi termini: dopo il Settimo (l'antenato-granaio-serpente), anche l'ottavo antenato, «*il più vecchio dei viventi*», denominato Lebé, doveva morire⁴³:

«Dopo la morte del vecchio, il suo corpo fu deposto sulla terra mentre si scavava, nel campo, non lontano dalla fucina, una tomba orientata da nord a sud... In tal modo il campo primordiale conteneva, da una parte, il corpo dell'uomo più vecchio e quest'uomo apparteneva all'ottava famiglia, ordine della parola. Conteneva, d'altra parte, sotto la pietra del Fabbro, la testa del Settimo antenato.

Allora risuonò il primo rumore della fucina.

Vibrò nelle profondità della terra e raggiunse il Settimo antenato ucciso dagli uomini.

Alla cadenza del mantice doppio che attivava il fuoco e del maglio che batteva l'incudine, il Settimo Nommo prese la sua forma di genio, dal tronco umano terminante in rettile. Poi, drizzandosi sulla coda, con gesti regolari delle braccia spinte in avanti e con scatti ritmici del corpo, nuotò la prima danza che lo condusse sotto terra nella tomba del vecchio.

Al ritmo del lavoro della fucina, il Settimo si presentò a nord del corpo, dalla parte del cranio, e lo inghiottì; lo ricevette nel suo utero e lo rigenerò. Infine, sempre al medesimo ritmo, vomitò nella tomba, in un torrente d'acqua, il prodotto della metamorfosi.

Quest'acqua, simbolo dei torrenti e degli stagni, formò nel luogo dove si trovava il corpo una pozza centrale dalla quale scaturirono, nelle cinque direzioni segnate dalla testa e dalle membra, cinque fiumi.

Quest'acqua era anche l'acqua del parto: l'utero del Nommo aveva trasformato in pietre colorate le ossa dell'uomo, e le emise nel fondo della tomba disegnando nello stesso punto occupato precedentemente dal corpo uno scheletro in posizione supina, con la testa a nord...»⁴⁴.

Troviamo qui di nuovo l'associazione fra il serpente primordiale e le acque; d'altra parte si tratta di acque feconde, di «*acqua del parto*»: le ossa del vecchio antenato Lebé, ingoiate dal serpente, diventano pietre-simbolo sacrale della discendenza.

43. M. GRIAULE, *op. cit.*, p. 61.

44. M. GRIAULE, *op. cit.*, pp. 61 segg.

Ma ancora un'altra connessione d'idee ci interessa particolarmente in questa sede: le pietre «vomitate» dall'antenato-serpente sono otto, «*come gli antenati erano otto, come i semi erano otto*»⁴⁵: serpente, acque fecondatrici, pietre sacrali e semi si correlano reciprocamente coagulandosi attorno ad una unità molteplice e variegata di senso.

La storia prosegue:

«Secondo l'opinione di alcuni, fu solo molto più tardi che gli uomini vennero a conoscenza degli eventi prodigiosi che si erano svolti nel sottosuolo. Essendo le terre divenute insufficienti, essi decisero di emigrare in massa. Ma, volendo radicarsi nel passato e calpestare lo stesso humus, essi scavarono la tomba del Lebé allo scopo di prelevarne le ossa e la terra e trasportarle in altri luoghi.

Fu a questo punto che scoprirono il sistema delle pietre vomitate dal Nommo Settimo e lo stesso genio, sotto la sua forma di serpente.

Secondo altri, questa scoperta avvenne durante il primo anno di coltivazione, al momento di cominciare il dissodamento del campo.

*Altri ancora affermano che il Lebé fu sotterrato e il campo seminato nello stesso giorno. Al momento del raccolto, gli uomini riscavarono la tomba, pensando che il vecchio fosse risuscitato al pari del seme di miglio»*⁴⁶.

Inoltre:

In seguito, ognuno dei capi dell'emigrazione prese un po' della terra dell'edificio e fondò un altro altare più lontano, che servì da punto di partenza per un altro gruppo di altari. Così la forza del campo primordiale si propagò nei campi dissodati, respingendone l'impurità e favorendo l'insediamento degli uomini nel nuovo paese.

