

CARLA CORRADI MUSI

*LO SCIAMANESIMO UGROFINNICO  
E LA TRADIZIONE CELTICA*

DAL PUNTO DI VISTA DEGLI EMBLEMI LE MOLTEPLICI CONVERGENZE della visione del mondo dei Celti e delle antiche popolazioni a credenza sciamanica richiedono un approfondimento degli studi interdisciplinari e delle ricerche comparativo-contrastive, volte a ricostruire la storia delle antiche culture euroasiatiche. Le tipologie comuni alle credenze celtiche e alle tradizioni sciamaniche vanno oltre un primordiale stadio di animismo; esse lasciano trasparire un sostrato culturale composito e presuppongono, per certi aspetti, da parte dei Celti, la condivisione e parziale assimilazione, mediante processi di adattamento, dell'immaginario delle popolazioni ugrofinniche e siberiane, conosciuto fin dal più lontano passato.

Innanzitutto, il druida, una persona di insolite capacità, godeva del prestigio di un ruolo sociale elevato pari a quello dello sciamano, anche se quest'ultimo, inserito nel contesto di società senza stato, non aveva alcuna funzione politica, al contrario del druida che apparteneva a una classe istituzionalizzata. Come gli sciamani i druidi erano guaritori, divinatori, capaci di utilizzare strumenti musicali, di portare pace e armonia, di avere il dominio sul fuoco. Parimenti erano interessati alla ricerca della verità, maestri nell'uso della parola e preziosi detentori della

tradizione e dei miti, tramandati oralmente<sup>1</sup> e in tal modo privi del rischio della cristallizzazione. Il druida, inoltre, analogamente allo sciamano, possedeva il dono della metamorfosi, associata a una simbologia estatica e iniziatica. Secondo la mitologia irlandese il druida poteva elevarsi in volo e prendere forme che lo rendevano irricognoscibile. È il caso di Mag Roth, che per aiutare il re e la regina del Connaught, desiderosi di informazioni sui loro nemici dell'Ulster, si nascose sotto l'aspetto di toro (animale totemico) e, senza che nessuno lo vedesse, aleggiò sull'esercito degli avversari per esaminarne la potenza e lo schieramento<sup>2</sup>. Anche il Merlino della leggenda arturiana amava presentarsi a re Artù sotto varie forme, per interrogarlo, sottoporlo a prove, consigliarlo o guidarlo. Se pensiamo che Merlino era predestinato a un ruolo speciale, possedeva poteri fra loro complementari (di valenza sia positiva sia negativa), operava per il bene della comunità, era depositario di saggezza, sapeva prevedere il futuro e aveva una speciale predilezione per la foresta, lo identifichiamo in un druida-sciamano<sup>3</sup>. La maggior parte dei suoi interventi ci riconducono allo scenario mitico e magico dello sciamanesimo. Basti menzionare, a tal proposito, l'episodio in cui – nella versione di Malory – Merlino aiutò re Uther ad appagare i suoi desideri a condizione, però, che il re gli giurasse di soddisfare qualsiasi sua richiesta: Merlino fece concepire al re<sup>4</sup> e a Igraine un figlio (Artù), ma il mago

1. Imparavano a memoria un grande numero di versi e alcuni facevano un tirocinio di vent'anni: cf. Cesare, *De bello Gallico*, vi, 14.
2. Cf. i riscontri cit. in W. RUTHERFORD, *Tradizioni celtiche. La storia dei druidi e della loro eredità culturale*, Milano, TEA, 2000 trad., introd. e note di F. Diano, pp. 71-72 [ed. orig. *Celtic Lore. The History of the Druids and their Timeless Traditions*, London, Aquarian-Thorsons, 1993].
3. Su Merlino-druida e Merlino-sciamano cf. N. TOLSTOY, *The Quest for Merlin*, London, Thames, 1985 e F. BENOZZO, *La malinconia del druido. Il bosco celtico della «Vita Merlini»*, in A. Fassò - L. Formisano - M. Mancini (ed), *Filologia romanza e cultura medievale. Studi in onore di Elio Melli*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1998, pp. 103-125.
4. Di cui trasformò temporaneamente le sembianze in quelle del duca di Cornovaglia (marito di Igraine).

pretese in cambio di portarlo con sé e allevarlo<sup>5</sup>. Risulta assai evidente l'affinità tra il giuramento di re Uther e la cosiddetta 'promessa di vendita' delle fiabe di magia<sup>6</sup>, ricorrente in ambito slavo e ugrofinnico. Secondo questa i genitori dovevano consegnare a un essere soprannaturale 'qualcosa' che non sapevano ancora di avere, cioè il figlio che avrebbero in breve generato. Il motivo si riallaccia agli antichissimi riti di iniziazione, di cui si conservano numerose tracce nelle fiabe. Particolarmente significativo risulta il fatto che Merlino in quell'occasione si fosse travestito da mendicante, personaggio ritenuto sacro e tabuato dalle popolazioni a credenza sciamanica, rispettato come una divinità e accolto con grande ospitalità<sup>7</sup>. Nel mito e nella tradizione celtici compaiono anche le druidesse, molto simili alle sciamane. Era una druidessa una delle madri adottive di Finn Mac Cumhail, l'eroe, poeta e profeta, dei leggendari, esclusivi e 'iniziati' guerrieri difensori dell'Irlanda, i Fíanna<sup>8</sup>.

La struttura archetipa degli eroi o delle eroine celtici ricorda le ideologie sciamaniche: è caratterizzata da un concepimento strano, una nascita avvolta dal mistero, capacità prodigiose fin dai primi anni di vita, una serie di tabù da osservare, un'esistenza costellata di prove da superare. In alcuni casi la

5. THOMAS MALORY, *Le Morte d'Arthur*, Harmondsworth, Penguin Books, vol. I, 1969, pp. 11-14.
6. V. PROPP, *Le radici storiche dei racconti di magia*, trad. di S. Arcella, Roma, Newton Compton, 1977, pp. 91-95 [ed. orig. *Istoričeskie korni volšebnoj skazki*, Leningrad, Izdatel'stvo Leningradskogo Gosudarstvennogo Ordena Lenina Universiteta, 1946].
7. La sacralità del mendicante era nota anche nell'antica Grecia fin dai tempi omerici. Lo stesso Ulisse, di ritorno a Itaca travestito da mendicante, fu beffato dai proci, ma alla fine anch'essi smisero di maltrattarlo per una inconsapevole paura 'religiosa' che traspare dai loro motti (Omero, *Odúσσεια*, XVIII, vv. 353-355, 405-407). Sulle influenze dello sciamanesimo nel mondo classico cf. C. CORRADI MUSI, *Uralic Traditions and Myths in Relation to Ancient Greek and Roman Beliefs*, in A. Nurk - T. Palo (ed), *Congressus Nonus Internationalis Fenno-Ugristarum. Pars VII. Folkloristica & Ethnologia*, Tartu, EFK, 2001, pp. 11-21.
8. Cf. *Fianatgecht*, ed. K. MEYER, Dublin, Dublin Institute for Advanced Studies, 1993.

loro iniziazione avviene a stretto contatto con l'ambiente naturale. Basti richiamare alla memoria quella del citato Finn Mac Cumhaill e dei suoi guerrieri<sup>9</sup>, quella di Perceval<sup>10</sup> o quella di Peredur dei racconti gallesi dei *Mabinogion*<sup>11</sup>, che impararono fin da bambini le loro arti soprannaturali in una solitaria foresta.

Nelle saghe e nelle tradizioni celtiche assai numerosi sono gli altri elementi che si riallacciano allo sciamanesimo.

Facciamo riferimento, a tal riguardo, alle metamorfosi in esseri simbolici in stretto rapporto con l'aldilà degli eroi o di altri personaggi magici e mitici: tra essi figurano il famoso Cú Chulainn della saga irlandese e il Merlino della leggenda arturiana. Sono trasformazioni che rievocano la concezione sciamanica del fenomeno, considerato appunto una prerogativa dell'anima immortale o 'doppio' che poteva manifestarsi in varie forme.

Caratteri sciamanici rivelano anche le magiche donne alla guardia di fontane o di laghi, di cui incarnavano lo spirito o la divinità, come la Dama del Lago, che allevò Lancillotto<sup>12</sup>, il quale si rivolgeva a lei, fiducioso di essere aiutato, nei momenti di bisogno o la Damigella del Lago che salvò Artù dal mantello che avrebbe dovuto bruciarlo<sup>13</sup>, creato dalla fata Morgana, sua sorella e antagonista. Quest'ultima è simile per molti aspetti alla maga Louhi del *Kalevala* finnico, che viveva a Pohjola, regno della morte, a sua volta antagonista di Väinämöinen. Nella

9. M. CATALDI (ed), *Antiche storie e fiabe irlandesi*, Torino, Einaudi, 1985, pp. 173-174.
10. CHRÉTIEN DE TROYES, *Le conte du Graal ou le roman de Perceval*, ed. Ch. Méla, Paris, Librairie Générale Française, 1990, pp. 30-35, 66-123.
11. Cf. *Peder Keinc y Mabinogi*, ed. I. WILLIAMS, Cardiff, University of Wales Press, 1951, trad. francese J. LOTH (ed), *Les Mabinogion*, Paris, Fontemoing, 1913, vol. II, pp. 47-120.
12. Cf. *Lancelot du Lac*, ed. F. MOSÈS, Paris, Librairie Générale Française, 1991, pp. 391, 883; *Lancelot du Lac*, ed. M.-L. CHÉNERIE, Paris, Librairie Générale Française, 1993, vol. II, pp. 543, 548-549.
13. MALORY, *Le Morte d'Arthur*, vol. I, pp. 141-143.

lotta di Morgana con Artù e di Louhi con Väinämöinen si sente l'eco delle lotte rituali tra sciamani, mirate a difendere la loro gente. Come gli sciamani, sia Artù sia Väinämöinen riuscirono ad esorcizzare il male, inviato loro dalle rivali<sup>14</sup>.

Ricordano gli sciamani in *trance*, in particolare, i veggenti o i personaggi impazziti, capaci di volare e di fare profezie, come Suibhne, sul corpo del quale, secondo la tradizione, una volta divenuto matto, nella solitudine della foresta erano cresciute le penne di uccello<sup>15</sup>. Il tema del volo connesso con la follia ritorna, tra l'altro, nella storia irlandese di San Moling<sup>16</sup>.

Certi personaggi ultraterreni o 'iniziati', capaci di esperienze simili a quelle degli sciamani, appaiono caratterizzati, allo stesso modo che nella tradizione ugrofinnica, da parti in metallo del loro corpo o da un difetto di deambulazione, come Amargin, padre adottivo e maestro di Cú Chulainn, che aveva i capelli di ferro, o l'*eschacier* (storpio) con la gamba artificiale, incontrato da Galvano prima di accedere al Castello delle Meraviglie<sup>17</sup>.

14. Sulle dame custodi delle acque nella letteratura medievale, in un discorso che interessa proprio Morgana e la Dama del Lago, cf. L. HARF-LANCNER, *Morgana e Melusina. La nascita delle fate nel Medioevo*, Torino, Einaudi, 1989 [ed. orig. *Les fées au Moyen Âge. Morgane et Mélusine. La naissance des fées*, Paris, Champion, 1984]; nello specifico dei riferimenti celtici cf. anche F. BENOZZO, *Tristano cavaliere del lago (le acque, i regni sommersi, l'Altro Mondo celtico)*, «Quaderni di Filologia Romanza della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bologna», xi, 1994, pp. 137-168.
15. Cf. *Buile Suibhne*, ed. J.G. O'KEEFFE, Dublin, Dublin Institute for Advanced Studies, 1931; una trad. italiana è *La follia di Suibhne*, ed. U. RAPALLO, Milano, Rusconi, 1979; sul carattere sciamanico di Suibhne, cf. in partic. B. BENEŠ, *Spuren von Schamanismus in der Sage «Buile Suibhne»*, «Zeitschrift für celtische Philologie», xxviii, 1962, pp. 309-334.
16. Su Moling come 'sciamano cristianizzatore', cf. E. SALVANESCHI, *Nota critica*, in *La follia di Suibhne*, pp. 119-147; cf. anche i riferimenti in A. REES - B. REES, *L'eredità celtica: Antiche tradizioni d'Irlanda e del Galles*, premessa di A. Grossato, introd. di G. De Turrís, trad. di M.C. Scotto Di Santillo, Roma, Edizioni Mediterranee, 2000, p. 67 [ed. orig. *Celtic Heritage: Ancient Traditions in Ireland and Wales*, London, Thames & Hudson, 1961].
17. CHRÉTIEN DE TROYES, *Le conte du Graal*, pp. 532-533, vv.7564-7571.

Come emerge dalla tradizione, spesso l'attribuire un nome adeguato all'eroe celtico risultava difficile, in quanto egli costantemente subito dopo la nascita si smarriva o rischiava la morte e manifestava già da piccolo precocità e indole eccezionali; altre volte il nome gli veniva assegnato solo in determinate circostanze<sup>18</sup>. In area sciamanica la scelta del nome di ogni persona richiedeva addirittura particolari precauzioni connesse con la credenza che uno specifico antenato, di cui occorreva ripetere il nome, si reincarnasse in lei. Nella tradizione celtica mancavano queste motivazioni, ma la valenza magica ed emblematica del nome, che doveva esprimere l'identità di una persona, era altrettanto spiccata. Come si apprende anche dal *Leabhar Gabhála*, la citazione del nome di singoli personaggi assumeva un'importanza rilevante nelle commemorazioni di fatti da essi realizzati per la prima volta e quindi ritenuti prototipi della vita terrena degli uomini<sup>19</sup>. Ci sovengono per analogia i canti finnici sulle origini (*synnyt*), presenti in varianti nella raccolta *Suomen Kansan Vanhat Runot* (Antichi canti del popolo finnico), che trattano della nascita del fuoco, del ferro, della quercia e così via<sup>20</sup>.

Come la letteratura celtica ci indica chiaramente, il ponte, allo stesso modo che nelle concezioni sciamaniche, era oggetto di numerosi tabù, in quanto considerato un 'veicolo di iniziazione' che metteva in comunicazione il mondo terreno con l'oltremondo. Essendo pericoloso, era varcabile solo da chi era in grado di superare le necessarie prove di sofferenza, come Lancillotto del Lago che riuscì a passare al di là del ponte della spada<sup>21</sup>. Ben sottolinea il significato iniziatico dell'acqua che conduceva al regno dei morti l'episodio in cui re Artù su una

18. Cf. REES - REES, *L'eredità celtica*, p. 186.

19. Ibidem, p. 91; per il *Leabhar Gabhála* cf. l'ed. curata da R.A. MACALISTER - J. MAC NEILL, Dublin, Dublin Institute for Advanced Studies, 1916.

20. P. LOIKALA, *Canti mitici nel folclore finlandese*, in C. CORRADI MUSI (ed), *Lo sciamano e il suo 'doppio'*, Bologna, Carattere, 2002, pp. 57-58.

21. CHRÉTIEN DE TROYES, *Le Chevalier de la Charrette ou le roman de Lancelot*, ed. Ch. Méla, Paris, Librairie Générale Française, 1992, pp. 229-231, vv. 3094-3117.

imbarcazione prese il largo verso l'isola di Avalon, cioè verso l'aldilà<sup>22</sup>, simile a quello in cui il vecchio Väinämöinen del *Kalevala* si congedò su una barca alla fine del poema<sup>23</sup>. Entrambi se ne andarono senza precludere la possibilità di un loro ritorno in una nuova vita.

Nella tradizione celtica resta traccia anche del viaggio ultraterreno compiuto mediante la salita su un alto albero, tema tipico del viaggio realizzato dallo sciamano nel mondo degli spiriti. Basti rivolgere il pensiero a Lancillotto che dovette raggiungere la cima di un alto olmo per liberare un falcone rimastovi prigioniero a testa in giù perché i geti che portava legati alle zampe si erano attorcigliati a un ramo<sup>24</sup>. Questo olmo richiama alla memoria l'«albero del mondo» della cosmologia sciamanica, al tempo stesso «albero della vita» e «albero della morte», su cui le anime con le fattezze di uccelli attendevano il ritorno sulla terra.

La rappresentazione tradizionale celtica dell'aldilà come una torre girevole, in continua rotazione, o un castello ruotante o un castello per lo più circondato d'acqua (come il Castello Avventuroso dei romanzi arturiani, dove – in alcune versioni – era custodito il Graal), riproduce fedelmente le linee della raffigurazione dell'oltretomba proprie dell'immaginario sciamanico, che lascia il ricordo di sé sia nella fiaba sia nell'epopea. Accenniamo, ad esempio, al moto rotatorio del Sampo del *Kalevala* che ben simboleggia il pericolo dell'accesso nell'aldilà. Nella rielaborazione poetica di Chrétien de Troyes anche il Graal perduto della leggenda, alla ricerca del quale si muovono e combattono gli eroi, è simbolicamente affine al Sampo del *Kalevala*, al cui possesso mirano i personaggi dell'epopea finnica.

22. Cf. *La Mort le Roy Artu. Roman du XIII siècle*, ed. J. FRAPPIER, Paris, Droz, 1936, pp. 223-224; su Avalon si veda V.TH. CHOTZEN, *Emain Ablach - Tynys Avallach - Insula Avallonis - Île d'Avalon*, «Études Celtiques», IV, 1975, pp. 255-274.
23. E. LÖNNROT, *Le Kalevala. Épopée populaire finlandaise*, trad. di J.-L. Perret, Paris, Éditions Stock, 1978, pp. 662-663; L, vv. 485-488, 501-508.
24. L'episodio è anche in Malory: cf. MALORY, *Le Morte d'Arthur*, vol. I, pp. 224-226.

Sia il Sampo sia il Graal rappresentano la conquista dell'obiettivo finale, il raggiungimento di quella verità che trascende i limiti umani e unicamente un 'iniziato' può percepire, grazie ai contatti con l'oltremondo. Non a caso, il misterioso Castello del Graal e le terre di Pohjola nel Paese del Nord, cioè delle tenebre, dove è nascosto il Sampo, appaiono al di là dei confini terreni.

Il culto sciamanico della testa, intesa come ricettacolo di forza in quanto sede dell'anima imperitura, lascia una speciale testimonianza tra i Celti, oltre che tra gli Sciti<sup>25</sup>: basti pensare alla testa dell'eroe Cú Chulainn preso dal furore guerriero, che esterna la propria energia irradiando luce come quella di uno sciamano o alle varie manifestazioni del tema cultico delle *têtes coupées*, che emergono dall'osservazione dei corredi funebri o dei reperti archeologici rinvenuti nei santuari o negli *oppida*. Il teschio poteva essere associato ai pozzi, come indica la denominazione di alcuni di essi<sup>26</sup>. Il significato della connessione risulta più chiaro se consideriamo che il pozzo era dai Celti messo in relazione con la saggezza. Proprio come nelle più antiche tradizioni nordeuroasiatiche, nella tradizione celtica si dava grande importanza al possesso del capo mozzato del nemico, che equivaleva all'appropriarsi di tutte le forze dell'avversario di cui la testa era depositaria. Era usanza tra i Celti, al pari che tra gli Ugrofinni<sup>27</sup> e gli Sciti, servirsi per bere del cranio dei

25. K. JETTMAR, *I popoli delle steppe*, trad. di A. Garbrecht, Milano, Il Saggiatore, 1964, pp. 26-27 [ed. orig. *Die Frühen Steppenvölker*, Baden-Baden, Holle Verlag, 1964].

26. Cf. RUTHERFORD, *Tradizioni celtiche*, p. 117.

27. L'usanza è segnalata anche nel resoconto del viaggio nella «Magna Hungaria», compiuto da Fra Giuliano, scritto da Fra Riccardo, conservato a Roma nell'Archivio di Castel S. Angelo (Miscell. Arm. xv t. 1), intitolato *Descriptio itineris prioris fr. Iuliani a fr. Richardo*: nel ritorno Fra Giuliano giunse tra i Mordvini pagani, dove apprese che era per loro motivo di vanto aver ucciso molti uomini e possedere le teste dei nemici uccisi, che erano utilizzate come coppe per bere; era perfino vietato sposarsi a chi non avesse ucciso un uomo (cf. F. SZENTPÉTERY, *Scriptores rerum hungaricarum*, Budapestini, Academia Litter. Hungarica atque Societate Histor. Hungarica, 1938, vol. II, pp. 541-542).

nemici utilizzato come coppa<sup>28</sup>, in modo da ricevere le forze del loro spirito. Il valore attribuito dai Celti al capo mozzato lascia diverse testimonianze leggendarie. Artù fece staccare la testa a un mostruoso gigante da lui vinto<sup>29</sup> e tagliò egli stesso la testa a Galapas, un altro gigante<sup>30</sup>. Torna alla memoria per l'analogia l'episodio del *Kalevala* in cui Lemminkäinen vinse a duello il Signore di Pohjola e gli mozzò la testa<sup>31</sup>. L'usanza celtica di appendere nei templi e nei boschi sacri le teste decapitate era motivata dalla volontà di offrire agli esseri soprannaturali divini la vita e l'anima delle persone cui appartenevano.

La testa mozzata era presso i Celti pure simbolo per antonomasia del sacrificio. Ne è un esempio, nei racconti del ciclo gallesse dei *Mabinogion*, la testa di Brân, tagliata per sua stessa richiesta, dopo la sconfitta in Irlanda, e portata su sua indicazione prima a Harlech, poi a Gwales, infine a Londra per esservi sepolta a difesa di eventuali invasioni<sup>32</sup>. L'azione di mozzare la testa rimanda emblematicamente al rituale sciamanico dello squartamento iniziatico inteso come 'morte' che presuppone la rinascita<sup>33</sup>. Nelle leggende arturiane non mancano i riferimenti a tale rituale. Lancillotto, ad esempio, superò prove che si riallacciano alla concezione dello squartamento sia quando si ferì le mani e i piedi per varcare il ponte della spada<sup>34</sup> sia poco dopo, quando per raggiungere la regina Ginevra svelse l'inferriata e si mozzò la prima falange del mignolo<sup>35</sup>. Di analo-

28. Cf. ad esempio l'episodio narrato in Livio, *Ab Urbe condita*, xxiii, 24, analizzato di recente da N. CASSONE, *Il dio delle teste tagliate: elementi di religiosità celtica nel culto di San Donnino*, «Studi Celtici», II, 2003, pp. 193-217.
29. A riscontro, cf. MALORY, *Le Morte d'Arthur*, vol. I, pp. 175-176.
30. Ibidem, p. 182.
31. LÖNNROT, *Le Kalevala*, p. 403: xxvii, vv. 379-388.
32. Cf. *Peder Keync y Mabinogi*, pp. 44-45.
33. I calderoni della rinascita confermano l'importanza della concezione della *renovatio* nella tradizione celtica.
34. CHRÉTIEN DE TROYES, *Le Chevalier de la Charrette*, p. 231, vv. 3105-3109.
35. Ibidem, pp. 321-323, vv. 4636-4643.

ga simbologia è la modalità con cui, su un'isola davanti alla foce della Loira, le donne Namnite<sup>36</sup> in estasi dedicavano a Dioniso un rito iniziatico annuale, proibito agli uomini: lo stesso giorno toglievano e rifacevano il tetto del tempio prima del tramonto, portando ciascuna di esse il suo carico di materiale; quella il cui fardello cadeva a terra veniva ridotta a brandelli dalle altre e le parti del suo corpo erano portate in giro nel tempio<sup>37</sup>.

Pure le leggende celtiche sui morti che ritornano *in corpore*, riconosciute come probabili reminiscenze di credenze molto arcaiche<sup>38</sup>, non ci risultano originarie, ma connesse con la complessa storia degli echi giunti in Europa occidentale delle concezioni del vampiro tipiche delle popolazioni a credenza sciamanica<sup>39</sup>. Nel mondo classico e nelle altre aree europee occidentali il vampiro era comunemente ritenuto un fantasma malvagio.

Anche se nella tradizione irlandese sono presenti rari casi di metempsirosi, esclusivamente riservati ad alcuni individui predestinati, mancava tra i Celti la concezione dell'anima come 'doppio' (soggetta a reincarnazione) nel senso sciamanico del termine. Comunque, con un procedimento che rievoca lo 'sdoppiamento' sciamanico, l'anima dei neonati poteva essere allontanata dal corpo per essere celata e messa al sicuro in caso di battaglia o epidemia.

