

RIFLESSI
DOCUMENTI DI LAVORO DEL CISS
NUOVA SERIE

9

Direttore

Paolo FABBRI

Università LUISS di Roma

Comitato scientifico

Roberta BARTOLETTI

Università di Urbino

Riccardo CUPPINI

Università di Urbino

Vincenzo FANO

Università di Urbino

Dario MANGANO

Università di Palermo

Gianfranco MARRONE

Università di Palermo

Tiziana MIGLIORE

Università di Roma Tor Vergata

RIFLESSI

DOCUMENTI DI LAVORO DEL CISS
NUOVA SERIE

I “Documenti di lavoro” (*Working Papers*) pubblicano le ricerche del Centro Internazionale di Scienze Semiotiche dell’Università degli Studi di Urbino. Il CISS opera nello studio dei rapporti tra semioscienze nell’ambito delle relazioni tra scienze umane e scienze della natura. Un approccio interdisciplinare di teoria e di metodo nella ricerca sulle forme e i processi di significazione da un punto di vista interculturale.

I “Documenti di lavoro” propongono opere di alto livello scientifico nel campo degli studi di semiotica, anche in lingua straniera per facilitarne la diffusione internazionale. Quest’opera, approvata dal direttore, è stata anonimamente sottoposta alla valutazione di due revisori, anch’essi anonimi: uno tratto da un elenco di studiosi italiani e stranieri, deliberato dal comitato di direzione; l’altro appartenente allo stesso comitato in funzione di revisore interno. La revisione paritaria e anonima (*peer review*) è fondata sui seguenti criteri: significatività del tema nell’ambito disciplinare prescelto e originalità dell’opera; rilevanza scientifica nel panorama nazionale e internazionale; attenzione adeguata alla dottrina e all’apparato critico; rigore metodologico; proprietà di linguaggio e fluidità del testo; uniformità dei criteri redazionali. Quest’opera ha ricevuto una valutazione complessiva superiore a 8/10. Le schede di valutazione sono conservate, in doppia copia, in appositi archivi.

Pubblicazione realizzata con il contributo dell'Università degli Studi di Urbino Carlo Bo – Dipartimento di Scienze della comunicazione, Studi umanistici e internazionali: Storia, Culture, Lingue, Letterature, Arti, Media.

Algirdas Julien Greimas

Mitologiche

La semiosfera lituana





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXVII
Giacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.giacchinoonoratieditore.it
info@giacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano (RM)
(06) 45551463

ISBN 978-88-255-0839-0

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: novembre 2017

9 1. Degli dei e degli uomini

1.1. La mitologia come oggetto, 9 – 1.1.1. *La mitologia come ideologia*, 9 – 1.1.2. *La mitologia come filosofia*, 10 – 1.1.3. *La mitologia come cultura*, 11 – 1.2. Problemi di mitologia lituana, 12 – 1.2.1. *Etnologia o storia della cultura?*, 12 – 1.2.2. *Mitologia o religione?*, 13 – 1.2.3. *Storia e struttura*, 14 – 1.3. L'attenzione per il metodo, 15 – 1.3.1. *Testi di letteratura orale*, 15 – 1.3.2. *Testi rituali*, 17 – 1.3.3. *Il dizionario mitologico*, 20.

23 2. Vulcanus Jagaubis, dio del fuoco

2.1. I lavori e le feste degli dei, 23 – 2.2. Gabjaujis e Gabjauja, 24 – 2.2.1. *Il problema del teonimo*, 24 – 2.2.2. *Volcanalia*, 25 – 2.2.3. *Gabjauja*, 25 – 2.3. Gawenis, 29 – 2.3.1. *Il secondo abitante della jauja*, 29 – 2.3.2. *Il Gavėnas del Martedì Grasso*, 30 – 2.4. Alla ricerca di una sintesi, 34 – 2.4.1. *Gavėnas – *Gab-ėnas*, 34 – 2.4.2. *Dio o dea?*, 35 – 2.4.3. *Gabvartai*, 36.

41 3. A proposito di Šovys conduttore di anime. Primo mito lituano (1261)

A. Definizione e traduzione del testo, 41 – B. Analisi del testo, 42 – 3.1. Osservazioni generali, 42 – 3.1.1. *Testo e contesto — Osservazioni generali che agevolano la lettura del testo*, 42 – 3.1.2. *Segmentazione del testo*, 44 – 3.2. La prova qualificante, 44 – 3.2.1. *La caccia al cinghiale*, 44 – 3.2.2. *Il consumo della milza e la collera di Sovij*, 46 – 3.3. L'esecuzione dell'impresa, 48 – 3.3.1. *Padre e figli*, 48 – 3.3.2. *Il triplice funerale*, 49 – 3.4. Questioni di etimologia, 51 – 3.4.1. *Ricerca dell'origine lituana*, 51 – 3.4.2. *Corrispondenza delle forme lituane e slave*, 53 – 3.4.3. *Osservazioni di storia medievale*, 54 – 3.5. Risultati provvisori, 56.

59 4. Aušrinė, dea del destino

4.1. Osservazioni introduttive, 59 – 4.2. Fiaba di magia o mito?, 61 – 4.3. L'equa spartizione, 62 – 4.3.1. *Animali aiutanti*, 63 – 4.3.2. *Qualificazione dell'eroe*, 63 – 4.3.3. *Le metamorfosi dell'eroe*, 64 – 4.4. Il magico giardino dei meli, 66 – 4.4.1. *Motivi stereotipati ed errori logici*, 67 – 4.4.2. *Il giardino dei meli*, 67 – 4.4.3. *Vėjopatis e la sua famiglia*, 70 – 4.4.4. *La razza dei giganti*, 71 – 4.5. Non il sole, ma una fanciulla marina, 72 – 4.5.1. *Doppia sembianza*, 73 – 4.5.2. *Aušra*, 73 – 4.5.3. *Il Sole e Aušrinė*, 73 – 4.6. Sei mio, sono tua, 75 – 4.6.1. *Osservazioni tecniche*, 75 – 4.6.2. *Il problema dello spazio*, 76 – 4.6.3. *La mandria di Aušrinė*, 77 – 4.6.4. *Aušrinė giumenta marina*, 78 – 4.6.5. «Sei mio, sono tua», 80 – 4.7. Esaltazione di Aušrinė, 80 – 4.7.1. *Il servo di Aušrinė*, 80 – 4.7.2. *Aušrinė in cielo*, 81 – 4.8. Un altro mondo, 82 – 4.8.1. *Uno o due miti?*, 83 – 4.8.2. *La strega*, 83 – 4.8.3. *Kalvelis (?)*, 84 – 4.9. Il ratto di Aušrinė, 86 – 4.9.1. *Organizzazione narrativa*, 86 – 4.9.2. *Epifania di Aušrinė*, 87 – 4.10. Morte e Resurrezione, 88 – 4.10.1. *Morte*, 89 – 4.10.2. *Resurrezione*, 92 – 4.11. Liberazione, 100 – 4.11.1. *L'apparizione del Cavallo Marino*, 100 – 4.12. Inizio di una nuova era, 102 – 4.12.1. *Il taglio della testa*, 102 – 4.12.2. *Il mondo cominciò a vivere*, 103 – 4.12.3. *La triade degli dei balti*, 104 – 4.12.4. *Triade lituana*, 106 – 4.12.5. *La famiglia di Aušrinė*, 110.

117 5. *Le api e le donne*

5.1. Austėja , 117 – 5.1.1. Ricostruzione di un nome, 117 – 5.1.2. Austėja, protettrice della famiglia, 118 – 5.1.3. Austėja e i suoi vicini, 119 – 5.2. Bičiuliai, 120 – 5.2.1. Struttura ausiliare della parentela, 120 – 5.2.2. Il codice morale, 121 – 5.2.3. Bičiulystė, 122 – 5.2.4. Bandžiulystė, 124 – 5.3. Bubilas, 126 – 5.3.1. Babilas o Bubilas?, 126 – 5.3.2. La villosità, 128 – 5.3.3. Le pecore e la lana, 128 – 5.3.4. Bubilas e Lazdona, 129 – 5.4. Marta Vimas, 130 – 5.4.1. Offerte ad Austėja, 130 – 5.4.2. Marti e numphė, 132.

143 6. *Voci del mito in Lituania*

6.1. Fonti, 145 – 6.2. Codice e modi di enunciazione, 149 – 6.2.1. Gli stereotipi figurativi, 149 – 6.2.2. Mito e sistema culturale, 155 – 6.3. Mito e società, 160 – 6.3.1. Trifunzionalità e feudalesimo, 160 – 6.3.2. Strutture virtuali, 163 – 6.4. La storia delle credenze, 166 – 6.4.1. La mitologia come metalinguaggio, 166 – 6.4.2. Il serpente e la casa, 169 – 6.4.3. Il personale religioso, 171 – 6.5. Costruire e ricostruire, 173.

175 7. *Greimas. Una mitologia*

Paolo Fabbri

7.1. Ricercare, costruire, 175 – 7.1.1. Riconcezioni, 176 – 7.2. Archeologia culturale e Mitismo, 179 – 7.3. gravidanza/Salienza, 183.

187 8. *L'interspecie umano–animale nelle Mitologiche di Greimas*

Tiziana Migliore

8.1. Umanità o animalità, 187 – 8.2. Il racconto “concetto operativo”, 188 – 8.3. La convivenza fra uomini e animali, 189 – 8.3.1. Figure dell'animale: la metonimia, 190 – 8.3.2. “Sembianze” degli animali adiuvanti, 192 – 8.3.3. Impegni reciproci fra umani e animali, 192.

I. Degli Dei e degli uomini*

I.1. La mitologia come oggetto

I.1.1. *La mitologia come ideologia*

La costituzione della mitologia in disciplina autonoma tra le scienze sociali è legata al nome di Georges Dumézil: la lotta che Dumézil ha condotto per decenni contro gli appassionati di mitologia che considerano i miti opere di immaginazione, contro gli storici positivisti in cerca di fatti mitici e non dei loro significati, contro diverse teorie filosofiche che si proponevano di spiegare in un sol colpo, con appena qualche categoria, il pensiero mitico dell'umanità intera, si è conclusa con una vittoria che ha permesso, negli anni Sessanta, di riconoscere la mitologia come ambito suscettibile di un progetto di ricerca legittimo.

Il punto di partenza di Dumézil è molto semplice: consiste nell'affermare una corrispondenza tra il mondo divino e il mondo umano. Il mondo divino, in un certo senso, è infatti solo il riflesso del mondo umano, della sua organizzazione, delle sue tensioni e aspirazioni fondamentali. L'analisi delle religioni dei popoli indoeuropei ha permesso a Dumézil di formulare l'ipotesi secondo cui, a grandi linee, la loro struttura sociale generale trova un equivalente nella struttura del mondo divino e nella ripartizione delle funzioni divine. In altri termini la religione di un popolo non è altro che l'ideologia grazie alla quale la comunità pensa se stessa e riflette le relazioni tra gli uomini e le loro contraddizioni, sublimando sul piano divino tutto questo insieme. Così, per esempio, alle tre classi sociali caratteristiche delle società indoeuropee — i sacerdoti, i guerrieri, gli agricoltori e allevatori — corrispondono tre sfere della sovranità divina: alla classe dei sacerdoti corrisponde la sfera della sovranità contrattuale e magica; alla classe dei guerrieri la sovranità fondata sulla forza; alla classe degli agricoltori e degli allevatori il dominio che fonda e protegge tutti i "beni di questo mondo": cibo, fortuna, salute e bellezza.

Non è il caso di disquisire sui particolari delle diverse parti costitutive di questa teoria né di sapere se la distribuzione delle funzioni di sovranità sia comune all'insieme delle mitologie indoeuropee né di chiedersi se il mondo divino rifletta direttamente l'organizzazione delle società umane, facendo economia di mediazioni complementari. *In primis* occorre sottolineare l'importanza indiscutibile del contributo di Dumézil. Le sue ricerche confermano le prime ipotesi e portano a comprendere:

* Questo saggio è l'introduzione parziale di GREIMAS 1979, pp. 9-34. La traduzione italiana è di Irene Falconieri ed è stata condotta sulla base della traduzione francese. cfr. "Introduction" in GREIMAS 1985, pp. 11-27. Revisioni e correzioni di tutti i saggi di queste *Mitologiche* di Greimas sono di Tiziana Migliore.

- che né gli dei né gli altri esseri mitici sono creazioni fantasiose dell'immaginario umano: queste "favole" sono mezzi figurativi che permettono di parlare dell'uomo, del mondo e dell'ordine cosmico;
- che il pensiero mitico non è né confuso né il frutto del caso e si effettua nel quadro organizzato delle azioni divine e all'interno del sistema delle loro funzioni;
- che la mitologia serve a esprimere, in senso molto ampio, l'ideologia politica della società studiata.

Da questa concezione della mitologia discende un'altra importante constatazione metodologica: la mitologia, lungi dall'essere, come si pensava comunemente, la collezione dei miti di un dato popolo, costituisce una struttura ideologica passibile di manifestarsi in qualsiasi forma "letteraria". Cercando, da comparatista, le corrispondenze tra le strutture mitiche dei diversi popoli indoeuropei, Dumézil le ha trovate a Roma, redatte sotto forma di avvenimenti storici, in India come episodi autonomi di un'epopea, in Irlanda, sotto forma di leggende ecc. In altri termini — e questo contraddistingue l'approccio scientifico della mitologia — le ricerche mitologiche non possono cominciare con la definizione aprioristica del "mito", come genere letterario, né dalla costituzione di un corpus di racconti chiamati "miti" e dalla loro analisi, secondo quanto previsto dalle procedure di descrizione elaborate nel XIX secolo. Al contrario, i racconti mitici costituiscono solo una delle svariate fonti che permettono di tentare la ricostruzione delle strutture mitiche.

1.1.2. *La mitologia come filosofia*

Claude Lévi-Strauss adatta ed estende la metodologia elaborata da Dumézil a un ambito molto distante, quello della mitologia dei popoli amerindi. Sceglie però, per le sue analisi, un punto di partenza assai diverso. Il suo articolo "The Structural Study of Myth", pubblicato nel 1955 nel *Journal of American Folklore*, è spesso considerato l'atto di nascita della nuova concezione della mitologia. Sulla base dell'analisi del mito di Edipo, Lévi-Strauss constata che ciascun mito può esser letto in due maniere. In orizzontale appare come un racconto interamente trasparente ma che, al contempo, non significa nulla. Letto invece in verticale, cioè notando che certi tratti semantici del racconto, pur presentati attraverso figure diverse, si ripetono costantemente e prendono la forma di strutture di significato organizzate, il mito appare come un testo confuso, difficilmente decifrabile, ma portatore di senso. Compito della mitologia a vocazione scientifica è, in primo luogo, l'elaborazione di metodi di lettura dei testi mitici. Questi testi devono permettere alla mitologia di *manifestarsi come la totalità delle storie che l'umanità si racconta* e di esprimere, in modo indiretto, i principali interrogativi che essa si pone, tentando di risolvere i vari problemi filosofici in cui si imbatte.

Senza negare l'apporto di Dumézil, Lévi-Strauss ne allarga la problematica: laddove Dumézil percepiva solo l'espressione dell'ideologia sociale, Lévi-Strauss distingue la manifestazione di una filosofia dalle dimensioni di una cultura. Avendo a che fare non più con forme di religione istituzionalizzata, ma con mitologie

provenienti dalle cosiddette società arcaiche, Lévi-Strauss tenta di mettere in evidenza un certo numero di dimensioni fondamentali attraverso cui l'umanità pensa la cultura. Anche considerando solo il passaggio dal cibo crudo, comune a tutti gli esseri viventi, al cibo cotto o arrostito, o il passaggio dallo stato di nudità ai vestiti o alla *parure*, si capisce che l'uomo, negando la natura, giunge alla cultura: si tratta di temi generali di riflessione rintracciabili probabilmente in tutte le mitologie. Si può forse non essere d'accordo con alcune affermazioni o dimostrazioni di Lévi-Strauss. Il suo contributo consiste però soprattutto nel mettere in risalto la concezione attuale della mitologia: una forma caratteristica del pensiero figurativo proprio dell'umanità che, su questo piano e con questi mezzi, tenta di risolvere i suoi problemi fondamentali.

L'inconscio collettivo è l'ipotesi che Lévi-Strauss formula in risposta alla delicata domanda sul perché la lettura superficiale del mito resti incomprensibile, mentre l'esistenza del suo senso profondo non ponga difficoltà. I problemi che le mitologie tentano di risolvere sono di tipo universale e i mezzi figurativi di espressione, inclusa la lingua parlata da ogni comunità etnica, anche se relativi, non dipendono dai capricci individuali, ma costituiscono il tesoro comune di queste società. Perciò il contenuto trasmesso sotto forma di un racconto mitico continua a circolare tra le persone, anche se le forme d'espressione non sono perfettamente comprese o non lo sono del tutto. Che si accetti o no l'ipotesi dell'inconscio collettivo — i metodi di ricerca non cambiano per questo — la leggibilità dei miti resta comunque un problema fondamentale. Il testo mitico, come qualsiasi altro racconto, può essere compreso solo a condizione che il suo destinatario disponga di un codice semantico che gli permetta di decifrarlo. In altre parole, per comprendere i miti non basta avere un corpus esaustivo, bisogna creare un dizionario mitologico adeguato alla loro lettura.