*E il serpente Lebé, presente in ogni luogo, unico e multiplo come un Dio, seguiva ogni fondatore»*⁴⁷.

Non solo la vicenda della coltivazione, ma per estensione ogni nuova fondazione (i nuovi insediamenti, il dissodamento di nuove terre) avvengono così all'insegna del serpente-Lebé, in quanto simbolo strettamente associato al seme di miglio, al processo di purificazione della terra, alla sua trasformazione in terra fertile. Che la «storia» dell'antenato-Settimo, del serpente ritrovato vivo nella tomba del Lebé, sia inscritta in una struttura di passaggio del tipo morte (uccisione)-seppellimento-rinascita è peraltro riconosciuto in

45. M. GRIAULE, *op. cit.*, p. 63.

46. M. GRIAULE, *op. cit.*, pp. 71-72.

47. M. GRIAULE, *op. cit.*, p. 141.

maniera esplicita nell'ambito del discorso mitico in oggetto: è la stessa struttura evenemenziale che è tipica, secondo rappresentazioni folkloriche molto comuni relative al modo di concepire la vicenda agricola della seminazione, dispersione del seme, rinascita dei germogli e così via. In questo caso, il serpente-seme ucciso e collocato sotto terra ricompare associato alla spiga; e la terra medesima in cui tale fenomeno si verifica si riveste delle medesime prerogative ad essa trasferite dal serpente-antenato.

«... prendendo un poco di quella terra, avrebbe potuto portare nelle regioni future un lievito di resurrezione, impregnarle dell'essenza ancestrale.

Munito di una zolla di terra, Dyon (= «colui che scava», il prototipo del fondatore, in particolare del fondatore agricolo), seguito dagli altri, si allontanò attraverso sentieri misteriosi che passavano sottoterra. Era seguito dal serpente, forma vivente dell'antenato Settimo e del Lebé, che portava sul cranio, in una fessura longitudinale, una spiga di miglio»⁴⁸.

La zolla di terra, il serpente che rinasce, allo stesso modo del seme-spiga costituiscono nella loro interrelazione un segno di cultura: lo strumento simbolico della fondazione e della trasformazione della terra in terra coltivata.

Nel Dahomey «Aydo-whe-do, appelé ordinairement danh, le serpent céleste qui fait les grains de Popo, et confère la richesse à l'homme, est l'arc-en-ciel»⁴⁹.

Inversamente, secondo un'altra tradizione, si ritiene che gli escrementi della divinità serpente-arcobaleno abbiano il potere di trasformare i grani di mais in conchiglie⁵⁰. Rispetto al complesso mitologico dogon visto sopra, ci troviamo di fronte ad un medesimo nucleo significante: anche nel caso dei Dogon si tratta di un serpente-antenato la cui anima è costituita da una struttura di pietre colorate, che rappresenta il garante della produzione agricola e il fondatore dell'agricoltura. La relazione metaforica che, attraverso il serpente, correla le pietre preziose o colorate, oppure conchiglie da una parte, e grani di mais o altri grani dall'altra, viene percorsa ora

48. M. GRIAULE, *op. cit.*, p. 141.

49. «Mélusine», II, 1884-1885, col. 14, che fa riferimento a BURTON, *Mission to Gelele*, vol. II, p. 148.

50. A. B. ELLIS, *The Ewe-speaking peoples of the slave coast of West Africa*, Londra 1890, p. 49.

in un senso ora nell'altro. È questa una delle leggi più generali delle relazioni metaforiche e simboliche più in particolare.

Sulla base di un'indagine condotta nell'ambito della mitologia e del folklore indoeuropei, ma tenendo conto anche di raffronti tipologici, abbiamo cercato di identificare una costante simbolica che mette in relazione il serpente con la fertilità e in generale con l'abbondanza, costituendo un nesso che a sua volta agisce come tratto paradigmatico della cultura.