Secondo gli studi di Garret S. Olmsted i riti rivolti agli dei presso i Celti e gli altri Indoeuropei dell'antichità erano differenziati a seconda delle sfere del cosmo (superiore o celeste,

36. Si ammette generalmente che si tratta delle donne dei Namniti (Namneti), anche se in Strabone si legge «dei Samniti». Comunque, sul problema dell'identificazione cf. STRABON, *Géographie, Tome II (Livres III et IV)*, trad. di F. Lasserre, Paris, Les Belles Lettres, 1966, pp. 215-216 ('Notes complémentaires').
37. Strabone, *Γεωγραφικά*, IV, 4, 6.
38. J.A. MACCULLOCH, *La religione degli antichi Celti*, ed. e trad. di F. Dianno, Vicenza, Neri Pozzi Editore, 1998, pp. 329-332 [ed. orig. *The Religion of the Ancient Celts*, Edinburgh, Constable and Co. Limited, 1911].
39. Cf. C. CORRADI MUSI, *Vampiri europei e vampiri dell'area sciamanica*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1995.

terrestre e sotterraneo) cui erano assegnati<sup>40</sup>, come presso i popoli uralici. I risultati delle sue ricerche lo hanno portato a distaccarsi completamente dalla corrente degli studiosi che hanno continuato a suddividerli in tre gruppi sulla base della tripartizione della società indoeuropea prospettata da Dumézil, caratterizzata da tre funzioni (analogamente allo schema delle società indo-iraniche), quella dei druidi<sup>41</sup>, quella dell'aristocrazia militare e quella degli allevatori (paragonabili alle caste indiane del sacerdote o del sacro, del guerriero o della forza fisica e dell'agricoltore o della fertilità)<sup>42</sup>. Tra l'altro, secondo Olmsted, l'antico sistema sociale dei Celti, che rifletteva quello della società protoindoeuropea, non era tripartito, ma bipartito, basato cioè sulla classe dei sacerdoti/poeti/giuristi e su quella dei guerrieri/agricoltori, che in India si sarebbe in seguito separata in due classi distinte<sup>43</sup>. Olmsted non si è soffermato nei suoi studi, indirizzati all'analisi della mitologia, sul problema dell'origine della cultura protoindoeuropea, ma si è limitato ad aderire al punto di vista tradizionalmente adottato dagli studiosi. Egli ha attribuito le affinità dell'ancestrale struttura del panteon delle singole popolazioni indoeuropee a un comune sostrato culturale protoindoeuropeo, che sarebbe durato nell'Europa centrale e orientale fino al tardo Neolitico/Eneolitico o fino agli inizi dell'età del Bronzo, intorno al

40. G.S. OLMSTED, *The Gods of the Celts and the Indo-Europeans*, Innsbruck, Archaeolingua (Budapest)-Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, 1994.
41. Oltre ai druidi c'erano i bardi e i *filid* irlandesi, detti *vates* in Gallia. Mentre i bardi si occupavano di poesia, di letteratura e di cantare le gesta degli eroi della tradizione, i *filid* svolgevano al tempo stesso funzioni di druidi e di bardi, nel senso che avevano poteri magici e conoscevano le arti letterarie. Questi ultimi, assai simili agli sciamani, fecero le veci dei druidi, quando essi scomparvero con l'introduzione del cristianesimo; cf. CH.-J. GUYONVARCH, *Le vocabulaire sacerdotal du celtique*, Rennes, Presses de l'Université, 1986.
42. Cf. G. DUMÉZIL, *L'ideologia tripartita degli Indoeuropei*, pref. di J. Ries, trad. di A. Piras, Rimini, Il Cerchio, 1988, pp. 15-22 [ed. orig. *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles, Latomus, 1958].
43. Cf. OLMSTED, *The Gods of the Celts*, p. 11.

2500-2300 a.C., quando si sarebbe verificata la dispersione<sup>44</sup>. Innovativa risulta, invece, la interessante tripartizione, proposta da Olmsted, delle divinità dei Celti, che egli riscontra puntualmente nella tradizione mitica delle altre popolazioni indoeuropee. A tal proposito, basti rivolgere l'attenzione alla concezione del cosmo dei Germani e dei popoli scandinavi o alla cosmologia vedica indiana. Quest'ultima assegnava undici divinità ai cieli, undici alla terra e undici all'acqua, cioè al mondo sotterraneo. A questo riguardo, risulta particolarmente significativo il modo con cui i Celti facevano le loro offerte. Le offerte agli dei del mondo sotterraneo venivano deposte nell'acqua del mare, di fiumi, di laghi, quelle agli dei del mondo di mezzo sepolte nella terra, quelle agli dei del mondo superiore o celeste bruciate<sup>45</sup>. Questa ritualità differenziata a seconda delle sfere del cosmo cui è rivolta trova ampia corrispondenza in ambito uralico.

Ricorda da vicino lo scenario mitico e magico dello sciamanesimo ugrofinnico e siberiano anche il totemismo.

Certi animali erano considerati dai Celti, come dalle popolazioni a credenza sciamanica, superiori all'uomo per le loro doti. Per questo venivano loro attribuite una valenza totemica e una specifica simbologia.

In area ugrofinnica e siberiana il cervo è tradizionalmente ritenuto un animale totemico connesso con la concezione della *renovatio* per le corna che perde e poi ricrescono e per la forma ramificata di esse che rimanda emblematicamente all' 'albero cosmico' del centro del mondo, dove il sole perennemente risplende. Il mito totemico del cervo lascia traccia, tra l'altro, nella leggenda ungherese delle origini secondo cui quell'animale condusse il progenitore dei Magiari nella nuova patria.

In forme simili, nelle saghe e nelle leggende celtiche traspare la concezione dell'origine totemica del cervo. Accenniamo, ad esempio, ai numerosi riscontri relativi al cervo bianco

44. Ibidem, pp. XII, 10, 16-17.

45. M. MASSIGNAN, *La religione dei Celti*, Milano, Xenia, 2001, p. 45.

soccorritore<sup>46</sup>. Inoltre, il cervo era dai Celti connesso, come il serpente, con l'idea della rinascita. Esso è più volte riprodotto, tra l'altro, nelle preistoriche incisioni rupestri della Val Camonica, dove i Celti erano giunti già dal III-I millennio a.C.<sup>47</sup> A Naquane di Capodiponte, in Val Camonica, Cernunno 'sciamano' è raffigurato con corna di cervo (seconda metà del VI sec.-inizio del V sec. a.C.). Un segno a S, interpretato come un serpente, si distingue sulla parte inferiore della sua tunica e fuoriesce dal fianco sinistro. Secondo Cristina Citroni, Cernunno incarnerebbe non tanto una divinità, quanto il 'principio divino', l'energia creativa, quel 'passaggio' di stato che pure il serpente simboleggia. Probabilmente Cernunno assunse il significato di 'Iniziatore' e le numerose e ripetitive incisioni rupestri a forma di cervo della Val Camonica (con palchi di corna in molti casi di dimensioni eccessive) potrebbero indicare che su quelle rocce si praticavano i riti stagionali d'iniziazione, segno del 'passaggio' dei giovani all'età adulta<sup>48</sup>. Nelle incisioni di Naquane e di Nadro di Capodiponte compare altresì l'immagine del mitico cervo unicorno, che viene richiamata, tra l'altro, nelle rappresentazioni di Cernunno unicorno nel nord-est del continente euroasiatico<sup>49</sup>: il motivo conferma la connessione emblematica, presente anche presso i Celti, delle corna di cervo con l' 'albero cosmico', posto al centro del mondo, su cui il sole, fonte di luce, di calore e di vita, non tramonta mai. Il legame

46. Cf. S. CIGADA, *La leggenda medievale del cervo bianco e le origini della 'mattière de Bretagne'*, «Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei», Classe di Scienze Morali, memorie, Serie VIII, vol. XII, 1, 1965, pp. 3-121 e (per altri riscontri) C. DONÀ, *Per le vie dell'altro mondo. L'animale guida e il mito del viaggio*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003.
47. Sugli aspetti celtici nei dialetti, nell'arte parietale e nella preistoria della Val Camonica cf. M. ALINEL, *Origini delle lingue d'Europa*, vol. II, *Continuità dal Mesolitico all'età del Ferro nelle principali aree etnolinguistiche*, Bologna, il Mulino, 2000, pp. 734-739 e F. BENOZZO, *Alcune considerazioni sull'aspirazione di /s/ nei dialetti lombardi orientali. Per un approfondimento alpino della Paleolithic Continuity Theory*, «Quaderni di Semantica», XXV, 2004, pp. 243-253.
48. M.C. CITRONI, *Cernunnos, un archetipo iniziatico camuno-celtico*, «Terra Insubre», XVIII, 2001, pp. 4-5.
49. *Ibidem*, XIX, 2001, p. 26.

tra il cervo e il sole riaffiora a Zurla di Capodiponte nell'incisione raffigurante i raggi dell'astro che terminano a forma di corna di cervo<sup>50</sup>.

L'aquila, uccello del sole perché capace di fissarne con i suoi occhi la luce, nella mitologia ugrica e altaica era identificata nel dio supremo. Per certi studiosi l'«albero cosmico» e l'aquila rappresentano l'essenza stessa dello sciamanesimo. Come si apprende da una leggenda siberiana, il Creatore, quando diede vita al primo sciamano, piantò una betulla con otto rami su cui pose le anime dei futuri sciamani. I candidati sciamani durante la loro iniziazione dovevano volare sull'aquila per arrivare alla betulla e acquisire la conoscenza. Significativamente aquila e sciamano da una tribù dei Ghiliachi venivano chiamati con lo stesso termine<sup>51</sup>. Tra i Buriati si narrava che il primo sciamano nacque dall'unione di una donna con un'aquila divina, tra gli abitanti della Siberia del nord che gli sciamani furono generati ai primordi dall'uovo di un'aquila e tra gli Ostiachi dello Jenisej che gli sciamani abitavano nel sole, dove essi potevano giungere attraverso una via agli altri sconosciuta<sup>52</sup>. Alla luce di credenze di questo tipo si spiega la frequente rappresentazione dell'aquila sul costume sciamanico.

La simbologia celtica dell'aquila o del falco (che spesso la sostituisce) mostra singolari affinità con quella tipica delle popolazioni a credenza sciamanica. Il falcone che Lancillotto vide volare sul suo capo e posarsi su un alto olmo<sup>53</sup> richiama alla memoria l'aquila del *Kalevala* che volava in alto nel cielo e andò a ringraziare Väinämöinen per non aver abbattuto la betulla su cui essa stessa e gli altri uccelli trovavano riposo<sup>54</sup>. L'aquila per

50. Ibidem, p. 24.

51. B. GUNDA, *Survivals of Totemism in the Hungarian 'táltos' Tradition*, in V. DIÓSZEGI (ed), *Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1968, p. 48.

52. C. CORRADI MUSI, *Il binomio fuoco-sole nell'ideologia sciamanica euroasiatica*, «Il Polo», II, 1995, p. 24.

53. Episodio narrato anche in MALORY, *Le Morte d'Arthur*, vol. I, p. 224.

54. LÖNNROT, *Le Kalevala*, p. 42: II, vv. 265-280.

riconoscenza in seguito salvò Väinämöinen dai flutti del mare e lo trasportò sul suo dorso fino a Pohjola<sup>55</sup>. Nella storia di re Artù (il nome è collegato alla radice celtica *art* 'orso'<sup>56</sup>) la rilevanza emblematica dell'uccello trapela altre volte. Ad esempio, in aquila si trasformò, in una foresta desolata, sotto gli occhi di Galahad, Perceval e Bors, perfino uno dei leoni che rappresentavano i quattro evangelisti<sup>57</sup>.

Secondo le credenze ugrofinniche erano gli uccelli e i rettili, oltre ai pesci, i veicoli iniziatici che permettevano di raggiungere l'aldilà: le anime dei morti, infatti, si dirigevano nell'oltretomba percorrendo in volo nella forma di uccelli, per lo più palmipedi, la Via Lattea, chiamata 'Via degli uccelli', e/o superando un fiume, un lago o il mare con le sembianze di cigno, papero, rettile o pesce.

Il cigno in ambito sciamanico assunse una connotazione mitica e totemica di spiccata rilevanza. Lo stesso dio dei Voguli, Mir-susnð-χum 'L'uomo che sorveglia il mondo', uno dei sette figli del Dio del Cielo e sposo di Xōtal-ēkwä 'La donna del Sole', assumeva le fattezze di Principe-Papero, cigno o gru quando si metteva alla guida dei defunti-uccelli nella migrazione stagionale lungo la Via Lattea verso il sud<sup>58</sup>. Gli Udmurt veneravano una divinità raffigurata come cigno e chiamavano certi clans con il nome del cigno. La sopravvivenza di questi miti è ben attestata dal fatto che l'immagine del cigno venne più volte riprodotta negli ornamenti degli oggetti della cultura materiale in tutto il continente euroasiatico. Pensiamo, ad esempio, alle decorazioni a forma di cigno o paperella stilizzati che figurano su cinerari, rasoi e armi della fine dell'età del Bronzo, ritrovati in tutta Europa. Il mito del cigno simbolo della 'seconda anima' soggetta a reincarnazione, in rapporto con il sole che di continuo tramonta e risorge, si diffuse am-

55. Ibidem, pp. 91-93: vii, vv. 43-116.

56. Quindi Artù potrebbe essere la personificazione mitica di un totem.

57. MALORY, *Le Morte d'Arthur*, vol. II, pp. 345-346.

58. G. RÖHEIM, *Hungarian and Vogul Mythology*, Seattle-London, University of Washington Press, 1966, p. 18.

piamente al di fuori dell'area abitata dalle popolazioni che praticavano lo sciamanesimo e divenne emblema di iniziazione per eccellenza nella *koinè* culturale euroasiatica, fin dalla protostoria. D'altra parte, il carro del sole di Dupljaja in Serbia della seconda metà del II millennio a.C., che presenta una figura femminile con la protome ornitomorfa e veste ornata di simboli solari, o altri carri del sole dell'antica Eurasia, con recipienti a forma di uccello<sup>59</sup>, si riallacciano al medesimo scenario mitico. In questo caso le principali piste di trasmissione di miti e credenze furono le preistoriche vie del commercio dell'ambra baltica che mettevano in comunicazione i progenitori degli Ugrofinni, degli Slavi e degli Sciti (che avevano incorporato nelle loro tradizioni diversi elementi sciamanici) con i Baltici, i popoli germanici, i Celti e gli Italici<sup>60</sup>. Esse fecero conoscere le ideologie iniziatiche dello sciamanesimo che si innestarono sui miti solari degli antichi abitanti del Baltico. La stessa ambra diventò simbolo solare di 'passaggio'<sup>61</sup> e fu messa in connessione col cigno<sup>62</sup>.

Al cigno sacro dei miti nordeuroasiatici, antenato matriarcale, si riallacciano le fate celtiche *bánsídhe*, fanciulle-cigno equivalenti alle spose fatate<sup>63</sup>: esse, sotto le sembianze di cigno, venivano a scegliere un mortale per portarlo a vivere oltre il mare un'esistenza felice; erano intermediarie tra la terra e il

59. Cf. V. KRUTA, *L'Europa delle origini*, trad. di M. Lenzini, G. Nestri, M.L. Rotondi De Luigi, Milano, Rizzoli, 1993, pp. 137-149 [ed. orig. *L'Europe des origines*, Paris, Gallimard, 1992].
60. M. CATARSI DALL'AGLIO - C. CORRADI MUSI, *La via dell'ambra tra realtà e mito I. La documentazione archeologica II. Il mito*, in R.C. LEWANSKI (ed.), *La via dell'ambra dal Baltico all'Alma Mater*, Moncalieri, C.I.R.V.I., 1994, pp. 17-36.
61. Fu usata, tra l'altro, per ornare i dischi del sole.
62. Interessante, a tal riguardo, è il mito delle Elettridi e quello di Cicno: le prime, trasformate in piante per il dolore della morte del fratello Fetonte, versavano lacrime che, indurite al sole, diventavano ambra; il secondo, dopo aver assistito alla loro metamorfosi, disperato per la morte dell'amico Fetonte fu mutato da Apollo in cigno. Cf. Ovidio, *Metamorphoses*, II, vv. 333-380.
63. REES - REES, *L'eredità celtica*, pp. 225, 231.

mondo ultraterreno divino, di cui l'aldilà riservato ai mortali era solo una piccola parte<sup>64</sup>. Secondo la tradizione popolare sopravvissuta in Irlanda, l'apparizione delle *bánsídhe* con aspetto umano (per lo più di donna anziana che si pettina i capelli) o la manifestazione del loro lamento sono considerate annuncio di imminente morte. Nelle saghe riaffiora pure il motivo inverso della metamorfosi di umani in cigni, creature di terra, di aria e di acqua al tempo stesso, che vivono in un ambiente senza confini, dal mondo umano all'oltremondo e, quindi, simbolo di transizione. Nella tradizione celtica resta traccia, inoltre, del divieto di uccidere quel volatile<sup>65</sup>, che rappresenta un totem. Il medesimo tabù si ritrova, tra l'altro, nella storia di Conaire, che sulla strada per Tara, prima di insediarsi come re, incontrò degli uccelli maculati di bianco, e li inseguì, ma essi si spogliarono delle piume e gli si avventarono contro con le loro armi: dal capo di quegli uomini-uccello gli fu intimato di non dar loro la caccia<sup>66</sup>, in quanto in realtà essi erano i parenti di suo padre<sup>67</sup>. Non a caso i poeti irlandesi indossavano mantelli ricoperti di penne di uccello alla maniera degli sciamani della Siberia<sup>68</sup>.

La sopravvivenza del totemismo dei volatili si avverte più volte nelle epopee, nelle leggende, nelle tradizioni dei Celti. Assai eloquente risulta, ad esempio, la leggenda dei corvi di Owein nel racconto gallese *Il Sogno di Ronabwy*: quegli uccelli protettori, molestati dagli uomini di Artù mentre questi stava giocando a scacchi con Owein, poiché Artù non intervenne, al segnale dello stendardo fatto innalzare da Owein, si scagliarono contro gli assalitori e li sconfissero<sup>69</sup>. Gli uccelli migratori,

64. F. LE ROUX, *La religione dei Celti*, in F. VYNCKE - J. DE VRIES - F. LE ROUX, *Storia delle religioni v: Slavi, Balti, Germani e Celti*, ed. H.-Ch. Puech, trad. di M.N. Pierini, Roma-Bari, Laterza, 1977, p. 126 [ed. orig. *Histoire des religions*, Paris, Gallimard, 1970].
65. MACCULLOCH, *La religione degli antichi Celti*, p. 316.
66. Si tratta di una proibizione o *geis*.
67. REES - REES, *L'eredità celtica*, pp. 204-205.
68. *Ibidem*, p. 196.
69. Cf. *Breudwyd Ronabwy*, ed. M. RICHARDS, Cardiff, University of Wales Press, 1948, LOTH, *Les Mabinogion*, vol. 1, pp. 347-377.

che si allontanavano nella cattiva stagione, erano in particolar modo connessi dai Celti con l'oltremondo: queste loro credenze risultano straordinariamente simili a quelle delle popolazioni dell'area sciamanica.

Come nella tradizione ugrofinnica e siberiana, anche in quella celtica emerge il legame tra l'aldilà e i serpenti. A volte, questi erano immaginati con corna in testa che accentuavano la loro appartenenza al mondo ultraterreno. Avevano, comunque, potenzialità ambivalenti, in rapporto con la rinascita e la guarigione oppure con il male e la sterilità, come i serpenti da cui S. Patrizio liberò l'Irlanda, considerati creature negative.

Diversi personaggi delle saghe celtiche sono messi in stretta relazione con un animale<sup>70</sup>. Frequente è il motivo del cavallo che nasce o è ucciso lo stesso giorno della nascita o della morte dell'eroe<sup>71</sup>. Inoltre, il cavallo nelle storie medioevali non solo funge da animale psicopompo, in quanto conduce gli eroi in regni incantati o oltremondani, ma spesso li aiuta pure nelle loro gesta. A tal proposito, ricordiamo il cavallo, chiamato il Grigio di Macha, che per proteggere Cú Chulainn morente della saga irlandese fece una carneficina di nemici. I cavalli di Cú Chulainn parlavano con il padrone, l'unico capace di capire il loro linguaggio.

Nella tradizione celtica è presente anche l'associazione simbolica del cavallo alla sovranità e al potere, attestata dai reperti archeologici. Tra essi citiamo il candelabro celtico del primo millennio a.C., rappresentante il carro del sole, composto da un cavallo che sorregge il 'pilastro del mondo', sormontato al centro da una ruota disposta orizzontalmente<sup>72</sup>.

Una speciale valenza magica avevano i cavalli bianchi, che compaiono, tra l'altro, nelle leggende arturiane. Facciamo rife-

70. Cf. J. MARKALE, *Il druidismo*, ed. G. De Turrís, trad. di C. Fiorillo, Milano, Mondadori, 1994, pp. 206-208 [ed. orig. *Le druidisme*, Paris, Payot, 1985].

71. Cf. MASSIGNAN, *La religione dei Celti*, p. 62.

72. R. COOK, *L'arbre de vie: Image du cosmos*, trad. di J. Brèthes, Paris, Éditions du Seuil, 1975, tav. 54 [ed. orig. *The Tree of Life: Symbol of the Centre*, London, Thames & Hudson, 1974].

rimento, ad esempio, al cavallo bianco donato da Isotta a Tristano, il cavaliere che, come Väinämöinen del *Kalevala*, suonava l'arpa e vari strumenti musicali meglio di qualsiasi altro al mondo<sup>73</sup>. Anche la famosa scultura di un gigantesco cavallo in gesso nella contea di Wiltshire nel sud-ovest dell'Inghilterra si riallaccia al mito del cavallo bianco.

Il pensiero corre per analogia ai cavalli mitici delle antiche popolazioni nomadi ugrofinniche delle steppe. Significativi, al riguardo, risultano i miti totemici del Grande Stallone, capostipite degli Ugri, e le leggende dei cavalli bianchi dotati di magici poteri. Gli Ostiachi, ad esempio, credevano che il cavallo bianco del figlio del Dio del Cielo volgendo il muso verso un inferno fosse in grado di guarirlo (e di facilitare in tal modo il viaggio dello sciamano nel ruolo di *medicine man*). I Voguli, addirittura, collocavano su un terreno sacro quattro piatti per il cavallo del dio Mir-susnd-χum 'L'uomo che sorveglia il mondo', quando il dio era immaginato assumere la funzione di psicopompo<sup>74</sup>.

Presso i Celti anche la flora assume i caratteri totemici tipici dello sciamanesimo. Curiosa risulta la trasformazione dei guerrieri in alberi, esplicita nell'evento mitico della guerra vegetale. Facciamo l'esempio del poema gallese *Cad Goddau*, attribuito al bardo Taliesin, secondo cui il mago Gwyddyon trasformò in alberi i guerrieri della propria schiera<sup>75</sup> o dei racconti irlandesi, secondo cui le tre terribili figlie di Calatin scatenarono una fantasmagorica battaglia tra due eserciti formati da querce semoventi per fare udire all'eroe Cú Chulainn il rumore del combattimento<sup>76</sup>.

73. Su questo aspetto di Tristano-sciamano ha insistito F. ZAMBON, *Tantris o il narratore sciamano*, «Medioevo romanzo», XII, 1987, pp. 307-328.

74. G. CAPACCHI, *Gli Ugri dell'Ob*, Parma, Studium Parmense, 1968, pp. 18, 151-152.

75. Cf. F. BENOZZO, *Il «Cad Goddau» del «Llyfr Taliesin»: dai cataloghi di alberi all'epica del paesaggio*, «Quaderni di Semantica», XIX, 1998, pp. 309-325 (con ed. e trad. italiana del testo).

76. Per questo e altri riferimenti cf. M. HAYCOCK, *The Significance of «Cad Goddau» Tree-list in the «Book of Taliesin»*, in M.J. BALL - J. FIFE - E.

Presso i Celti i boschetti, luogo privilegiato di culto, in cui si adoravano gli idoli, insieme con le isole rappresentavano la centralità sacra, proprio come in ambito siberiano. In quest'ultimo i 'boschetti sacri', al centro dei quali si svolgevano i sacrifici comuni, erano soggetti a numerosi tabù, in quanto sede precipua di iniziazione, proiezione microcosmica dell'aldilà.

Anche molte tematiche relative alla simbologia dell'acqua trovano corrispondenza in area sciamanica. Rammentiamo, ad esempio, le credenze celtiche, analoghe a quelle ugrofinniche<sup>77</sup>, sul trasferimento volontario delle sorgenti d'acqua o sull'antropofagia degli spiriti dei pozzi<sup>78</sup>, dovuta al fatto che l'acqua per la sua capacità di rigenerazione implica l'idea di una necessaria morte iniziatica. In particolare, i Celti, come gli Ugrofinni, ritenevano pericolosi i luoghi intorno ai mulini in quanto gli spiriti dell'acqua usavano richiedere sacrifici umani. Tra gli animali sacri dei Celti che potevano incarnare lo spirito guardiano delle acque figura la rana<sup>79</sup>. Alla rana, connessa con la concezione della metamorfosi per il cambiamento di forma che subisce nel suo sviluppo fino a diventare adulta, era assegnato un valore sacro pure in area sciamanica. In particolare, ai Lapponi era proibito ironizzare sulle rane, considerate depositarie di speciali poteri terapeutici<sup>80</sup>. Questi ultimi richiamano alla memoria le proprietà curative che secondo i Celti avevano le acque di certe sorgenti, di cui resta traccia nelle leggende. Esse trovano riscontro negli eccezionali poteri rigeneranti, utilizzati anche dallo sciamano, attribuiti all'acqua dagli Ugrofinni.

POPPE - J. ROWLAND (ed), *Celtic Linguistics. Readings in the Brythonic Languages. Festschrift for T. Arwyn Watkins*, Amsterdam-Philadelphia, Rodopi, 1990, pp. 297-331.

77. Secondo le leggende ceremisse erano soprattutto i laghi a trasferirsi da un luogo all'altro: cf. C. CORRADI, *I Finni del Volga*, Parma, Studium Parmense, 1981, pp. 92-93.
78. Cf. MACCULLOCH, *La religione degli antichi Celti*, pp. 194-195.
79. *Ibidem*, pp. 191-192.
80. Cf. J. TURI, *Vita del lappone*, trad. di B. Berni, Milano, Adelphi, 1991, pp. 137-139 [ed. orig. *Muittalus samid birra*, Stockholm, Nordiska bokhandeln, accompagnata dalla trad. danese a cura di E. Demant Hatt, 1910].

