

L'INTERPRETAZIONE DI UNO SCHEMA
ICONOGRAFICO COMPLESSO RINVENIBILE NELLE
STELE MONUMENTALI CAMUNE E VALTELLINESI
Appunti per un'ipotesi

Mario Piantelli, Torino, Italia.

Nel corso di un incontro tenutosi nel settembre 1981 nel monastero di Montebello presso Urbino, Emmanuel Anati aveva occasione di mostrare la riproduzione di diverse stele monumentali camune. L'appassionata discussione che ne seguiva, a proposito dei temi iconografici in esse presenti, è l'origine di questi appunti. Essi mirano ad un primo abbozzo, suscettibile d'approfondimenti a seguito di opportune ricerche, di un tentativo di lettura di talune delle stele in discorso in un contesto di mitologia comparata storicamente ammissibile.

1.1. I dati di partenza

Emmanuel Anati ha proposto la suggestiva ipotesi di una connessione indoeuropea per quanto tocca il mondo simbolico che s'esprime nelle stele, basandosi sulla tipologia dei manufatti in esse rappresentati e sulla loro diffusione (Anati, 1977, p. 51; 1981, p. 69). Senza entrare qui nei problemi di datazione che tale ipotesi comporta, mi propongo di accettarla in via provvisoria come ipotesi-guida e di verificare le conseguenze che ne derivano in ordine all'interpretazione di un gruppo di stele singolarmente ricche nella struttura iconografica ch'esse dispiegano, prendendo in esame il campo più vasto delle testimonianze di alcune culture indoeuropee relativamente al motivo cosmologico-cosmogonico con il quale la struttura iconografica in discorso potrebbe essere in relazione. Nel delimitare il gruppo di stele, oggetto di quest'indagine, adotterò per comodità di riferimento il termine di "stele-Puruṣa", per quanto consapevole della rozzezza del modello interpretativo che una siffatta designazione sembra suggerire immediatamente. Desidero sottolineare come la designazione non si riferisca ad una pura e semplice lettura delle stele in termini vedici, come potrebbe apparire, ma all'ipotetica connessione di esse con il motivo cosmologico-cosmogonico indoeuropeo che trova nel Puruṣasūkta vedico la sua espressione più ricca e più carica di conseguenze nella storia spirituale dell'umanità. Le stele-Puruṣa sono il gruppo costituito da: 1) la stele n. 1 di Caven; 2) la stele n. 2 di Caven; 3) la stele di Bagnolo; 4) la stele-roccia n. 1 al Capitello dei due Pini; 5) la stele n. 1 di Lagundo; non intendo soffermarmi su altre stele che presentano aspetti parzialmente diversi per la struttura o per la accentuata semplificazione del modello in discorso (Anati, 1968, pp. 25, 29, 45, 51, 53, 54, 55, 59, 60).

Le stele-Puruṣa sono contraddistinte da una rappresentazione cosmologica organizzata verticalmente secondo uno schema antropomorfo di immedia-



ta evidenza, che Emmanuel Anati ha colto nitidamente nella sua presentazione (Anati, 1977, p. 49). Nella parte superiore di esse compare, nella posizione corrispondente al volto in una figura umana, l'orbe solare, solo o accompagnato da altri cerchi. Al di sotto compaiono armi, talora assieme ad animali, talaltra in disegni che suggeriscono braccia invisibili che le impugnano o l'identificazione di esse con delle braccia *tout court* (Anati, 1968, p. 83). In corrispondenza della cintola compare una serie di linee che richiama una rappresentazione stilizzata di acque (Anati, 1968, pp. 103s.). Al di sotto, altre armi, animali e un carro. Ma talora il carro è sopra la cintura.

1.2. La lettura immediata delle stele-Purusa.

Appare a prima vista un'assimilazione di diversi elementi dell'ambiente uma-



Fig. 4
Composizione monumentale del Capitello
dei Due Pini presso Paspardo (Valcamonica):
Calcolitico, III millennio a.C.

Fig. 5
Stele di Bagnolo I (Malegno).
Periodo III-A: Calcolitico,
III millennio a.C.

no, sentiti come specialmente significativi e carichi di potenza sacra, alla struttura di un macrantropo di cui il mondo costituisce il corpo. Raffaele Pettazzoni ha analizzato una impressionante serie di testimonianze sull'associazione del sole agli occhi e alla vista di figure divine dotate di posizione suprema nelle Weltanschauungen di culture umane appartenenti ai tempi e luoghi più diversi (Pettazzoni, 1955), e chi si trova innanzi l'equivalenza sole-volto e sole-occhio espressa graficamente nelle stele non fa certo fatica a rinvenire paralleli significativi. Ma la struttura complessiva del macrantropo è assai meno diffusa e postula una concezione articolata del rapporto tra l'uomo, il

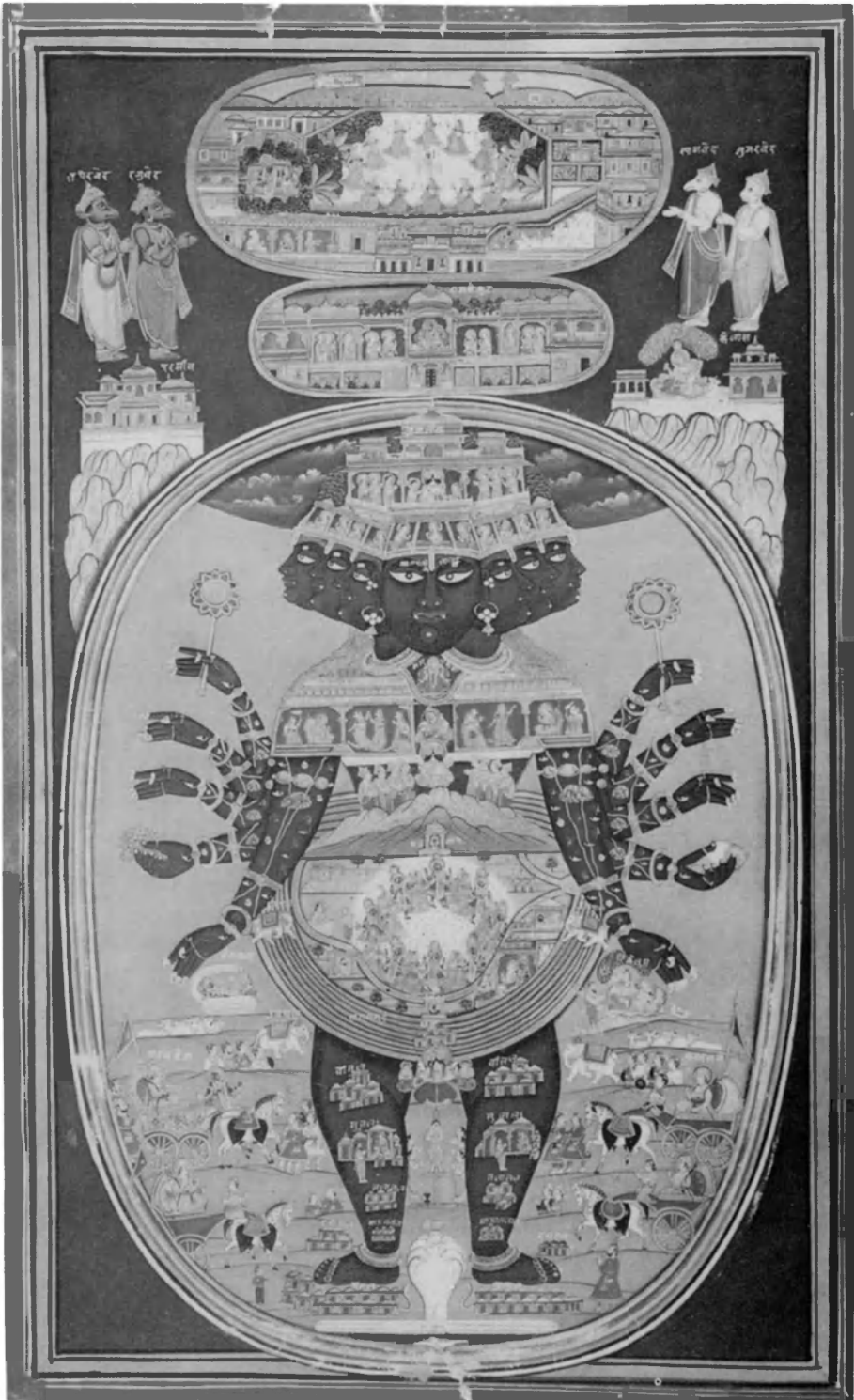


Fig. 6
Krishna raffigurato nella sua forma cosmica.
Rajasthan, XVIII secolo.
(da P. Rawson, 1973, fig. 48)



Fig. 7
Stele di Lagundo in Alto Adige con le braccia-armi.
Periodo Calcolitico, III millennio a.C.

suo mondo ed il divino, che in assenza di tonti orali o scritte sarebbe impossibile cogliere in tutto il suo spessore. Anzitutto, lo schema iconografico avvicina elementi appartenenti all'orizzonte culturale espresso nelle tecniche e nella vita associata che pertengono all'habitat umano ad altri che ricadono nell'ambito non-umano e super-umano. La distinzione tra queste due sfere nella generalità delle culture è troppo nota perchè occorra soffermarci su di essa. Il coordinamento di tali sfere, viceversa, mostra una prospettiva suscettibile di variare significativamente da una cultura all'altra. Le stele-Puruṣa rimandano ad un modello cosmologico ben individuato, ricco di implicazioni sulle valenze sacrali della società che le ha espresse. In secondo luogo, lo schema iconografico distingue tra manufatti al di sopra della cintura e manufatti al di sotto di essa. Sebbene la tipologia dei primi e dei secondi non sia costante, sembra di rilevare l'opposizione pugnale-ascia dal manico allungato o "alabarda", con valenze simboliche distinte nel caso delle due armi. La connessione armi-animali, anch'essa non uniforme, è un elemento con ogni evidenza significativo.

2.1. Richiamo a fonti indoeuropee: il Puruṣasūkta.

Conformemente all'ipotesi-guida, la struttura di rapporti tra le diverse componenti dell'immagine cosmologica suggerita dalle steli in tutta la sua complessità sarà ora considerata come appartenente all'ambito indoeuropeo o comunque ad esso connessa. La presenza del macrantropo è riscontrabile in diverse culture indoeuropee. La testimonianza più completa e significativa è certamente il Puruṣasūkta (R̥gveda X, 90). Comincio col fornire una traduzione.

I - Dai mille capi (è) il Puruṣa, dai mille occhi, dai mille piedi. Egli, la terra dappertutto avendo coperto, al di là stava di dieci dita.

II - Il Puruṣa appunto (è) questo tutto, ciò ch'è stato e ciò ch'è futuro, ed altresì dell'immortalità il signore, giacché mediante il cibo al di là cresce.

III - Siffatta di lui la grandezza e di ciò ancor più vigoroso (è) il Puruṣa: un piede di lui tutti gli esseri, tre piedi di lui ciò ch'è immortale in cielo.

IV - Di tre piedi in alto si levava il Puruṣa; un piede di lui qui esistette di nuovo: a partire da esso dappertutto si distribuì, a ciò che mangia ed a ciò che non mangia.

V - Da esso la Virāj nacque e dalla Virāj il Puruṣa: egli, nato, al di là si trasse, oltre la terra e così pure al di qua (di essa).

VI - Quando, mediante il Puruṣa (quale) oblazione, gli Dèi il sacrificio tesero, la primavera per lui fu burro fuso, l'estate combustibile ligneo, l'autunno offerta.

VII - Lui quale sacrificio sul barbis aspersero, il Puruṣa nato in principio: mediante lui gli Dèi sacrificarono, i Sādhya e quelli che sono i Veggenti.

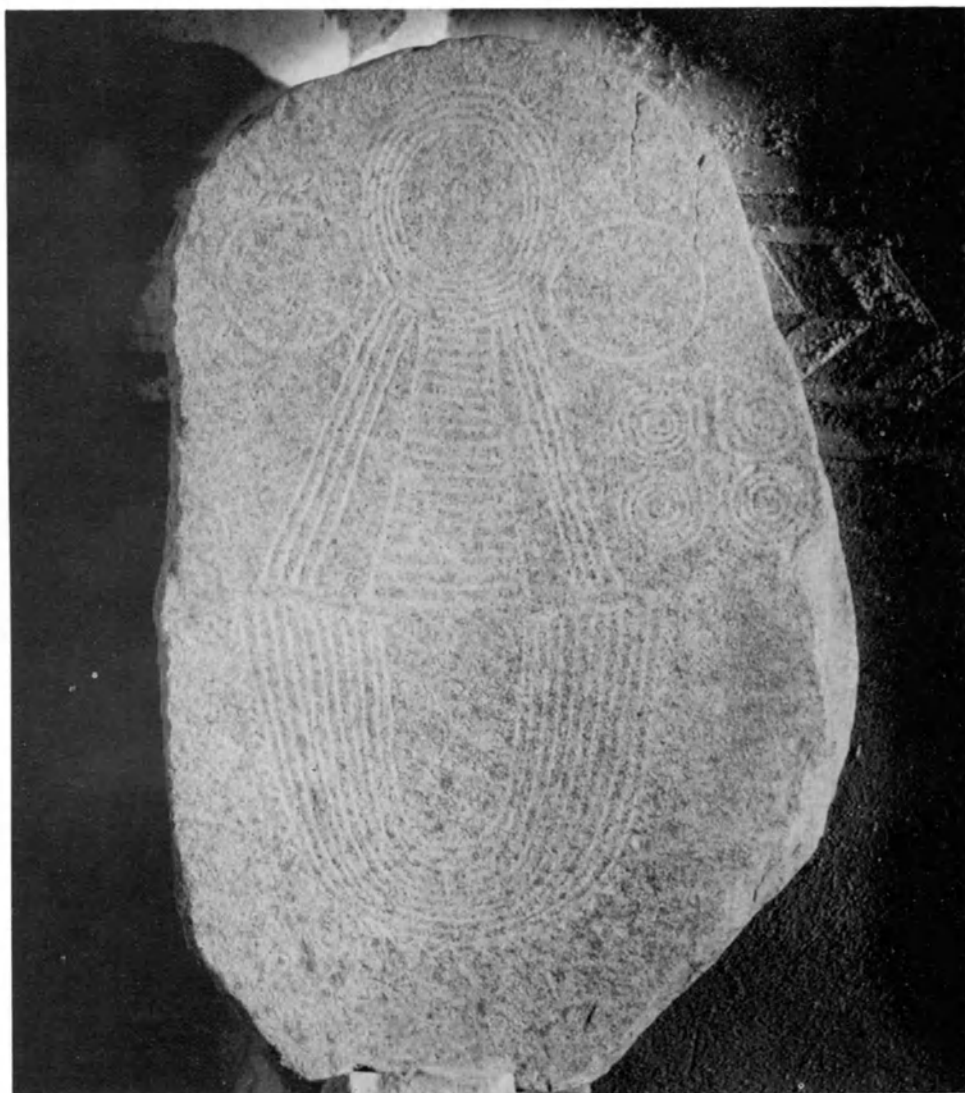
VIII - Da lui quale sacrificio - totalmente oblato - fu raccolto il burro fuso misto a cagliata: quelle bestie (ne) fece che abitano il vento, che abitano le selve e che stan nei villaggi.

IX - Da lui quale sacrificio - totalmente oblato - inni e melodie rituali nacquero, i metri nacquero da lui, le formule sacrificali da lui nacquero.

X - Da lui i cavalli nacquero e quanti hanno denti (incisivi) da ambo le parti, i bovini invero nacquero da lui, da lui nacquero caprini ed ovini.



Fig. 8
L'aspetto cosmico di Vishnu-Krishna. Rajasthan, XIX secolo.
(da P. Rawson, 1973, fig. 51).



XI - Quando il Purusa smembrarono, in quante parti dunque lo distribuirono? Che (divenne) la bocca di lui, che (divennero) le due braccia? Che cosa le due cosce, i due piedi sono chiamati?

XII - Il brahmano di lui la bocca fu, le due braccia l'uomo di stirpe regale fu fatto, le due cosce di lui (furono) quello ch'è l'uomo del popolo, dai due piedi il servo nacque.

XIII - La Luna della mente nacque, dall'occhio il Sole nacque, dalla bocca ed Indra ed il Fuoco, dal respiro il Vento nacque.

XIV - Dall'ombelico vi fu lo Spazio intermedio (tra cielo e terra), dal capo il Cielo si sviluppò, dai due piedi la Terra, le Direzioni dello spazio dall'udito: così i mondi si distribuirono.

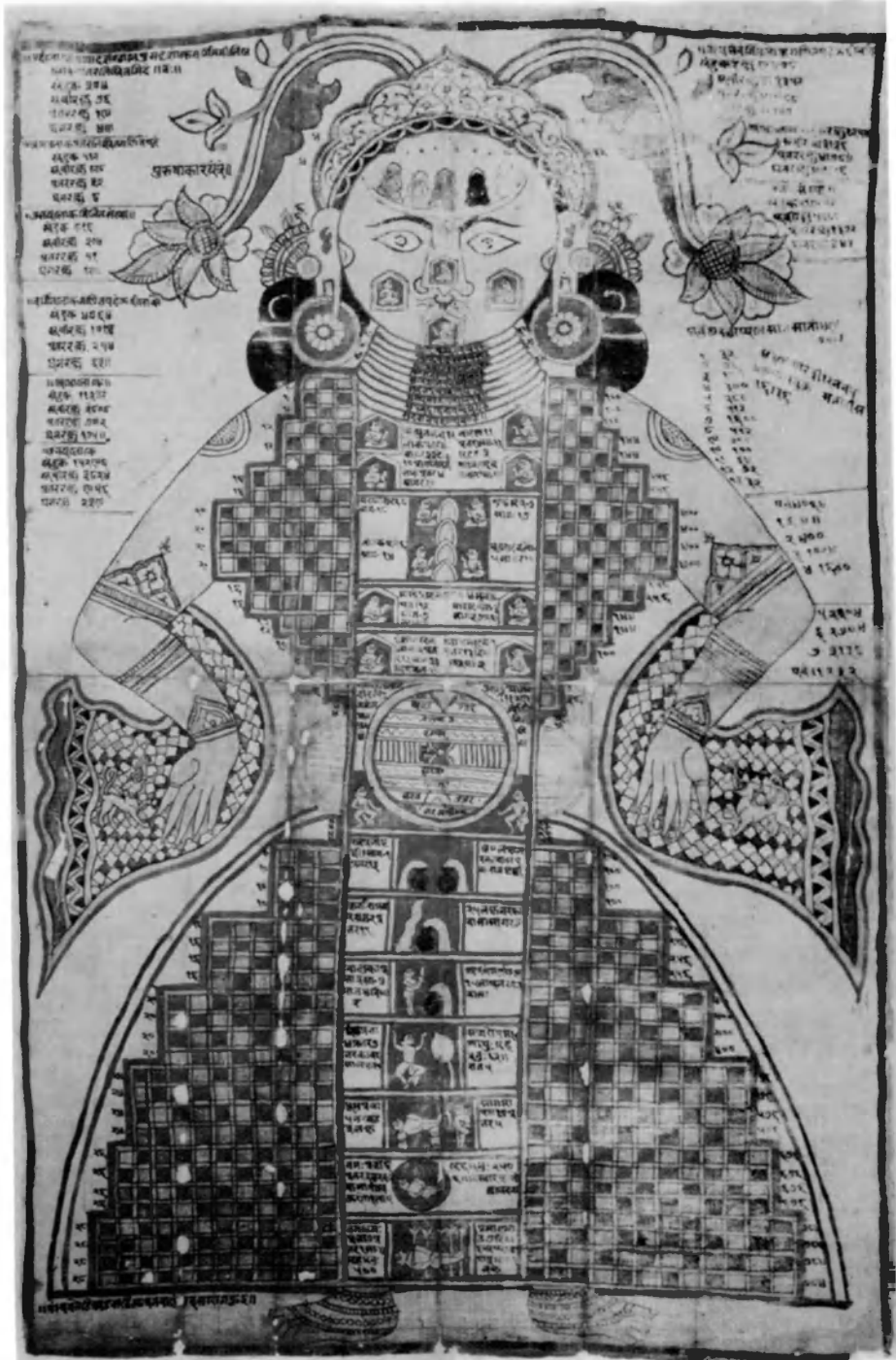


Fig. 9
Stele di Caven in Valtellina, Calcolitico, III millennio a.C.

Fig. 10
L'Uomo-universo secondo il Giainismo che comprende tutte
le forme possibili di tempi e di luoghi. Rajasthan, XVIII secolo.
(da P. Rawson, 1973, fig. 20)

XV - Sette di lui furono i rami verdi attorno (al fuoco sacrificale), tre volte sette le fascine furono fatte allorchè gli Dèi tesero il sacrificio, legarono il Puruṣa quale animale (sacrificale).

XVI - Mediante il sacrificio sacrificarono gli Dèi: queste le leggi prime furono. Essi invero il firmamento quali Maestà attinsero, dove i primi Sādhyā sono, gli Dèi (ho di proposito tornito una versione letteralissima, considerando utile alla discussione del testo la sua resa fedele, a detrimento di eleganze e sintassi italiane).

L'inno, ch'è ancor oggi recitato quotidianamente da molti più brahmani, è considerato fin dai tempi antichi tra i più importanti della Rgvedasamhitā, sebbene faccia parte dei materiali aggiunti a questa collezione di testi in epoca posteriore alla formazione del suo nucleo primitivo: la sua presenza, spesso con significative varianti, in diversi passi della letteratura vedica posteriore ne testimonia la popolarità. Esso riconduce la manifestazione dell'universo nelle sue diverse componenti ad un sacrificio primordiale, archetipo di tutti gli altri e, singolarmente, del Puruṣamedha, in cui la vittima è umana. L'Essere sacrificato è designato col termine "Puruṣa", passato poi a designare, con una certa solennità, l'uomo, tanto nella sua integrale struttura psicofisica, quanto nella sua natura più intima, di coscienza incorporea. Come ben ricorda Madeleine Biardeau, il termine conserva fianco a fianco con tali usi posteriori l'accezione dell'inno in quanto designazione dell'Assoluto "sous sa forme la plus 'personnalisée'" (Biardeau & Malamoud, 1976, p. 16). In effetti, esso è tra gli epiteti regolarmente assegnati a Viṣṇu e spesso anche a Śiva, le figure divine più importanti dell'Induismo. La presentazione del Puruṣa insiste sulla sua trascendenza: tre quarti o "piedi" di lui sono al di là dell'universo, in quello spazio simbolicamente indicato dalle dieci dita al di sopra di esso, che corrisponde, nel microcosmo umano teorizzato secoli dopo dai testi che si solgono definire "tantrici", alla sede di Śiva trascendente dodici dita al di sopra del vertice del capo. La vittima sacrificale è solo una parte della sua realtà e non la più importante; eppure essa sta all'origine di ogni cosa. Ci vien detto ch'essa è la primogenita degli esseri tutti ed eloquente è il suo rapporto con la *Virāj*, potenza femminile al tempo stesso figlia e madre nei suoi confronti: un rapporto che altre figure divine intrattengono nell'ottica particolare dei *Veda* (ad es. Rgveda X, 72, 4). Un difficile passo della *Brhādaranyakopaniṣad* (IV, 2,3; cfr. anche V, 5,2 & *Chāndogyaṇiṣad*, IV, 15, 1), mette in relazione la *Virāj* ed il suo partner rispettivamente con l'occhio sinistro ed il destro, mentre indica il cuore come loro camera nuziale: è difficile resistere alla suggestione che questa collocazione nel microcosmo umano rimandi ad una simbologia con corrispondenze macrocosmiche.

Nella meditazione sul ruolo della *Virāj* in un inno nell'Atharvaveda (VIII, 10), ella condivide il paradossale destino del Puruṣa, più volte uccisa e rinata, provvedendo una rete intricatissima di corrispondenze a diverse parti del mondo e del rito. Come il Puruṣa, si divide in quattro parti ed è all'origine di tutte le cose: nel suo nome è l'idea di un irraggiamento che si dilata e contemporaneamente di un dominio che si estende ovunque. Il sacrificio del macrantropo è descritto con dettagli trascelti dall'effettivo rituale: non man-

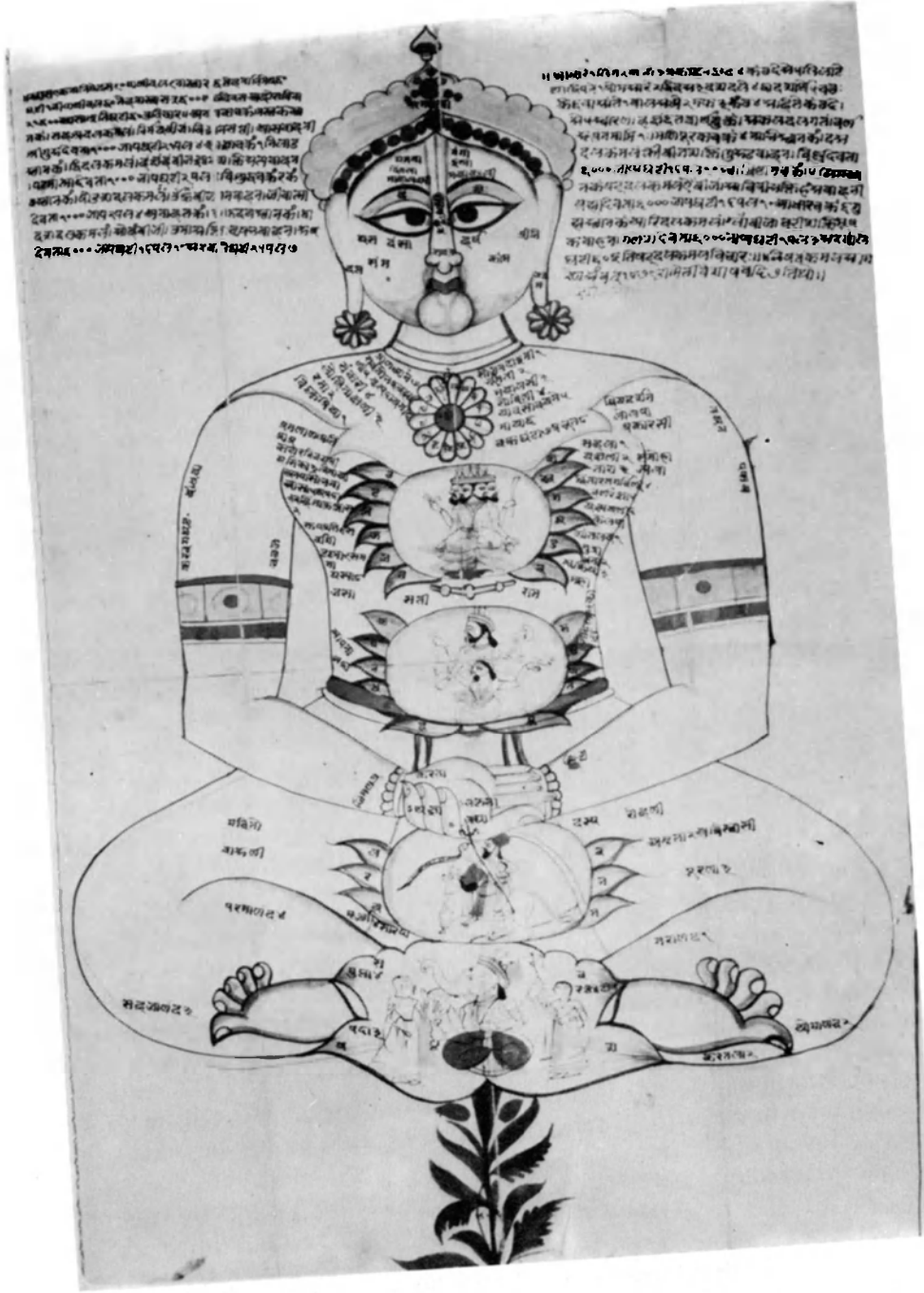


Fig. 11
 Il corpo sottile, sotto forma di pianta espressione dell'aldilà.
 Rajasthan, XVIII secolo. (da P. Rawson, 1973, fig. 21)

cano né il *barbis*, il letto d'erba sacra sulla piattaforma sacrificale, né i rametti verdi di cui si circonda come una staccionata il fuoco sacrificale, né le oblazioni di burro chiarificato. I *Sādhyā*, antichissime figure divine che il sacrificio degli Dèi mira a raggiungere nella loro sede superna, figurano accanto ad essi come officianti, ciò che mostra un fine più elevato accanto a quello cosmogonico che ha nell'inno il maggior rilievo. Quanto al fine cosmogonico, esso è espletato attraverso una distribuzione o spartizione della vittima in una serie di realtà appartenenti al mondo umano ed extra-umano che si presentano in strutture diverse: un sistema di classificazione del mondo animale, un sistema di classificazione delle diverse collezioni di testi del *Veda*, un sistema di classificazione degli animali domestici, un sistema di classificazione dei ceti formanti la società, un sistema di classificazione delle Divinità, un sistema di classificazione delle parti del mondo. Tutti questi sistemi, ciascuno in sé completo e rinvenibile in altri testi, sono giustapposti, talora - è il caso delle strofe XII e XIII - con riutilizzazione di un elemento del Puruṣa per originare entità diverse.

Non è questo il luogo per soffermarci sulla mistica sacrificale sottesa all'inno. Gli elementi rilevanti per la lettura delle stele-Puruṣa sono: 1) il coordinamento di una pleiade di sub-classificazioni relative al mondo umano ed extraumano in un sistema di corrispondenze alle parti del macrantropo smembrato; 2) la possibilità di ricomporre in forma di macrantropo reintegrato la molteplicità di elementi formanti l'universo. Questa molteplicità non emerge direttamente dal testo dell'inno, ma dalla sua utilizzazione. Prescindendo dai contesti sacrificali, essa si ha, infatti, in momenti specialmente significativi come quello della cessazione del lutto e della ripresa dell'esistenza normale l'undicesimo giorno dopo il decesso (Biardeau & Malamoud, 1976, p. 17), dopo la nascita d'un figlio e al momento dell'erezione d'un edificio templare (Eliade, 1976, p. 238), ogni volta in corrispondenza ad una reintegrazione o ad un rinnovarsi della vita.

Il Puruṣa stesso è il "Signore dell'immortalità", giova ricordarlo. Nei testi vedici posteriori il sacrificio è, accanto alla sua ovvia correlazione con la morte della vittima, una via per attingere l'immortalità (Gonda, 1960, pp. 187 ss.). Tutte queste considerazioni potrebbero apparire un pò fumose, se la scena indiana nei millenni successivi non ci fornisse a più riprese la visione del macrantropo reintegrato e ben vivo. Celebre tra tutti è il testo della *Bhagavadgītā* in cui Kṛṣṇa, discesa nel mondo di Visnu, ch'è egli stesso il Puruṣa dell'inno in discorso, si mostra trasfigurato all'eroe Arjuna onde incitarlo al suo dovere di guerriero:

"Ivi ridotto ad unità l'universo intero distribuito molteplicemente contemplò nel corpo del Dio degli Dèi il figlio di Pāṇḍu allora" (XI, 13), dichiarerà esplicitamente il narratore, e pone in bocca all'attonito principe osservazioni in armonia con questo spettacolo: *"Contemplo gli Dèi, oh Dio, nel Tuo corpo, tutti, e così pure le diverse schiere degli esseri ... Senza principio, mezzo e fine, dall'infinita energia virile, dalle infinite braccia, con luna e sole per occhi contemplo Te, con per bocca il fuoco divampante, col suo igneo fulgore tutto questo (mondo) ardente!"* (XI, 15 e 19). Un parallelo tra i più interessanti, fuori dell'Induismo che costituisce il prolungamento esplicito dei *Veda* e della loro visione, viene fornito dalla concezione jainistica

dell'universo in forma di macrantropo, talora di sesso femminile, che l'iconografia di questa scuola soteriologica antichissima tanto spesso ci fornisce (Della Casa, 1962, pp. 59 ss. per un'esposizione più dettagliata).

Venendo ora allo schema iconografico delle stele-Puruṣa, di speciale interesse è la presenza in esse delle armi in corrispondenza alle braccia, che anche l'inno vedico mostra di conoscere, giacchè pone in correlazione con le braccia del Puruṣa il ceto sociale dei guerrieri (il termine che li designa nel testo, "rajanya", essendo spesso impiegato ad indicarli in luogo del più comune "kṣatriya", anch'esso denotante associazione al potere regale). Nella stele n. 1 di Lagundo ritroviamo il carro, di un tipo possibilmente connesso ai lavori agricoli, essendo trainato da buoi, in corrispondenza delle cosce, dove il testo vedico colloca i popolani ("vaiśya", la classe degli agricoltori e dei produttori di ricchezza). Lo stesso carro compare, in collocazione diversa, ma vicina, nelle stele n. 1 e n. 2 di Caven. Vi sono, inoltre, diversi animali che sembrano rispondere alle due serie dell'inno: i cervi stando per gli animali selvatici e i bovini per quelli domestici. La triade sole-luna-fuoco, che formerà nella letteratura "tantrica" i tre occhi di Śiva, potrebbe corrispondere ai tre cerchi nella stele n. 1 di Caven, che riprendono un motivo iconografico assai diffuso, così come la diade sole-luna potrebbe rinvenirsi nella stele n. 2 di Caven. Se la centralità del sole può apparire una sforzatura, quando di regola l'occhio centrale di Śiva corrisponde al fuoco, non mancano esempi in cui tale regola non vale ed è appunto il sole a tenere il luogo centrale. Che il terzo occhio di Śiva, frontale, sia un dato iconografico non necessariamente recente, si vede tanto dal riscontro mesopotamico con l'occhio di Kumbaba, già presente in testi sumerici (Cassin, 1968, pp. 53 ss.), quanto dai riscontri in zona indoeuropea dei Ciclopi e di Balor, nel mito irlandese della seconda battaglia di Mag Tured (Piantelli, 1980, p. 80), più significativa è la presenza del terzo occhio nei volti di Zurvan, una Divinità totalizzatrice che potrebbe corrispondere ad una rivalutazione del macrantropo, (Widengren, 1968, pp. 321 ss.), come accade per Viṣṇu-Tempo nel citato passo della *Bhagavadgītā*. La pluralità delle braccia della figura delle stele-Puruṣa è stata posta da Emmanuel Anati in raffronto con l'iconografia indiana. Se la rappresentazione a più braccia è, in realtà, relativamente recente sul suolo indiano, occorre ricordare che il nostro inno attribuisce una indefinita pluralità di membra (capi, piedi ecc) al Puruṣa e che molte braccia caratterizzano figure primordiali del mito ellenico come gli Ecatonchiri e Tifeo.

Senza voler spingere troppo in là le analogie, il richiamo alla fonte indoeuropea costituita dal Puruṣasūkta mostra la possibilità di una lettura più profonda e significativa dell'iconografia delle stele-Puruṣa, correlando a diverse classi e a diversi gruppi sociali (divinamente co-originati allo stesso titolo delle diverse parti del mondo, animali inclusi, e dunque formanti una struttura solidale con tali parti nell'insieme del macrantropo primordiale) i manufatti in esse rappresentati. Se altri elementi delle steli sono di più incerta interpretazione, il ruolo eminente dei guerrieri in questa Weltanschauung è difficilmente dubitabile. La continuità tra cosmologia e ordine sociale, tratto caratteristico delle società indoeuropee, sembra potersi cogliere, alla luce dell'ipotesi-guida, limpidamente anche nella visione della cultura che s'esprime nelle stele.

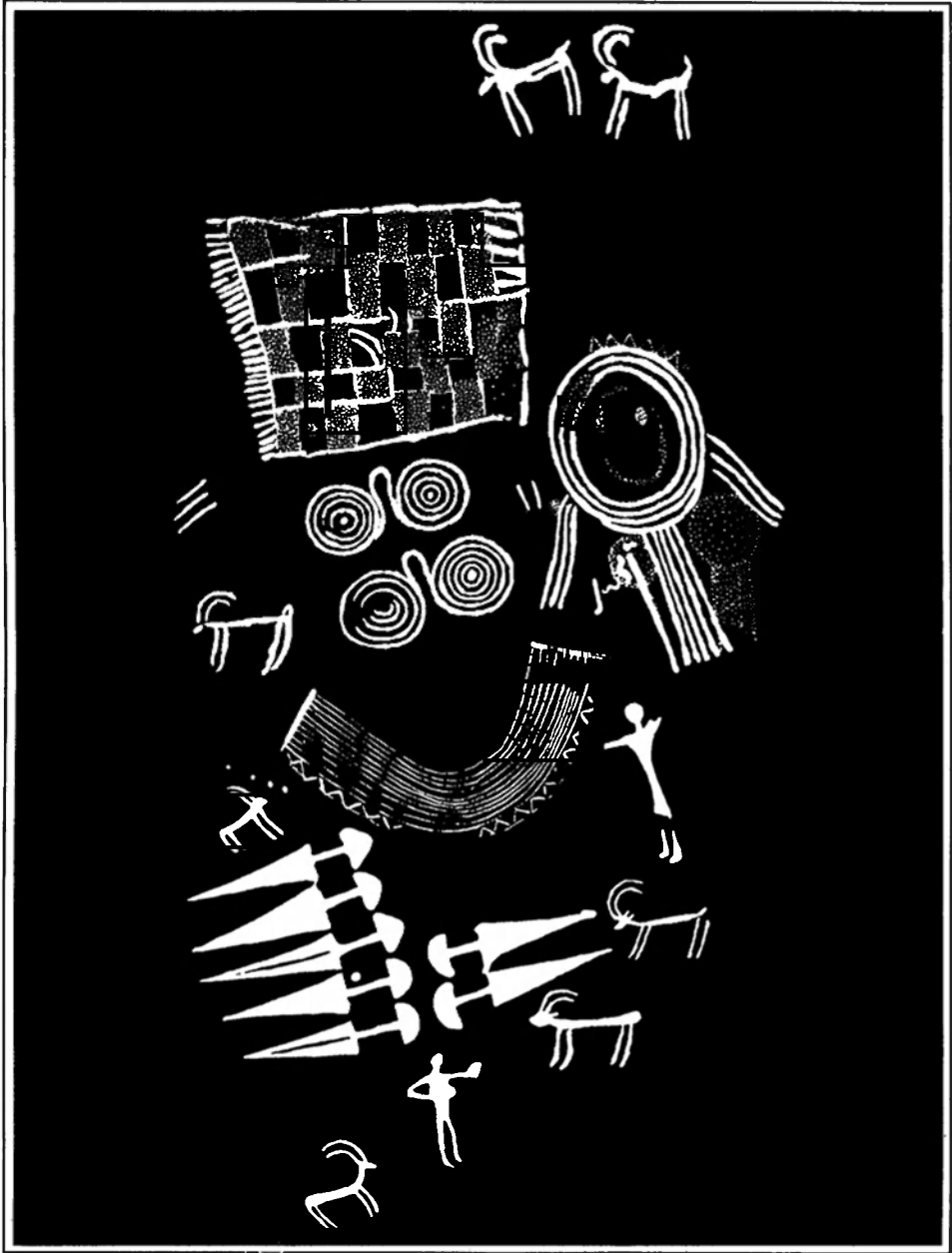


Fig. 12
La faccia n. 1 del Masso di Borno in Valcamonica.
Periodo Calcolitico, III millennio a.C.

2.2. Ricchiamo a fonti indoeuropee: il mito di Ymir.

Mircea Eliade (1976, p. 238) ed altri hanno suggerito l'accostamento del Puruṣa ad altre figure, tanto entro l'orizzonte indoeuropeo che fuori di esso. Quella che con maggiore rilievo si presenta in Europa è Ymir o Aurgelmir, il primo dei giganti, da cui essi traggono origine tutti, attraverso un processo di autofecondazione che ha paralleli in varie mitologie. Nella presentazione del mito che fornisce nel suo *Gylfaginning* (5-8), Snorri Sturluson narra come Óðhinn uccidesse quest'essere malvagio, autoprodottosi da un incontro tra la brina al Nord del mondo ed il calore sviluppato dai fuochi a Sud di esso, aiutato dai fratelli Vili e Vé. Colpito al capo, dal suo corpo sgorgò un oceano di sangue che affogò tutti i giganti ad eccezione di Bergelmir e della sua famiglia. Poscia, gli Dèi fecero della sua carcassa il mondo:

"... fecero di lui la terra, dal suo sangue il mare e le acque; la terra fu tratta dalla carne e i monti dalle ossa, pietre e sassi li cavarono dai denti anteriori e da quelli posteriori e da quelle ossa che furono spezzate ... Dal sangue che scorreva dalle ferite e fluiva liberamente essi fecero il mare e poi che ebbero fatta e resa ferma la terra, le poser tutt'intorno all'esterno il mare ad anello, e a più d'un uomo sembrerà ch'esso sia invalicabile ... Essi presero anche il suo cranio e ne fecero il cielo e lo posero sopra la terra poggiato alle sue quattro regioni ... Costruirono un recinto intorno al mondo per difenderlo dai giganti e per far questa siepe usarono le ciglia del gigante Ymir e chiamarono questa rocca Midbgardhr. Essi presero poi il suo cervello e lo scagliarono nell'aria e ne fecero nuvole, come è detto qui: 'Dalla carne d'Ymir fu fatta la terra, e dal suo sangue il mare, i monti dalle ossa, gli alberi dai capelli e dal cranio il cielo. Ma dalle sue ciglia fecero gli Dèi benevoli Midbgardhr per i figli degli uomini, e dal suo cervello minacciose furono create le nubi tutte'" (Delfini, 1975, pp. 57-58).

Invero la narrazione del mitografo sembra un semplice ampliamento del testo ch'egli cita in chiusura, le stanze XLI e XLII del *Grímnismál*. Il punto di maggior interesse è l'autofecondazione di Ymir, che Brian Branston (1962, p. 64) ha ricollegato alla figura tacitiana (*Germania*, II) del Dio primordiale venerato dai Germani, Tuisto, nato dalla terra e, in base al suo nome, dotato di un'ipotetica dualità sessuale. Da questa autofecondazione nascerebbe non una coppia primordiale di giganti, come vuole Snorri, ma di esseri umani. Così come il mitografo presenta la vicenda, gli unici esseri nati dal morto Ymir sono i nani, vermi generati dal cadavere gigantesco. Scomparsa l'idea del sacrificio primordiale in quanto atto sacrale, sopravvive quella dell'uccisione e dello smembramento con conseguente cosmogonia, anche se gli astri sono sottratti al disegno generale di essa. In particolare l'origine del cielo dal capo corrisponde alla più antica presentazione del Puruṣasūkta. Il nome stesso di Ymir stabilisce un legame con i *Veda*: esso richiama il primo morto Yama, che diviene re dei trapassati, e loro giudice nella visione indiana post-vedica. Yama è anche una delle figure di padre dell'umanità, come Manu, eponimo di essa e primo sacrificatore: entrambi sono presentati come figli della figura divina solare Vivasvat, e la mitologia posteriore vedrà in loro dei fratelli. Se l'identificazione del Branston di Ymir con Tuisto viene accettata, il rapporto di costui con

Mannus, l'equivalente germanico di Manu, che nella notizia di Tacito è suo figlio, diviene un altro significativo parallelo. Il corrispondente iranico di Yama, Yima, figlio di Vivahvant, ha il ruolo di primo sacrificatore spostato sulla figura di suo padre, declassato ad essere umano, ma conserva per sé il ruolo di primo re. Il ruolo di salvatore dell'umanità che Manu ha in India, in circostanze identiche a quelle del diluvio universale ben noto in Mesopotamia e nel Vicino Oriente, ricade in Iran su Yima, che in luogo d'un'arca utilizza una dimora sotterranea ("vara"), e difende non da un diluvio, ma da un terribile inverno uomini ed animali in essa ricoverati. Nel mito norreno di Ymir, troviamo il diluvio-costituito dal sangue dilagante dal macrantropo ucciso-e il ruolo di salvatore della stirpe del morto viene a Bergelmir, che è nipote di Ymir essendo nato dal gigante a sei teste Thrúðgelmir, generato dal contatto dei due piedi del macrantropo durante il sonno. Bergelmir si salva arrampicandosi, secondo Snorri, assieme alla moglie, su un mulino ("lúðhr"). Attraverso le numerose varianti, si scorge nitidamente una struttura comune. I tentativi di coordinare diverse narrazioni relative al primo uomo ed alla sua morte creatrice di vita, così come ai suoi diversi ruoli nella mitologia delle origini, producono interessanti sistemi di parentela e corrispondenti distribuzioni di tali ruoli, ma la visione di fondo è conservata. Per quanto tocca il nostro tema, le stele-Puruṣa non traggono particolare illuminazione quanto alla loro iconografia dai dettagli di una narrazione sottoposta ad un processo plurisecolare di degradazione (le allusioni rifeuse e riutilizzate da Snorri, morto nel 1241, non risalgono, con ogni probabilità, ad un periodo anteriore al secolo IX d.C.), ma la conferma della estensione sul suolo europeo del mito dello smembramento del macrantropo primordiale nelle sue valenze cosmogoniche è della più alta importanza per legittimare la lettura in parallelo al testo vedico di monumenti tanto lontani dall'India e dal teatro della sua storia spirituale.

2.3. Ricchiamo a fonti indoeuropee: il macrantropo in Iran.

Abbiamo toccato il mito iranico di Yima, ma questo è lungi dal rappresentare l'unico riscontro al complesso mitico che ci interessa in questa zona vicina all'India e strettamente legata ad essa. Sebbene Eliade non si soffermi su paralleli iranici alla concezione sottesa al Puruṣasūkta, essi esistono e sono significativi. Il macrantropo è qui il Dio Vayu, una figura in onore presso il mondo vedico e con paralleli importanti fuori dall'area indoiraniana (si pensi ad Odhinn - Woden - Wuotan, il cui nome è omologo al nome "Vāta" ("Vento", "Soffiato") proprio di Vāyu e al ruolo del Vento nella mitologia slava riflesso nelle narrazioni degradate della favolistica). Geo Widengren ha analizzato le testimonianze letterarie relative alla cosmogonia antichissima collegata a questo Dio e val la pena di riassumere le sue conclusioni (Widengren, 1968, pp. 24 ss.). Vāyu è l'inizio di tutte le cose: egli è lo spirito del cosmo, che ne forma il corpo. Talora, il cosmo è, invece, un macrantropo che si forma nel corpo di Vāyu, incinto di esso, essendo egli androgino. Dopo tre millenni di gestazione, il macrantropo nasce e con lui l'universo. Il Widengren cita alcuni passi della *Rivāyat Pahlavi sul Dātistān i Dēnik*:

"E mediante ciò, egli creò il mondo intiero. E quando l'ebbe creato, lo portò nel suo corpo. E lo accrebbe incessantemente, e tutto non cessò di migliorar-

si, poi li creò, uno dopo l'altro, a partir dal suo stesso corpo. E anzitutto egli creò il cielo a partire dal suo capo ... Ed egli creò la terra a partire dai suoi piedi ... Ed egli creò l'acqua a partire dalle sue lacrime ... Ed egli creò le piante a partire dai suoi capelli ... Ed egli creò il fuoco a partire dal suo pensiero (XLVI, 3-5; II: 13; 28).

Le corrispondenze alla vicenda della gestazione del corpo umano, così come la visione di esso quale microcosmo rispondente alla struttura del macrantropo sono tratti salienti dei testi iranici. Il macrantropo vive trent'anni sulla terra ed ha una statura di tre *nāy*. Il distorcimento della mitologia preesistente operato dalla "rivoluzione" zoroastriana ha lasciato, come si vede, sopravvivere una o più versioni della cosmogonia che qui ci occupa. Anche la vicenda di Gaya Marta, il primo uomo ucciso dal Maligno che è all'origine, con lo sperma eiaculato nell'agonia, dell'umanità successiva, può ricollegarsi a tali versioni. Significativa è l'utilizzazione di questo modello nella rilettura manichea della lotta col Maligno, in cui questi s'impadronisce della armatura del Primo Uomo (*Nāshā Qadmāyā*), formata dai suoi cinque figli, i cinque elementi di cui si compone il cosmo, ed essi sono inghiottiti dai demoni (*Widengren*, 1964, p. 63 ss.). La possibilità di paralleli con il mondo ellenico per tali idee non deve essere scartata: in questo ritroviamo, infatti, nell'orfismo, l'idea di un Dio che porta in sé il cosmo e poi lo dà alla luce, identificato con Zeus: egli diviene, in tal modo, il macrantropo, anche se completamente staccato dalla morte generatrice del modello vedico; non manca neppure la bisessualità associata alla cosmogonia:

"Zeus nacque per primo, Zeus dalla fulgente folgore è l'ultimo; Zeus è la testa, Zeus è il mezzo: da Zeus tutto è compiuto; Zeus immortale fu fanciulla; Zeus è il soffio di tutte le cose, Zeus è lo slancio del fuoco infaticato. Zeus è la radice del mare, Zeus è il sole e la luna; Zeus è il re. Zeus dalla fulgente folgore è il dominatore di tutte le cose: infatti, dopo aver nascosto tutti, di nuovo dal cuore sacro li sollevò alla luce piena di gioia, compiendo rovine" (Colli, 1977, p. 195).