1.1.3. *La mitologia come cultura*

Il codice semantico è dunque una condizione necessaria per la costituzione definitiva della metodologia in questo campo. Ecco allora che la nuova generazione di mitologi torna alle tesi di Dumézil, per cui — lo si è visto — la mitologia come struttura è indipendente dai testi-miti della sua manifestazione. Ne risulta una nuova estensione del concetto di mitologia, che arriva a identificarsi con la cultura di una comunità, delimitata nel tempo e nello spazio e vista come un tutto. Nei suoi studi di mitologia della Grecia antica, Marcel Detienne riserva pari attenzione alle "teorie scientifiche" dell'epoca, ai manuali d'agricoltura, alle descrizioni botaniche o zoologiche, ai regimi alimentari, all'utilizzo dei profumi e delle pietre preziose ecc., e ai racconti mitici, considerando questi campi come logiche figurative locali, utilizzate dal pensiero mitico. Invertendo la formula di Lévi-Strauss, secondo cui la mitologia è la totalità dei miti decifrati con l'aiuto di un codice semantico, le nuove tendenze di questa disciplina identificano la mitologia con il codice semantico, suscettibile, in ultima istanza, di generare i racconti mitici.

A prescindere dai vari orientamenti e dalle divergenze metodologiche che emergono oggi, segno di vitalità, i fondamenti della mitologia sono sufficientemente

solidi e accettabili per tutti gli studiosi. La mitologia è espressione della cultura di una società; come testo culturale, può e dev'essere letta e interpretata con l'aiuto di un sistema interno che l'organizza, non attraverso categorie aprioristiche imposte dall'esterno [...].

1.2. Problemi di mitologia lituana

1.2.1. *Etnologia o storia della cultura?*

Definita in maniera così estesa, la mitologia si presenta come un metodo d'analisi delle culture delle diverse società. Nei casi in cui tenta di descrivere le culture delle comunità senza scrittura, dette arcaiche, può essere considerata un ambito dell'etnologia; se s'interessa invece alla descrizione di culture storiche antiche e alla loro ricostruzione, diventa una componente essenziale della storia della cultura. Ciò non modifica lo statuto essenzialmente antropologico di "scienza dell'uomo" che ha la mitologia; la induce però a utilizzare nei due casi approcci differenti, materiali e fonti di diversa natura. Nella mitologia etnologica un ruolo importante è giocato dai rapporti diretti del ricercatore, o dei suoi intermediari, con la comunità vivente, mentre la mitologia storica deve accontentarsi del materiale già esistente ma inverificabile, provando a colmare le lacune delle fonti con ipotesi coerenti.

Nel nostro caso l'oggetto di studio scelto — la mitologia lituana — è misto: il materiale di cui disponiamo, infatti, è storico ed etnografico. Si tratta principalmente di fonti scritte: allusioni alla religione pagana nelle cronache dei popoli vicini per il periodo compreso tra il XIII e il XV secolo e, a partire da questo secolo e fino al XVII, descrizioni più frequenti e dettagliate dei rituali e degli usi di una religione già degradata, le cronache lituane. Una seconda fonte non meno importante è costituita da materiali etnografici, accuratamente raccolti dal XIX secolo fino ai nostri giorni, in cui è possibile riconoscere i resti di antiche credenze e di usi sopravvissuti al riparo dalla religione dominante, il Cristianesimo.

Non bisogna dimenticare, tuttavia, che ogni raccolta di materiali è anzitutto condizionata dallo scopo per cui è compiuta. Questo scopo può essere esplicito, presentato, ad esempio, sotto forma di ipotesi scientifiche, ma può anche restare implicito, imposto dall'ideologia dominante. Gli *Archivi del folklore*, costituiti grazie agli sforzi di persone di buona volontà, sono necessariamente eterogenei e soggetti nel tempo a tendenze ideologiche diverse. Il mito del "genio del popolo", ad esempio, esaltato dopo Herder e Goethe, spingeva i ricercatori a concentrare l'attenzione sulla "bellezza" del folklore lituano: ecco, così, ricche collezioni di canti lirici che poco hanno a che fare con la mitologia e con la storia. Un mito successivo, spesso confuso con il primo, è quello della "cultura popolare", del "popolarismo": gli dobbiamo eccellenti raccolte di fiabe, di proverbi, descrizioni di usi festivi spesso di buona qualità. Le teorie dominanti del folklore — e soprattutto la teoria dei generi letterari applicati al folklore — hanno favorito i "grandi" generi folklorici a discapito dei "piccoli".