L'aspetto della fertilità e dell'abbondanza è da considerarsi come una variante della ricchezza e della fortuna di cui il serpente, spirito della casa o spirito del luogo, è garante.

Questo nesso simbolico-significante possiede una propria autonomia paradigmatica e si costituisce come nesso privilegiato.

Il passo di Eznik, da cui abbiamo preso le mosse, al di là dei suoi significati specifici, costituisce un esempio che rientra in questo quadro.

Quando parliamo di un nesso privilegiato serpente-abbondanza, non intendiamo ovviamente implicare che nelle singole realizzazioni testuali questo nesso non si combini con altri che ripetono o ribadiscono lo stesso valore; non è detto cioè che, in un dato contesto folklorico, il significato dell'abbondanza non sia dato, oltre che dal significativo serpente, anche da altri elementi. Da un punto di vista semiotico i nessi simbolici non di rado si sovrappongono e si combinano l'uno con l'altro, determinando dei «cumuli di senso» che potremmo designare anche come «costellazioni complesse». In questa sede la prospettiva da noi adottata resta di tipo «elementare», tendente cioè all'identificazione di un nesso al tempo stesso semplice e appartenente alla struttura profonda. Abbiamo cercato di identificare un nesso prescindendo dalle altre sue potenzialità paradigmatiche (livello di sistema) e prescindendo dal gioco delle specifiche combinabilità a livello delle singole realizzazioni superficiali e discorsive.

ROBERTO AJELLO
ALBERTO BORGHINI

ԱՄՓՈՓՈՒՄ

ՕՁԸ ԵՒ ԱՌԱՏՈՒԹԻՒՆԸ (ԲԵՂՈՒՆՈՒԹԻՒՆԸ)

ԵԶՆԻԿ ԿՈՂԲԱՑԻԻ «ԵՂԾ ԱՂԱՆԴՈՑ»ԵՆ ՊԱՐԲԵՐՈՒԹԵԱՆ ՄԸ ՄԱՍԻՆ

ԱՅԵԼԼՈՑ - ԲՈՐԿԻՆԻ

Հիմ առնելով Եզնիկ Կողբացիի Եղծ աղանդոցի պարբերութիւն մը (Հմ մտ. Լ. Մարիէսի եւ Շ. Մերսիէի զննական հրատարակութիւնը, հմբ. 132) եւ զննարկելով զայն մանրակրկիտ խուզարկութեամբ, համեմատութիւններով ճոխացած դիպարանական ու ժողովրդական հնդեւրոպական տուեալներու հետ եւ միշտ նկատի առնելով շատ մը ուրիշ մշակոյթներու տիպար կարուցումները, հնդիւնականները, այս յօդուածով կը ջանան գտնել ու մէջտեղ հանել յարատեւ ու մնայուն խորհրդանշան մը որ յարաբերութեան մէջ կը դնէ օձը ու արգաւանդութիւնը, աւելի ընդհանրացնելով՝ առատութիւնը:

Այս մնայուն խորհրդանշանը կը կազմէ այն առանձնաշնորհալ կապը որ յատուկ անկախ օրինակ մըն է, կարող ըլլալու իր կարգին՝ մշակութային յարաբոյց մը. բեղունութեան ու առատութեան պատկերները պէտք են նկատուիլ իրբնու փոփոխականը հարստութեան ու բարգաւաճումի եւ որոնց երաշխաւոր կ'ըլլայ օձը՝ իբր տան կամ տեղւոյն ոգին:

Եւրիպոյ յօդուածին մէջ գործածուած զիտական ոճը է ճատրբականն կոչուած ուսումնասիրութեան կերպը որ կը ձգտի նոյնացնելու պարզ կապակցութիւն մը խորունկ կառուցուածքի մը հետ:

Հնդիւնականները կը ջանան երեսան հանել ու բացայայտել այս ճկապը, նկատի չառնելով ուրիշ տեսանկիւններէ զիտուած իր միւս յատկութիւններն ու վարելիութիւնները: