

ATTI  
del  
Sodalizio Glottologico  
Milanese

MILANO

---

2016

L'abbonamento si sottoscrive presso la casa editrice:  
Edizioni dell'Orso S.r.l., via Rattazzi 47, 15121 Alessandria  
Tel. 0131/25.23.49 - Fax 0131/25.75.67  
E-mail: [info@ediorso.it](mailto:info@ediorso.it) - [commerciale@ediorso.it](mailto:commerciale@ediorso.it) - <http://www.ediorso.it>  
c/c bancario: IBAN IT22J0306910400100000015892 (specificando la causale).  
c/c postale: IBAN IT64X0760110400000010096154 (specificando la causale).

---

Direttore Responsabile: Prof. Dr. RENATO ARENA

---

Registrato presso il Tribunale di Milano al n. 387 (24 giugno 2008)

ISSN 1972-9901  
ISBN 978-88-6274-700-4

ROSA RONZITTI

*L'età dell'oro sotto Vṛtra  
e la formula indoeuropea 'terra inarata'*

In a *Rāmāyaṇa* passage Vṛtra is represented as a king of the Golden Age. Virtuous, pious and compassionate, he is killed by a ruthless Indra. The meaning of such an anomalous episode is analyzed in the light of the dumezilian comparative method.

*Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna*

1. L'età dell'oro è un tema mitico immenso, inafferrabile e incircoscivibile<sup>1</sup>. Non proveremo quindi nemmeno a riassumerlo, tenderemo bensì di analizzarne una versione specifica che compare nel settimo e ultimo libro del *Rāmāyaṇa*, l'*Uttarakāṇḍa*. La scelta si presenta come piuttosto eccentrica e marginale rispetto alla grande tradizione dei "cicli cosmici", ampiamente documentata dal *Mahābhārata* e dai *Purāṇa*.

Gli Indiani dividevano il mondo in quattro Yuga 'ère' (Satya o Kṛta, Tretā, Dvāpara e Kali), più o meno corrispondenti alle età esiodee dell'oro, dell'argento, del bronzo e del ferro: il loro nome sanscrito ha origine dal gioco dei dadi e indica tiri di valore progressivamente inferiore<sup>2</sup>. Nel *Mahābhārata* la catastrofica battaglia di Kurukṣetra segna la fine dello Dvāpara Yuga; per questo, come ha scritto Dumézil [1982: 209]<sup>3</sup>, il poema indiano è, fra le altre cose, la "trasposizione epica di una crisi escatologica". Gli studi del comparatista francese, che trae molto materiale

1. Rinunciamo in questa sede a una rassegna bibliografica estesa, limitandoci a segnalare, per l'India, l'ottima voce di González-Reimann [2009] nella *Brill's Encyclopedia of Hinduism*. Per un'interpretazione astronomica dei cicli cosmici è opportuno ricordare almeno de Santillana – von Dechend [2003 (ed. or. 1969-1993)]; per una panoramica che spazia su culture non indoeuropee cfr. anche Heinberg [1990].

2. Il tema sembra avere origine rituale, poiché in alcuni testi vedici quattro o cinque tiri dei dadi con gli stessi nomi che compaiono nell'epica sono associati alle direzioni spaziali lungo le quali va allineato l'altare. Cfr. González-Reimann [1986]. Precisiamo che in Esiodo sussiste una quinta e penultima età, quella degli eròi.

3. Citiamo dalla traduzione italiana del 1982, ma l'edizione francese è del 1968.

dallo svedese Stig Wikander, hanno permesso di rinvenire centinaia di corrispondenze fra le escatologie indiana, iranica e scandinava e di individuare quindi le tracce di un'epica preistorica continuata in alcuni rami indoeuropei con adattamenti che la resero aderente alle realtà monoglottiche<sup>4</sup>.

L'argomentazione del Dumézil, nel primo volume di *Mito ed Epopea*, si fa particolarmente convincente quando egli dimostra l'insufficienza di un approccio non ereditario alla mitologia germanica, per la quale il ciclo cosmico termina con il Ragnarøk<sup>5</sup>. Scrive lo studioso [1982: 214-215]:

“Da mezzo secolo i critici sono inclini ad attribuirle [l'escatologia scandinava] ad un prestito: o all'Occidente cristiano o, attraverso il Caucaso, all'Iran ... Questo dibattito<sup>6</sup> è d'altronde collegato a quello che riguarda Loki, per i cui atti demoniaci si è anche ricercato un prestito dal cristianesimo e dall'Iran, senza maggior successo ... Guardando senza pregiudizi la mitologia dell'Edda, la tragedia di Baldr e ... il «destino degli dèi» vi svolgono un ruolo così grande che non è immaginabile che vi siano stati aggiunti nel momento in cui stava per sparire la vecchia religione”.

Inserito nel quadro duméziliano l'episodio che ora esamineremo sarà da attribuire con buona probabilità a una mitologia (almeno) protoindoeuropea. Precisiamo che non si tratta di una attribuzione “generica” basata su somiglianze contenutistiche, ma della ricostruzione di un modulo narrativo scandito da uno stile, una sintassi e un lessico comuni alle varie tradizioni monoglottiche.

2. Il settimo libro del *Rāmāyaṇa*, concordemente ritenuto spurio e tardo<sup>7</sup>, contiene in realtà echi di epica antica [Sani 2010], come nel brano seguente<sup>8</sup>:

#### *Adhyāya 75*

a *tathoktavati rāme tu bharate ca mahātmani*

4. Bisogna del resto riconoscere l'esistenza di una letteratura profana (in particolare epica) già al tempo del *Veda*: in ŚB XIII,1,5,5-6 si dice che il brahmano celebra il sacrificio di giorno, mentre il rājanya celebra la casta guerriera di notte: esistono quindi differenti tipologie testuali che sono emanazione di due diversi poteri, quello religioso e quello militare, ciascuno con il proprio cantore istituzionale.

5. 'Destino degli dèi' meglio che 'crepuscolo degli dèi' (vd. subito sotto).

6. Dumézil si oppone alle tesi antiindigeniste del filologo germanico Axel Olrik e dell'orientalista Richard Reitzenstein.

7. Cfr. Sharma [1995-1996] per la storia della critica e per l'importante osservazione che l'ultimo libro, pur non facendo parte della vicenda principale, fornisce molti particolari di fatti narrati nel resto del poema, saldandosi coerentemente a esso.

8. Per il testo abbiamo seguito il *Machine-readable Text of the Rāmāyaṇa*, prepared on the basis of the edition by G.H. Bhatt *et alii*, *The Vālmīki-Rāmāyaṇa*, Voll. 1-7, Baroda 1960-1975 by Muneo Tokunaga, Kyōtō, Japan, March 12, 1993; adaptations by John D. Smith, Cambridge, 1995; TITUS adaptation including interlinear arrangement of transcriptional and transliterational versions by Jost Gippert, April 1995 / January 1997 / 28.2.1998 / 21.6.1998 / 15.3.2000 / 1.6.2000 / 4.12.2008.

- c *lakṣmaṇo 'pi śubhaṃ vākyam uvāca raghunandanam* //1//  
 a *aśvamedho mahāyajñāḥ pāvanaḥ sarvapāpmanām*  
 c *pāvanas tava durdharṣo rocatām kratupuṃgavaḥ* //2//  
 a *śrūyate hi purāvṛttaṃ vāsave sumahātmani*  
 c *brahmahatyāvṛtaḥ śakro hayamedhena pāvitaḥ* //3//  
 a *purā kila mahābāho devāsurasamāgame*  
 c *vṛtro nāma mahān āsīd daiteyo lokasammataḥ* //4//  
 a *viśtīrṇā yojanaśatam ucchritas triḡuṇaṃ tataḥ*  
 c *anurāgeṇa lokāṃs trīn snehāt paśyati sarvataḥ* //5//  
 a *dharmajñās ca kṛtajñās ca buddhyā ca pariniṣṭhitaḥ*  
 c *śāsāsa pṛthivīm sarvām dharmeṇa susamāhitaḥ* //6//  
 a *tasmin praśāsati tadā sarvakāmadughā mahī*  
 c *rasavanti prasūtāni mūlāni ca phalāni ca* //7//  
 a *akṛṣṭapacyā pṛthivī susaṃpannā mahātmanaḥ*  
 c *sa rājyaṃ tādṛśaṃ bhunkte sphītam adbhutadarśanam* //8//

‘Dopo che la conversazione fra Rāma e Bhārata magnanimo ebbe termine, Lakṣmaṇa rivolse spedita parola a colui che accresce la felicità dei Raghu<sup>9</sup>:

«L’Aśvamedha è il grande sacrificio che purifica tutti i mali;

quale infallibile mezzo di purificazione possa risplendere per te il toro del rito<sup>10</sup>!

È detta una storia antica su Vāsava magnanimo,

che Śakra (Indra), colpevole di aver ucciso un brahmano, fu purificato dal sacrificio del cavallo.

O guerriero dalle lunghe braccia, nei tempi antichi, quando Deva e Asura erano uniti,

viveva un grande Daitya di nome Vṛtra, universalmente onorato.

Era ampio cento *yojana* e alto tre volte tanto.

Con devozione e affetto guardava i tre mondi in ogni parte.

Conoscitore del *dharma*, conoscitore del giusto<sup>11</sup> e sorretto dalla sapienza governava la terra intera con senso della giustizia.

Mentre era lui a governare, allora la terra generava tutto ciò che si voleva: prodotti succosi, frutti e radici.

La terra, fortunata per essere governata da quel magnanimo, portava a maturazione [i frutti] senza essere arata;

egli godeva di un tal regno, prospero e straordinario a vedersi»<sup>12</sup>.

9. *raghunandanam* = epiteto per indicare Rāma stesso.

10. *kratupuṃgavaḥ* = epiteto per indicare l’Aśvamedha.

11. Il termine *kṛta*- ‘giusto’, in quanto ‘fatto, eseguito’, allude all’età aurea (Kṛta Yuga). Secondo un’interessante etimologia di Pisani [1943], appoggiata da Mayrhofer [1956: 258], esso potrebbe in realtà provenire dalla forma ridotta del numerale ‘quattro’ \**k<sup>w</sup>t(w)ṛtóm* e significare ‘Vierheit’. L’ipotesi è suggestiva, per quanto il Kṛta Yuga sia il primo nella successione delle ère.

12. Utilizzo, tuttavia con alcune necessarie modifiche, la versione di Sani [2010], fondata sull’edizione di Gorresio anziché sull’edizione di Baroda, che qui si segue.

Lakṣmaṇa sta raccontando a Rāma gli antefatti del ‘brahmanicidio’ (*brahmahatyā*, v. 3), ovvero l’uccisione di Vṛtra. Con esso viene sancita la fine di un’età meravigliosa, ma destinata a concludersi: l’eccessiva austerità del ‘grande Daitya’, infatti, provocando paura negli dèi, induce Indra all’atto fatale, che egli riuscirà a commettere solo dopo aver ricevuto un accrescimento di forza da Viṣṇu.

Questa versione del mito non suona affatto nuova, poiché, già a partire dal vedismo tardo, Vṛtra non appare più come il mostro serpentiforme e terribile del *R̥gveda*, bensì come un pio sacerdote; perciò Indra, eliminandolo, commette una colpa gravissima, che deve essere espiata con riti opportuni<sup>13</sup>. Il prevalere dell’ideologia brahmanica su quella guerriera ha fatto mutare radicalmente lo scenario della vicenda rispetto alla *saṃhitā* più antica.

Tuttavia, a ben vedere, già nel *R̥gveda* si diceva che Indra, dopo aver colpito Vṛtra, fuggiva in preda alla paura di una vendetta (I,32,14). Per spiegare la stranezza di tale elemento in un’opera che di norma esalta e celebra più volte l’uccisione del serpente come atto cosmogonico, il Sani [2002-2003] ha ipotizzato uno schema molto convincente secondo il quale Indra ha paura e fugge perché Vṛtra sarebbe suo padre. Accenni al parricidio sono contenuti in RV IV,18, allorché si dice (str. 12):

*kās te mātāraṃ vidhāvām acakrac chayūṃ kās tvām ajighāṃsac cārantam/  
kas te devó adhi mārdīkā āsīd yāt prākṣiṇāḥ pitāram pādagr̥hya//*  
‘Chi ha reso vedova tua madre? Chi ti volle colpire mentre stavi fermo e ti muovevi?  
Quale dio ti aiutò quando uccidesti il padre afferrandolo per i piedi?’<sup>14</sup>.

Sappiamo ancora, dalla strofe immediatamente precedente, che Indra aveva chiesto l’aiuto di Viṣṇu perché lo aiutasse a colpire Vṛtra (str. 11):

*utā mātā mahiśám ānv avenad amí tvā jahati putra devāḥ  
āthābravīd vṛtrám índro haniṣyán sákhe viṣṇo vitarám ví kramasva*  
‘E la madre si rivolse al bufalo: Figlio, questi dèi ti lasciano solo!  
Allora disse Indra, mentre stava per colpire Vṛtra: O amico Viṣṇu, avanza per uno spazio più ampio!’.

Se ne deduce che il padre di Indra è Vṛtra stesso ed è interessante notare che anche qui, come nell’*Uttarakāṇḍa*, sia Viṣṇu a fornire un aiuto decisivo per il compimento del misfatto. Interpretato in questa chiave, l’episodio si inserisce allora tra i grandi miti di successione, come quelli di “Urano-Crono-Zeus” nella mitologia greca e “Anu-Kumarbi-Dio della tempesta” nei testi ittiti. Confortano tale ipotesi anche alcune analogie sussistenti tra Vṛtra e Varuṇa, il dio che Indra spodesta tirando dalla sua parte Agni (secondo il famoso inno del “tradimento” RV X,124). I tratti di Varuṇa appartengono a quelli di una divinità propriamente titanica, un antico dio

13. Si veda la Doniger O’Flaherty [1997: 338] per un elenco dettagliato dei testi, fra i quali si annoverano la *Vājasaneyī Saṃhitā* e il *Jaiminīya Brāhmaṇa*.

14. Tratto inusuale, che conferma la rappresentazione alternativa e presumibilmente antropomorfica di Vṛtra: infatti egli è un serpente e quindi *apāt* ‘senza piedi’, come si dice in RV I,32,7a.

celeste annientato dal figlio, suo giovane e rampante rivale assetato di potere: Vṛtra e Varuṇa condividono perciò alcune caratteristiche e anche l'etimologia dei due nomi può provenire dalla stessa radice, come vedremo al paragrafo 4.

3. Ma torniamo al passo del *Rāmāyaṇa*: qui Vṛtra non è solo (come già sappiamo) un brahmano perfetto, campione di eccezionale austerità; egli è addirittura presentato come il re dell'età dell'oro. Tale particolare non risulta dal *R̥gveda* e si potrebbe perciò ritenere un inserimento recente, ma, a ben vedere, esso non ha nulla di rielaborato e posticcio e fornisce anzi un tassello importante per completare il mitolema di successione: se Vṛtra è il padre di Indra, allora *deve* essere anche il re dell'età dell'oro. Così risulta infatti dalle varie mitologie che trattano il tema. Per Esiodo l'età dell'oro (o, più precisamente, la 'stirpe' – γένος – aurea) si svolge sotto Crono, padre di Zeus (*Opere e Giorni*, v. 111 ss.):

οἱ μὲν ἐπὶ Κρόνου ἦσαν, ὅτ' οὐρανῷ ἐμβασιλευεν:  
ὥστε θεοὶ δ' ἔζωον ἀκηδέα θυμὸν ἔχοντες  
νόσφιν ἄτερ τε πόνων καὶ οἰζύος ...  
'Era l'epoca di Crono, quando egli regnava sul cielo.  
[Gli uomini] vivevano come dèi, avendo il cuore privo di preoccupazioni,  
liberi da fatiche e sventure ...'.

Nella tradizione latina, narrata da almeno quattro autori (Lucrezio, Virgilio, Tibullo e Ovidio)<sup>15</sup> e in buona parte autoctona, il ruolo di Crono è svolto da Saturno, in origine divinità pacifica dei campi e dei raccolti; cfr. Ovidio, *Met.* I,89 ss.<sup>16</sup>:

*Aurea prima sata est aetas, quae vindice nullo,  
sponte sua, sine lege fidem rectumque colebat ...  
Mox etiam fruges tellus inarata ferebat ...*

Il dio propizia la giustizia e l'abbondanza e ciò ha riscontro, a livello linguistico, nello scoperto gioco paretimologico fra il suo nome e *sāta est* 'fu seminata/ germìnò'<sup>17</sup>. Quando però egli viene scacciato da Giove (I,113: *Saturno tenebrosa in Tartara misso*), subentra l'età argentea, insieme con un lento peggioramento delle condizioni di vita per gli uomini.

Nella mitologia nordica l'età aurea coincide notoriamente con la 'pace di Froði', collocata sotto Augusto, al tempo della nascita di Cristo, per influsso degli autori latini penetrati grazie alla progressiva avanzata del Cristianesimo e della cultura

15. Cfr. Pianezzola [1979] per una rassegna completa delle fonti latine, con cenni anche a Livio, Seneca e Giovenale.

16. Su Saturno e la sua fuga nel Lazio si veda p. es. il volume di Klibansky – Panofsky – Saxl [1983: 125 ss.].

17. Il participio *sātus* viene dal grado zero di *\*seh<sub>1</sub>*- 'seminare', mentre il nome *Sātarnus* è collegato a *\*seh<sub>2</sub>*- 'saziare'.

classica nell'Europa settentrionale<sup>18</sup>. Così l'*Edda* in prosa, nell'antefatto al carme noto come *Grøttasngr*, narra:

*Skjöldr átti þann son, er Friðleifr hét, er lǫndum réð eftir hann. Sonr Friðleifs hét Fróði. Hann tók konungdóm eftir fǫður sinn í þann tíð, er Ágústus keisari lagði frið of heim allan. Þá var Kristr borinn. En fyrir því at Fróði var allra konunga ríkastr á Norðlǫndum, þá var honum kendr friðrinn um alla danska tungu, ok kalla Norðmenn það Fróðafrið. Engi maðr grandaði qðrum, þótt hann hitti fyrir sér fǫðurbana eða bróðurbana lausan eða bundinn. Þá var ok engi þjófr eða ránsmaðr, svá at gullhringr einn lá á Jalangrsheiði lengi.*

‘Skjöldr aveva quel figlio che si chiamava Friðleifr, il quale regnò dopo di lui. Il figlio di Friðleifr si chiamava Fróði. Questi ereditò il regno dal padre all'epoca in cui l'imperatore Augusto impose la pace a tutto il mondo e in cui nacque Cristo. Ma poiché Fróði era il re più potente di tutte le terre del nord, la pace venne chiamata con il suo nome in tutte le lingue danesi e gli uomini del Nord la chiamarono dunque «Pace di Fróði». Nessun uomo nuoceva all'altro, anche se avesse incontrato l'assassino del proprio padre o fratello, sia libero sia imprigionato. Non c'erano ladri o briganti, tanto che un anello d'oro da tempo giaceva, intatto, sulla piana di Jalangr’.

La storicizzazione del mito non deve però trarre in inganno, secondo quanto il Dumézil stesso insegna: se pure i dotti locali adattarono la loro mitologia a quella grecolatina, creando punti di raccordo e armonie cronologiche, tracce di versioni indigene si trovano in testi fondanti della tradizione germanica, per esempio nella *Völuspá*, che apre l'*Edda* poetica e che nulla ha di cristiano. Dopo la grande catastrofe in cui la terra sarà inghiottita e uomini e dèi soccomberanno fra stragi e discordie, si ricreeranno condizioni ideali e un nuovo ciclo comincerà (str. 62):

*Munu ósánir akrar vaxa;  
bǫls mun alls batna  
mun Baldr koma;  
búa Hoðr ok Baldr  
Hropts sigtoptir  
vel valtívar,  
vituð ér enn eða hvat?  
‘I campi cresceranno inarati,  
guarirà ogni male,  
Baldr farà ritorno.  
Hoðr e Baldr abiteranno  
le vittoriose rovine di Hoptr,  
felicità dei guerrieri.  
Volete saperne ancora?’.*

3.1. Mettendo insieme i dettagli forniti dalle tradizioni indoeuropee, notiamo due motivi ricorrenti: il trionfo della giustizia, sia essa rettamente esercitata da qualcuno

18. Su tutti i passi germanici si veda ora, estesamente, Ronzitti [2015: 35 ss.].

o naturalmente presente fra gli uomini<sup>19</sup>, e la produzione spontanea della terra. Entrambi cooccorrono nel passo sanscrito. Il secondo motivo, in particolare, è sintetizzabile con la formula ‘terra inarata’:

SANSKRITO <i>Uttarakāṇḍa</i>	LATINO Ovidio, <i>Metamorfosi</i>	ANTICO ISLANDESE <i>Vǫluspá</i>
<i>akṣṭapacyā pṛthivī</i>	<i>tellus inarata</i>	<i>ósánir akrar</i>

Tutti gli aggettivi sono determinanti del sostantivo ‘terra’/‘campi’ e mostrano lo stesso modulo formativo: il prefisso negativo \**ṇ-* seguito da un participio in \*-*to/-no-* di un verbo che significa ‘arare’ o ‘seminare’, rispettivamente:

* <i>ṇ-k<sup>w</sup>ṣ-to-</i>	* <i>ṇ-h<sub>2</sub>r<sub>3</sub>-eh<sub>2</sub>-to-</i>	* <i>ṇ-seh<sub>1</sub>-no-</i>
-------------------------------	--	--------------------------------

Ovidio insiste molto sul concetto della *ahimsā* ‘non violenza’, che egli esprime anche con il sintagma *rastroque intacta* ‘non violata dal rastrello’ (*Met.* I,101). Il sanscrito, invece, che ha maggiori potenzialità composizionali, presenta una formazione arricchita da un terzo elemento, la radice *pac-* ‘cuocere’ (al medio ‘maturare’), e dunque, con strategia quasi polisintetica, condensa un intero periodo in una singola parola, *akṣṭapacyā*: i frutti maturano senza che il suolo venga arato. Dal punto di vista linguistico, l’impiego del prefisso privativo \**ṇ-* (anche nell’aggettivo esiodeo ἀκηδέα) riflette una più generale modalità di rappresentazione dell’età aurea e un’importante chiave di lettura dei relativi testi. L’età dell’oro si configura come quella in cui sono assenti tutti i tratti che nelle età successive caratterizzano sfavorevolmente la natura, l’uomo, la società. Da questo punto di vista il racconto ovidiano è davvero esemplare, perché inanella una catena di negazioni grammaticalmente variate, con sfruttamento a tutto campo di possibilità sinonimiche (*nondum ... nulla-que ... non ... non ... non ... non ... sine ... immunis ... intacta*, I,94 ss.): Ovidio potenzia e moltiplica una struttura narrativa già presente nella IV *Ecloga* virgiliana (vv. 40-42: *non rastros patietur humus, non vinea falcem ... nec varios discet mentiri lana colores*) e nel primo libro delle *Georgiche* (I,125-154), dove le negazioni si limitano però a un *ne ... quidem* e *nullo poscente* (vv. 126-128)<sup>20</sup>. Anche Tibullo (*Elegia* I,3,37 ss.) aderisce strettamente a tale architettura discorsiva allorché, malato e solo in un’isola lontana, indulge alla nostalgia rievocazione della Saturnia Tellus

19. Specifichiamo che secondo la tradizione classica le leggi non sono necessarie e l’uomo vive secondo natura. La pax germanica, al contrario, si realizza proprio perché le leggi regolano armoniosamente la vita dell’uomo, mettendo fine al tempo delle faide e dei furti, sicché nessuno ruba l’anello incustodito sulla piana [Tolley 2008: 11].

20. L’ideologia del lavoro virgiliana cambia tuttavia prospettiva nel passaggio dalle *Ecloghe* alle *Georgiche*: nelle *Georgiche* il lavoro è presentato come una necessità quasi provvidenziale, in quanto Zeus impedisce all’uomo di impigrirsi nell’ozio e lo costringe a usare l’ingegno e la fatica per sviluppare le proprie potenzialità [Taliercio 2012: 8 ss.].

(*Nondum caeruleas pinus contempserat undas,/ effusum ventis praebueratque sinum,/ nec vagus ignotis repetens compendia terris/ presserat externa navita merce ratem./ Illo non validus subiit iuga tempore taurus,/ non domito frenos ore momordit equus,/ non domus ulla fores habuit, non fixus in agris,/ qui regeret certis finibus arva, lapis*).

Il discorso potrebbe esaurirsi nel constatare una serie di richiami intertestuali fra autori latini, senonché, nel famoso capitolo del *Vīdēvdād* iranico che descrive il regno “edenico” del saggio Yima, proprio l’anafora della congiunzione negativa serve a definire uno scenario analogo. In II,5 Yima proclama: ‘Non ci sarà sotto il mio regno né vento freddo né vento caldo né malattia né morte’ (*nōiṭ mana xšaθre buuaṭ aotō vātō nōiṭ garēmō nōiṭ axtiš nōiṭ mahrkō*). Nel Vara, il recinto dei privilegiati che scamperanno al terribile inverno del mondo (II,29), solo alcuni si salveranno: ‘Non ci saranno qui gobbi davanti e dietro, né impotenti né pazzi; nessuna povertà, nessuna bugia; nessuno squallore, nessuna gelosia; non denti carciati, non la lebbra che isola gli uomini, né alcuno di quei marchi con cui Angra Mainyu bolla i corpi dei mortali’ (*mā aθra frakauuō mā apakauuō mā apāuuaiiō mā harədiš mā driβiš mā daiβiš mā kasuuīš mā vīzbāriš mā vīmītō.dantārō mā paēsō yō vītəṛəṭō.tanuš māda cim aniiqm daxstanqm yōi hənti aṅrahe mainiiəuš daxštəm mašāišca paitiniḍātəm*). La “pulizia” in effetti riesce a puntino, come viene detto in II,37, e tutti i bacati rimangono fuori dal Vara, ben abitato, sigillato e illuminato ‘da una finestra che si dava luce da sé’.

3.2. Una seconda variante descrittiva, complementare alla prima, è poi quella che fa riferimento allo “spontaneismo”, cioè al fatto che durante l’età aurea la terra produce da sola i frutti e le messi che l’uomo dovrà in seguito procurarsi a prezzo di enormi fatiche. Qui è comune a varie tradizioni l’uso del pronome/aggettivo indoeuropeo a base *\*s(w)e-*. Partiamo dal testo antico islandese dello *Upphaf* [ed. Guðnason 1982: 40], in cui del tempo felice di Frøði si dice:

*var ár svá mikit, at akrar urðu sjálfsáðir, ok þurfti eigi við vetri at buásk*

‘Il raccolto era così copioso che i campi si seminavano da sé e non c’era bisogno di prepararli per l’inverno’.

Caratterizzazione negativa e caratterizzazione spontaneistica convivono: il *þurfti eigi* (‘non c’era bisogno’) è preceduto dal *sjálfsáðir* ‘autoseminati’.

*Sjálfsáðir* è composto, nel primo elemento, con la forma islandese antica del pronome riflessivo PIE *\*s(w)elb<sup>h</sup>o-*, PG *\*selbaz*. Nel secondo elemento (*-sáðir*) si individua la radice del verbo *sá* ‘seminare’, che già compariva nell’aggettivo negativo *ó-sá-nir* [Cleasby – Vigfusson 1957: 664, s.v. *úsáinn*] e nell’incipit ovidiano, quasi anagrammatico, *sata est aetas* (*Met.* I,89, vd. *supra*).

Il contesto semantico forza il valore del pronome *ipse* verso l’interpretazione “spontaneistica”. Lo riconosce lo stesso Servio, chiosandolo con “*sponte, ultro*” in *Georg.* I,127-128: *ipsaque tellus/ omnia liberius, nullo poscente, ferebat*. Così ci sembra anche in *Ecl.* IV,23 (*ipsa tibi blandos fundent cunabola flores*) e nell’elegia

tibulliana I,3,45 (*ipsae mella dabant quercus*). Ovidio, per parte sua, rincara la dose con il distico (già citato) di *Met.* I,101-102:

*Ipsa quoque immunis rastroque intacta nec ullis  
saucia vomeribus per se dabat omnia tellus.*

Di nuovo, attraverso una tecnica allitterante e parzialmente anagrammatica, *ipsa* e *per se* si specchiano l'uno dentro l'altro. Allitterante è anche il sintagma ablativale *sponte sua*, che contiene \**swe-* (\**sowah<sub>a</sub>-ah<sub>1</sub>*) e allittera ulteriormente con *sine lege* (v. 90):

*sponte sua, sine lege fidem rectumque colebat.*

Abbiamo lasciato a margine la trattazione lucreziana di *De rerum natura* V,925 ss., che interpreta in maniera del tutto eccentrica il *topos* mitico in esame. Essa, pur precedendo Virgilio e Ovidio, offre un'immagine radicalmente diversa (materialistica e razionalistica) del cammino umano; ciononostante, anche il cantore di Epicuro ricorre due volte al sintagma *sponte sua* (vv. 938 e 961), la seconda rafforzandolo in un *sponte sua sibi quisque*<sup>21</sup>.

In greco l'elemento lessicale che equivale a \**s(w)e-* è *αὐτο-*; nelle *Opere e i Giorni* il composto *αὐτόματος* rende l'idea dello spontaneismo, vv. 117-118:

... καρπὸν δ'ἔφερε ζεῖδωρος ἄρουρα  
αὐτόματος πολλὸν τε καὶ ἄφθονον  
'La terra che dona le messi portava frutto  
da sé (automaticamente), molto e abbondante'.

4. Torniamo dunque all'India. Se abbiamo interpretato correttamente il mitologema che soggiace al brano epico, allora anche particolari a prima vista esornativi assumono una valenza semantica e storica piena. Le gigantesche dimensioni di Vṛtra, che sono date nella prima metà del quinto *śloka*, potrebbero alludere alla sua natura celeste, ovvero al suo coincidere con l'intera volta del cielo. Sia Vṛtra sia Varuṇa sono dèi che 'coprono, ostruiscono, avvolgono' (PIE \**wer-*)<sup>22</sup>. Il carattere celeste di

21. Il brano esibisce negazioni a catena (v. 933: *nec robustus erat ...* 935: *nec nova defodere ...* 953: *necdum res igni scibant tractare ...*) per descrivere l'evoluzione dell'uomo da una fase di incapacità (e non "assenza di male") ad un progresso che lo agevola ma lo rende fiacco, quando non pericoloso per se stesso e per gli altri. A noi sembra che Lucrezio dia un'interpretazione consapevolmente polemica e *sui generis* di un *topos* preesistente. Virgilio (soprattutto nella quarta ecloga) e Ovidio (quest'ultimo anche attraverso la fonte virgiliana) hanno sicuramente sotto gli occhi il *De rerum natura*, ma trasmettono una versione del mito più aderente alle origini.

22. L'etimologia di *vṛtrá-* non pone problemi: trattasi di *nomen instrumenti*, quindi 'copertura, ostruzione' (anche in senso generico di 'blocco, ostacolo' e, personificato, 'nemico'), mentre *vāruṇa-* è una

Varuṇa è indubbio e una sua identificazione esplicita con il cielo si trova in RV X,132,4<sup>23</sup>. Il cielo propriamente detto, Dyau, divinità assai sbiadita fin dal principio della letteratura indiana, è ritenuto ‘padre di Indra’ nel mantra RV IV,17,4. Anche l’artigiano mitico Tvaṣṭar figura in questo ruolo e può assumere i tratti di un dio creatore, da cui discende l’universo intero, in VS XXIX,9 [Sani 2002-2003, 321].