Presso i Celti, come presso le popolazioni a credenza sciamanica, pure il fuoco aveva un significato apotropaico. Nella festa primaverile di Beltaine si faceva passare tra due grandi fuochi il bestiame perché fosse fertile e immune da malattie<sup>81</sup>, secondo un uso analogo a quello praticato dai porcari magiari la vigilia di S. Giovanni<sup>82</sup>.

D'impronta prettamente sciamanica sono le leggende celtiche sul fabbro come iniziatore, mago, veggente. Nei romanzi cortesi di Chrétien de Troyes il fabbro appare come artefice di insostituibile valore, che ricorda il mitico Ilmarinen del *Kalevala*. Significativa, in questo senso, anche se marginalmente delineata è la figura del fabbro Trebuchet, l'unico capace di riparare la spada di Perceval, che egli stesso aveva forgiato<sup>83</sup>.

La circolazione di miti e relative ideologie, dovuta alle relazioni instauratesi tra i popoli dell'antica Eurasia e alla loro disponibilità all'accoglienza, fu con ogni probabilità assai rilevante e motivo di specifiche influenze. In effetti, gli elementi comuni alla tradizione delle popolazioni ugrofinniche e siberiane e a quella dei Celti manifestano caratteri di matrice sciamanica così specifici che non sono spiegabili come pure coincidenze o come frutto delle cosiddette 'categorie' universali del pensiero umano. Come si deduce dalle comparazioni tipologiche attuate nelle ricerche di varie discipline, queste ultime rivelano le esigenze comuni dell'uomo, ma non le modalità con cui egli le affronta, derivanti anche dalla cultura e dalla storia della società in cui si trova inserito.

Nella tradizione celtica la presenza, non episodica o occasionale, ma consolidata e duratura nel tempo a partire dal più lontano passato, di elementi mitici e magici, ci induce a prendere in particolare considerazione la recente e ben documentata

81. Cf. LE ROUX, *La religione dei Celti*, pp. 128-129.

82. J.G. FRAZER, *Il ramo d'oro: Studio sulla magia e la religione*, trad. di L. De Bosis, Torino, Boringhieri, 1981, p. 993 [ed. orig. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, London, Macmillan, 1922].

83. CHRÉTIEN DE TROYES, *Le conte du Graal*, pp. 268-269, vv. 3616-3623; sugli archetipi mitici del fabbro cf. P. GALLONI, *Il sacro artefice. Mitologie degli artigiani medievali*, Roma-Bari, Laterza, 1998.

tesi di Mario Alinei sull'origine autoctona dei Celti stessi. Questi assai probabilmente ebbero modo di conoscere le credenze sciamaniche dell'est, pur vivendo in occidente. La teoria tradizionale della loro etnogenesi, che li reputa provenienti dall'Europa centrale dove, arrivati all'incirca nel secondo millennio a.C.<sup>84</sup>, avrebbero raggiunto l'apice della loro evoluzione nella fase più tarda dell'Età del Ferro di La Tène<sup>85</sup>, è stata recentemente ritenuta inattendibile dallo studioso: egli contrappone alla teoria delle invasioni indoeuropee la 'teoria della continuità' autoctona delle principali lingue europee dalla fine dell'epoca di sviluppo in Europa dell'*Homo sapiens sapiens* in poi<sup>86</sup>. Secondo Alinei i Celti nel Mesolitico e nel Paleolitico Superiore si trovavano già nelle attuali isole britanniche e nell'occidente atlantico. La 'marginalità insulare' dell'Irlanda viene del tutto eliminata dallo studioso in quanto all'arrivo dei primordiali cacciatori e raccoglitori le isole non esistevano ancora, ma erano unite al continente. Quando sopraggiunse l'insularità, si accentuarono, a suo avviso, le differenze già consolidate. Mario Alinei, conformemente alla sua teoria, sostiene l'origine bretone-celtica del megalitismo<sup>87</sup>, in precedenza poco o nulla considerata dagli studiosi. Le sue ricerche gettano nuova luce anche sull'interpretazione dei culti megalitici.

Nonostante fin dai tempi più remoti i Celti avessero assimilato delle tradizioni sciamaniche gli elementi maggiormente

84. Più tardi dei protoindoeuropei 'invasori' da est giunti nel IV millennio a.C., da cui derivavano. Sulla presunta 'patria originaria' degli Indoeuropei, ai bordi degli Urali, cf. G. HERM, *Il mistero dei Celti*, trad. di G. Piloni Colombo, Milano, Garzanti, 1988, pp. 104-105 [ed. orig. *Die Kelten*, Düsseldorf-Wien, Econ Verlag, 1975]. Su una eventuale provenienza degli Indoeuropei da una zona compresa tra il Mar Baltico e il Mar Nero cf. P. BERRESFORD ELLIS, *Il misterioso mondo dei Celti*, trad. di F.M. Bondani, Roma, Newton & Compton, 2001, p. 7 [ed. orig. *The Chronicles of the Celts. New Tellings of their Myths and Legends*, London, Robinson, 1999].
85. Risalente, sul continente europeo, al periodo che va dal 450 a.C. al 50 a.C. circa.
86. ALINEI, *Origini delle lingue d'Europa*.
87. *Ibidem*, pp. 474-476.

consoni alla loro originaria visione del mondo, il loro scenario mitico e magico continuò a differenziarsi sotto alcuni fondamentali punti di vista. Di particolare rilevanza è il fatto che essi non condivisero l'inconfondibile concezione sciamanica dell'esistenza, intesa come una serie di tappe di vita e morte, senza soluzione di continuità, grazie alla ciclica reincarnazione della 'seconda anima' o 'doppio', che tornava ogni volta a far parte della realtà terrena, in forme non necessariamente umane. D'altra parte, il 'doppio' era attribuito ad ogni essere della terra, di cui costituiva la parte invisibile, quella soggetta al fenomeno, per nulla sorprendente, anzi naturale della metamorfosi.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ALINEL, M., *Origini delle lingue d'Europa*, vol. II, *Continuità dal Mesolitico all'età del Ferro nelle principali aree etnolinguistiche*, Bologna, il Mulino, 2000.
- BENÉS, B., *Spuren von Schamanismus in der Sage «Buile Suibhne»*, «Zeitschrift für celtische Philologie», XXVIII, 1962, pp. 309-334.
- BENOZZO, F., *Tristano cavaliere del lago (le acque, i regni sommersi, l'Altro Mondo celtico)*, «Quaderni di Filologia Romanza della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bologna», XI, 1994, pp. 137-168.
- , *Il «Cad Goddau» del «Llyfr Taliesin»: dai cataloghi di alberi all'epica del paesaggio*, «Quaderni di Semantica», XIX, 1998, pp. 309-325.
- , *La malinconia del druido. Il bosco celtico della «Vita Merlini»*, in A. Fassò - L. Formisano - M. Mancini (ed), *Filologia romanza e cultura medievale. Studi in onore di Elio Mellì*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1998, pp. 103-125.
- , *Alcune considerazioni sull'aspirazione di /s/ nei dialetti lombardi orientali. Per un approfondimento alpino della Paleolithic Continuity Theory*, «Quaderni di Semantica», XXV, 2004, pp. 243-253.
- BERRESFORD ELLIS, P., *Il misterioso mondo dei Celti*, trad. di F.M. Bondani, Roma, Newton & Compton, 2001 [ed. orig. *The Chronicles of the Celts. New Tellings of their Myths and Legends*, London, Robinson, 1999].
- CAPACCHI, G., *Gli Ugri dell'Ob*, Parma, Studium Parmense, 1968.
- CASSONE, N., *Il dio delle teste tagliate: elementi di religiosità celtica nel culto di San Donnino*, «Studi Celtici», II, 2003, pp. 193-217.
- CATALDI, M. (ed), *Antiche storie e fiabe irlandesi*, Torino, Einaudi, 1985.
- CATARSÌ DALL'AGLIO, M. - CORRADI MUSI, C., *La via dell'ambra tra realtà e mito I. La documentazione archeologica II. Il mito*, in R.C. LEWANSKI (ed), *La via dell'ambra dal Baltico all'Alma Mater*, Moncalieri, C.I.R.V.I., 1994, pp. 17-36.
- CHÉNERIE, M.-L. (ed), *Lancelot du Lac*, Paris, Librairie Générale Française, vol. II, 1993.

- CHOTZEN, V.TH., *Emain Ablach - Ynys Avallach - Insula Avallonis - Île d'Avalon*, «Études Celtiques», iv, 1975, pp. 255-274.
- CHRÉTIEN DE TROYES, *Le conte du Graal ou le roman de Perceval*, ed. Ch. Méla, Paris, Librairie Générale Française, 1990.
- , *Le Chevalier de la Charrette ou le roman de Lancelot*, ed. Ch. Méla, Paris, Librairie Générale Française, 1992.
- CIGADA, S., *La leggenda medievale del cervo bianco e le origini della 'matière de Bretagne'*, «Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei», Classe di Scienze Morali, memorie, Serie VIII, vol. XII, 1, 1965, pp. 3-121.
- CITRONI, M.C., *Cernunnos, un archetipo iniziatico camuno-celtico*, «Terra Insubre», XVIII, 2001, pp. 3-7, XIX, 2001, pp. 21-26.
- COOK, R., *L'arbre de vie: Image du cosmos*, trad. di J. Brèthes, Paris, Éditions du Seuil, 1975 [ed. orig. *The Tree of Life: Symbol of the Centre*, London, Thames & Hudson, 1974].
- CORRADI MUSI, C., *I Finni del Volga*, Parma, Studium Parmense, 1981.
- , *Vampiri europei e vampiri dell'area sciamanica*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1995.
- , *Il binomio fuoco-sole nell'ideologia sciamanica euroasiatica*, «Il Polo», II, 1995, pp. 24-27.
- , *Uralic Traditions and Myths in Relation to Ancient Greek and Roman Beliefs*, in A. Nurk - T. Palo (ed), *Congressus Nonus Internationalis Fenno-Ugristarum. Pars VII. Folkloristica & Ethnologia*, Tartu, EFK, 2001, pp. 11-21.
- , (ed), *Lo sciamano e il suo 'doppio'*, Bologna, Carattere, 2002.
- DONÀ, C., *Per le vie dell'altro mondo. L'animale guida e il mito del viaggio*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003.
- DUMÉZIL, G., *L'ideologia tripartita degli Indoeuropei*, pref. di J. Ries, trad. di A. Piras, Rimini, Il Cerchio, 1988 [ed. orig. *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*, Bruxelles, Latomus, 1958].
- FRAPPIER, J. (ed), *La Mort le Roy Artu. Roman du XIII siècle*, Paris, Droz, 1936.
- FRAZER, J.G., *Il ramo d'oro: Studio sulla magia e la religione*, trad. di L. De Bosis, Torino, Boringhieri, 1981 [ed. orig. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, London, Macmillan, 1922].
- GALLONI, P., *Il sacro artefice. Mitologie degli artigiani medievali*, Roma-Bari, Laterza, 1998.
- GUNDA, B., *Survivals of Totemism in the Hungarian 'áltos' Tradition*, in V. DIÓSZEGI (ed), *Popular Beliefs and Folklore Tradition in Siberia*, Budapest, Akadémiai Kiadó, 1968, pp. 41-51.
- GUYONVARCH, CH.-J., *Le vocabulaire sacerdotal du celtique*, Rennes, Presses de l'Université, 1986.
- HARF-LANCNER, L., *Morgana e Melusina. La nascita delle fate nel Medioevo*, Torino, Einaudi, 1989 [ed. orig. *Les fées au Moyen Âge. Morgane et Mélusine. La naissance des fées*, Paris, Champion, 1984].
- HAYCOCK, M., *The Significance of «Cad Goddau» Tree-list in the «Book of Talismans»*, in M.J. BALL - J. FIFE - E. POPPE - J. ROWLAND (ed), *Celtic Linguistics. Readings in the Brythonic Languages. Festschrift for T. Arwyn Watkins*, Amsterdam-Philadelphia, Rodopi, 1990, pp. 297-331.
- HERM, G., *Il mistero dei Celti*, trad. di G. Pilone Colombo, Milano, Garzanti, 1988 [ed. orig. *Die Kelten*, Düsseldorf-Wien, Econ Verlag, 1975].

- JETTMAR, K., *I popoli delle steppe*, trad. di A. Garbrecht, Milano, Il Saggiatore, 1964 [ed. orig. *Die Frühen Steppenvölker*, Baden-Baden, Holle Verlag, 1964].
- KRUTA, V., *L'Europa delle origini*, trad. di M. Lenzini, G. Nestri, M.L. Rotondi De Luigi, Milano, Rizzoli, 1993 [ed. orig. *L'Europe des origines*, Paris, Gallimard, 1992].
- LE ROUX, F., *La religione dei Celti*, in F. VYNCKE - J. DE VRIES - F. LE ROUX, *Storia delle religioni v: Slavi, Balti, Germani e Celti*, ed. H.-Ch. Puech, trad. di M.N. Pierini, Roma-Bari, Laterza, 1977, pp. 93-152 [ed. orig. *Histoire des religions*, Paris, Gallimard, 1970].
- LOIKALA, P., *Canti mitici nel folclore finlandese*, in C. CORRADI MUSI [2002], pp. 55-62.
- LÖNNROT, E., *Le Kalevala. Épopée populaire finlandaise*, trad. di J.-L. Perret, Paris, Éditions Stock, 1978.
- LOTH, J. (ed), *Les Mabinogion*, Paris, Fontemoing, 2 voll., 1913.
- MACALISTER, R.A. - MAC NEILL, J. (ed), *Leabhar Gabhála*, Dublin, Dublin Institute for Advanced Studies, 1916.
- MACCULLOCH, J.A., *La religione degli antichi Celti*, ed. e trad. di F. Diano, Vicenza, Neri Pozzi Editore, 1998 [ed. orig. *The Religion of the Ancient Celts*, Edinburgh, Constable and Co. Limited, 1911].
- MALORY, THOMAS, *Le Morte d'Arthur*, Harmondsworth, Penguin Books, 2 voll., 1969.
- MARKALE, J., *Il druidismo*, ed. G. De Turrís, trad. di C. Fiorillo, Milano, Mondadori, 1994 [ed. orig. *Le druidisme*, Paris, Payot, 1985].
- MASSIGNAN, M., *La religione dei Celti*, Milano, Xenia, 2001.
- MEYER, K. (ed), *Fianaigecht*, Dublin, Dublin Institute for Advanced Studies, 1993.
- MOSÈS, F. (ed), *Lancelot du Lac*, Paris, Librairie Générale Française, 1991.
- O'KEEFE, J.G. (ed), *Buile Suibhne*, Dublin, Dublin Institute for Advanced Studies, 1931.
- OLMSTED, G.S., *The Gods of the Celts and the Indo-Europeans*, Innsbruck, Archaeolingua (Budapest)-Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, 1994.
- PROPP, V., *Le radici storiche dei racconti di magia*, trad. di S. Arcella, Roma, Newton Compton, 1977 [ed. orig. *Istoričeskie korni volšebnoj skazki*, Leningrad, Izdatel'stvo Leningradskogo Gosudarstvennogo Ordena Lenina Universiteta, 1946].
- RAPALLO, U. (ed), *La follia di Suibhne*, Milano, Rusconi, 1979.
- REES, A. - REES, B., *L'eredità celtica: Antiche tradizioni d'Irlanda e del Galles*, premessa di A. Grossato, introd. di G. De Turrís, trad. di M.C. Scotto Di Santillo, Roma, Edizioni Mediterranee, 2000 [ed. orig. *Celtic Heritage: Ancient Traditions in Ireland and Wales*, London, Thames & Hudson, 1961].
- RICHARDS, M. (ed), *Breudwyt Ronabwy*, Cardiff, University of Wales Press, 1948.
- RÓHEIM, G., *Hungarian and Vogul Mythology*, Seattle-London, University of Washington Press, 1966.
- RUTHERFORD, W., *Tradizioni celtiche. La storia dei druidi e della loro eredità culturale*, trad., introd. e note di F. Diano, Milano, TEA, 2000 [ed. orig. *Celtic Lore. The History of the Druids and their Timeless Traditions*, London, Aquarian-Thorsons, 1993].

- SALVANESCHI, E., *Nota critica*, in RAPALLO [1979], pp. 119-147.
- STRABON, *Géographie, Tome II (Livres III et IV)*, trad. di F. Lasserre, Paris, Les Belles Lettres, 1966.
- SZENTPÉTERY, F., *Scriptores rerum hungaricarum*, Budapestini, Academia Litter. Hungarica atque Societate Histor. Hungarica, vol. II, 1938.
- TOLSTOY, N., *The Quest for Merlin*, London, Thames, 1985.
- TURI, J., *Vita del lappone*, trad. di B. Berni, Milano, Adelphi, 1991 [ed. orig. *Muittalus samid birra*, Stockholm, Nordiska bokhandeln, accompagnata dalla trad. danese a cura di E. Demant Hatt, 1910].
- WILLIAMS, I. (ed), *Peder Keinc y Mabinogi*, Cardiff, University of Wales Press, 1951.
- ZAMBON, F., *Tantris o il narratore sciamano*, «Medioevo romanzo», XII, 1987, pp. 307-328.