Alla descrizione fisica di Vṛtra, (il corpo sproporzionato) il distico rāmāyaṇico aggiunge nella seconda parte le qualità morali: proprio come un padre premuroso e attento, il grande Daitya guarda le creature con affetto, governa la terra con giustizia e nulla sfugge alla sua attenzione. Seppure attraverso concetti tipicamente indiani quali *dharma*- e *buddhi*-, si celebra in questi versi la probità esemplare attribuita dall’Occidente classico ai regni di Crono e Saturno. Vṛtra, come in tutte le tradizioni di regalità indoeuropea, favorisce l’abbondanza e la prosperità dei suoi dominî grazie a doti etiche e ascetiche fuori dal comune<sup>24</sup>.

5. Per concludere questi brevi note, che sono solo alcuni dei possibili spunti offerti dal tema dell’età dell’oro e dalle sue splendide modulazioni poetiche nelle culture indoeuropee antiche, riteniamo opportuno ritornare su alcuni dei problemi che soggiacciono a un’interpretazione storico-comparatistica dei dati.

Abbiamo visto che il gran dibattito della germanistica è consistito, e tutt’ora consiste [Caprini 2011, Ronzitti 2015], nel discernere l’indigeno dall’importato. Le tradizioni indoeuropee più recenti presentano mutuaioni dalla cultura classica e così, se qualcosa coincide tra l’*Edda* e Ovidio, può essere che gli estensori dell’*Edda* abbiano copiato e ripreso, per mediazione del clero e dei dotti, autori latini. Ma fino a che punto va spinto il ragionamento? Fino ad annullare l’identità culturale germanica? E forse persino quella latina rispetto a quella greca, rendendo la prima totalmente dipendente dal racconto esiodeo?

La tradizione indiana si inserisce allora come terzo incomodo (o “comodo”) perché offre numerosissime congruenze con la poesia germanica più antica laddove le letterature greca e latina tacciono del tutto. È vero che per spiegare tali congruenze si potrebbero postulare *ad hoc*, ogni volta che serve, fonti classiche perdute oppure non noti contatti preistorici tra l’India e l’Europa settentrionale, questi ultimi forse a loro volta indiretti (per esempio le lunghe trafile di mutuaione attraverso le steppe centroasiatiche o il Caucaso di cui parlano gli “avversari” del Dumézil): i temi favolisti-

nota *crux* degli studi etimologici: che nella prima parte del teonimo si possa segmentare la radice *var-*, sia pure a livello di etimologia sincronica, è fuor di dubbio (ricca bibliografia e discussione in Mayrhofer [1995, 515-516]).

23. Su Varuṇa come ‘cielo notturno’ si vedano gli importanti studi del Lüders [1951] e del Kuiper [1979]. Nella serie etimologica di \**wer-* andrà inserito anche il termine avestico *vara-*, quel ritaglio edenico, a metà fra l’*hortus conclusus* e l’arca di Noè, che dopo la catastrofe dei rigidi inverni Yima ha riservato agli uomini privi di difetti corporali e spirituali (vd. *supra*).

24. L’aggettivo *sphītam* (v. 8), riferito al regno aureo, deriva da *sphā-* ‘ingrassare’ ed è corradicale di lat. *prosper*.

ci, si sa, viaggiano e superano i confini tra le lingue e le culture, come il caso delle *Mille e una notte* dimostra in modo esemplare.

Tale quadro esplicativo, sicuramente vero in qualche circostanza e quindi mai escludibile *a priori*<sup>25</sup>, ci sembra però del tutto insufficiente nella sua globalità: già le ricerche sulla lingua poetica indoeuropea hanno in gran parte superato l'espedito dell'intermediario storico scomparso, individuando precise formule i cui ricostrutti o i cui moduli concettuali e linguistici presuppongono un capostipite unitario. In seguito si è anche precisata sempre più, ancora inevitabilmente su base indiana, la presenza di un modello trasmissivo del sapere a carattere familiare o di gruppo ad accesso chiuso, secondo il quale un patrimonio testuale veniva memorizzato e trasmesso oralmente di generazione in generazione sul territorio euroasiatico [Costa 2008]: i mutamenti di lingua, gli apporti individuali e l'ingresso di nuove tradizioni non impediscono perciò di riconoscere un nucleo ereditario che passa di strato in strato e può emergere anche in opere di composizione relativamente tarda, quale appunto è l'*Uttarakāṇḍa*. Il principio filologico *recentiores non deteriores* vale allora anche per i contenuti dei testi, dal momento che i contenuti possono precedere le opere che li contengono.

Nel caso specifico, il tema antichissimo dell'età aurea emerge tramite descrizioni linguisticamente e stilisticamente ben caratterizzate (formulari) e inserite in schema del tutto coerente con quello dei miti di successione. Il che induce a ritenere l'inserito narrativo di R VII,75 non una creazione del momento e della tradizione indigena, bensì una "capsula del tempo"; il *Rāmāyaṇa* nulla innova, conserva e dice anzi ben più del *Ṛgveda*, nel quale si sa che Indra scappa dopo aver ucciso Vṛtra, ma non capiamo il perché della fuga: si parla di un evento capitale le cui cause sono rimosse, forse per una censura ideologica che impedisce di attribuire a Indra azioni negative. Una volta caduta tale censura (con il tramonto dell'indraismo e della società in esso riflessa l'agire violento del dio-guerriero non è più indiscriminatamente giustificato e richiede anzi espiazione), anche le cause taciute possono venire alla luce: Indra ha ammazzato suo padre, provocando la fine di un ciclo cosmico e aprendone un altro peggiore. L'ideologia filosacerdotale che l'*Uttarakāṇḍa* del *Rāmāyaṇa* in quel punto veicola rimuove il "tappo" di un canale sotterraneo preesistente al brahmanesimo stesso. Così torna a sgorgare, ancora limpida e riconoscibile, la voce preistorica che celebra quell'*aurea prima aetas* da molti rimpianta.

25. Esso può valere laddove una spiegazione in questi termini sia più corretta. Così, in Ronzitti [2007], si ipotizzava che il nome indiano della vacca magica *Śabalā* fosse passato alle lingue germaniche e all'islandese come *Sibilja* attraverso un intermediario iranico. L'indagine va sempre condotta a tutto campo, con i mezzi e le conoscenze a disposizione, senza escludere neppure mutazioni da fonti preistoriche non indoeuropee, come potrebbe essere la cultura sumerica, che pure conobbe un motivo analogo (la cosiddetta *Epica di Enmerkar*). All'estremo limite, è persino possibile ipotizzare fonti comuni tanto al protoindoeuropeo quanto ai Sumeri. Una volta però che il tema fosse inglobato nella tradizione indoeuropea, esso ne farebbe parte a tutti gli effetti.

## Bibliografia

- Caprini, R., 2001, *Il nome del mulino Grotti*, Quaderni di Semantica 32, pp. 21-34.
- Cleasby, R. – Vigfusson, G., 1957, *An Icelandic-English Dictionary*, Oxford, Clarendon Press.
- Costa, G., 2008, *La sirena di Archimede. Etnolinguistica comparata e tradizione preplatonica*, Alessandria, dell'Orso.
- de Santillana, G. – von Dechend, H., 2003, *Il mulino di Amleto. Saggio sul mito e sulla struttura del tempo*, Milano, Adelphi (ed. or. 1969-1993).
- Doniger O'Flaherty, W., 1997, *Miti dell'induismo*, Milano, Garzanti (ed. or. 1975).
- Dumézil, G., 1982, *Mito ed Epopea. La terra alleviata*, Torino, Einaudi (ed. or. 1968).
- González-Reimann, L., 1989, *The Ancient Vedic Dice Game and the Names of the Four World Ages in Hinduism*, in A. F. Aveni (ed.), *Selected Papers from the 2nd Oxford International Conference of Archaeoastronomy*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 195-202.
- , 2009, voce *Cosmic Cycles, Cosmology, and Cosmography*, in K. A. Jacobsen, *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, Vol. I, Leiden, Brill, pp. 411-428.
- Guðnason, B., 1982, *Danakonunga Sögur*, Hið Íslenzka Fornritafélag, Reykjavík (Íslenzk Fornrit 35).
- Heinberg, R., 1990, *Memories and Visions of Paradise. Exploring the Universal Myth of a Lost Golden Age*, Wellingborough, Aquarian Press.
- Klibansky, R. – Panofsky, E. – Saxl, F., 1983, *Saturno e la melanconia*, Torino, Einaudi (ed. or. 1964).
- Kuiper, F. J. B., 1979, *Varuṇa and Viṣṇuśaka, On the Origin of the Sanskrit Drama*, Amsterdam – Oxford – New York, North Holland Publishing Company.
- Lüders, H., 1951, *Varuṇa*. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Ludwig Alsdorf. I. *Varuṇa und die Wasser*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Mayrhofer, M., 1956, *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Band I: A – TH, Heidelberg, Winter.
- , 1995, *Etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, II. Band, Lieferung 17, Heidelberg, Winter.
- Pianezzola, E., 1979, *Forma narrativa e funzione paradigmatica di un mito: l'età dell'oro latina*, in AA. VV., *Studi di poesia latina in onore di Antonio Traglia*, Vol. II, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, pp. 573-592.
- Pisani, V., 1943, *Wortgeschichtliche Späne*, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, pp. 325-329.
- Ronzitti, R., 2007, *Śabalā and Sibilja: a journey from India to Iceland*, International Journal of Diachronic Linguistics 4, pp. 135-157.
- , 2015, *Il gallo contro il mulino. Due epigrammi di Antipatro di Tessalonica a confronto con testi latini, iranici, norreni e vedici*, Tivoli, TORED.
- Sani, S., 2002-2003, *Il padre di Indra*, Studi e Saggi Linguistici 40-41, pp. 317-324.
- , 2010, *Echi epici del mito ṛgvedico di Indra*, in Roberto Ajello et alii (a cura di), *Quae omnia bella devoratis. Scritti in memoria di Edoardo Vineis*, Pisa, Edizioni ETS, pp. 519-530.

- Sharma, R., 1995-1996, *On the Problem of the Text of the Rāmāyaṇa*, Indologica Taurinensia 21-22, pp. 291-319.
- Taliercio, A., 2012, *L'ideologia del lavoro in Virgilio. Georg. I 121-146*, Tivoli, TORED.
- Tolley, C., 2008, *Grottasǫngr. The song of Grotti*, London, Viking Society for Northern Research.