La morte generatrice ricompare, nello stesso ambito, a proposito dello smembramento di Dioniso fanciullo da parte dei Titani. In una delle varianti di questo mito, testimoniata da Olimpiodoro (Colli, 1977, p. 287), gli uomini nascono da un miscuglio di sostanza del cadavere dilaniato del Dio e di vapori sprigionati dai corpi dei Titani, carbonizzati dal fulmine di Zeus mentre sono intenti a divorar la loro vittima. Come Henri Jeanmaire ha fatto notare, l'origine parzialmente titanica richiama quella dal sangue di Kingu nel mito cosmogonico dell'*Enūma o elīsh*, su cui ci soffermeremo tra poco (Jeanmaire, 1972, p. 403). E' difficile pronunciarsi sull'antichità di queste narrazioni elleniche, documentate da fonti tarde e frammentarie. La riutilizzazione del tema del macrantropo da parte dello Stoicismo non è determinante, giacché è ipotizzabile una datazione più antica (prescindendo dal tessuto d'ipotesi di cui il Dioniso cretese e miceneo è fatto oggetto, il Colli ha fatto notare (1977, pp. 424 e 405), come l'origine titanica dell'uomo sia già nota a Platone e come il passo citato su Zeus derivi da un testo documentato da un papiro in una tomba della metà del IV secolo a.C.).

Resta il problema se si tratti di un adattamento di idee "persiane" o di un

retaggio mitico risalente ad un passato più remoto, indoeuropeo o vicino-orientale. Per quanto tocca il tema di cui qui ci occupiamo, si può notare come la concezione del Puruṣasūkta risulti essere una particolare espressione di un complesso mitico diffuso nell'area indoiranica, che ha lasciato tracce importanti - e tipologicamente vicine al testo vedico - anche attraverso il filtro severo della religione mazdea. Le propaggini elleniche mostrano, se non altro, la diffusione nell'area mediterranea di tale complesso un millennio dopo l'età delle stele-Puruṣa.

3.1. Ricchiamo a fonti non indoeuropee: il mito di Ti-āmat.

Tra i paralleli suggeriti da Eliade per lo smembramento del Puruṣa, vi è lo smembramento della mostruosa Divinità femminile Ti-ammat (secondo la trascrizione più precisa) nel poema babilonese *Enūma elīsh*, pervenutoci in più redazioni, la più antica delle quali si spinge, nella più favorevole delle ipotesi, all'XI secolo a.C. L'uso rituale del poema nella più importante festività babilonese abbracciante i primi dodici giorni del mese di Nisan - lettura completa nel quarto ed ottavo giorno - (Bottéro, 1961, pp. 135 ss.) mostra che non si tratta di un prodotto collaterale della spiritualità babilonese, ma di una narrazione centralissima. La cura e l'ampio respiro epico che le sue redazioni testimoniano basterebbero da soli a provarlo. Qui interessa prendere in considerazione ciò che avviene dopo l'uccisione di Ti-āmat da parte del Dio Marduk, che l'ha affrontata in un grandioso duello assieme alle schiere di demoni da lei generati:

“Pescia il signore si soffermò a contemplare il cadavere di lei, affinché potesse dividere il mostro e compiere opere piene d'arte. Egli l'aperse come una conchiglia in due parti: metà di lei pose in alto e ne fece soffitto come cielo, mise giù la sbarra e vi pose guardie. Ad esse ingiunse di non permettere alle acque di lei di sfuggire ... Nel ventre di lei egli stabilì lo Zenith, la Luna fece risplendere ...” (Pritchard, 1958, pp. 35 ss.).

Lo stato frammentario del testo ha impedito la conservazione di altri dettagli relativi alla utilizzazione del cadavere immenso, mentre la costruzione di santuari e lo stabilire i pianeti nelle loro orbite è esposto con grande ricchezza di particolari, accompagnati dalla esaltazione di Marduk. Il contesto estende la cosmogonia all'origine dell'uomo: a seguito di una specie di verdetto collettivo degli Dèi, Kingu sposo di Ti-ammat, che aveva detenuto le tavolette del destino e capitanato le schiere di lei, è legato e suppliziato. Dal suo sangue impastato Nudimmud crea l'umanità per servire gli Dèi, conformemente al decreto di Marduk, nuovo detentore delle tavolette in discorso. Mentre il testo non offre parallelismi tipologici importanti alla concezione del Puruṣasūkta, data la diversa trattazione della materia, che sostituisce l'interesse per il Dio smembratore a quello per la Divinità smembrata, esso pone il problema all'origine non indoeuropea del complesso mitico che stiamo esaminando.

Se in futuro una versione sumerica del mito fosse scoperta, tale origine sarebbe certezza. Ma, così come stanno le cose al presente, non sembra che lo stato della documentazione permetta d'asserire tale origine a cuor leggero. Da un lato, lo smembramento del macrantropo rientra, nell'ottica vedica ed

iranica, in un più complesso contesto mitico e rituale, in cui si rinvengono anche speculazioni sullo smembramento cosmogonico di animali sacrificati (il cavallo in India, il toro in Iran); questa ricchezza di addentellati manca nel pur complesso mondo religioso mesopotamico, in cui l'impresa di Marduk brilla per la sua unicità ed appare un momento mitico slegato dal suo sfondo concettuale. Di più, Marduk utilizza per affrontare Ti-āmat un carro da guerra apparentemente ippotrainato, classica arma indoeuropea, introdotta a Babilonia dagli invasori cassiti, adoratori di divinità indoeuropee tra cui Shuriash, omologo al vedico Sūrya, e Buriash, omologo all'ellenico Borea (che gli animale trainati abbiano denti acuminati ed avvelenati non è significativo. Il testo allude alla loro velocità e terribilità in modo che sembra più appropriato a cavalli da guerra che non ad onagri. Anche l'alone di terrore che copre il capo di Marduk, il *Melammu* ben noto nei testi mesopotamici, può essere avvicinato a fotismi analoghi che interessano il capo di eroi indoeuropei in battaglia, classici fra tutti gli esempi della "luce dell'eroe" sul capo del campione irlandese Cúchulainn, accompagnata da un getto verticale di sangue e di magica nebbia, e della colonna di vapori fiammeggianti che Athena fa scaturire dal capo di Achille inerme nel XVIII libro della Iliade. Significativo è il fatto che Elena Cassin, 1968 cit., senta il bisogno di spiegare il fatto che il *Melammu* circonda soltanto il capo di Marduk: "Le melannu ... intéresse uniquement la tête du dieu, dont il est destiné à augmenter la puissance guerrière en lui conférant le rayonnement propre au feu") (p. 28).

Se il poema può essere fatto risalire, come suggerisce Giorgio Castellino (1969, p. 164), alla fine del periodo della loro dominazione, nulla vieta che i cantori di Marduk si appropriino, per celebrare le gesta del loro Dio, di idee e temi introdotti in Mesopotamia dai conquistatori. Anche il nome di Ti-āmat può indurre a riflessioni di questo genere. Se si considera infatti la T-iniziale come derivante dal genere femminile del nome medesimo, allo stesso titolo della -t finale (un fenomeno non ignoto alle lingue semitiche ed apparentate, come prova l'esempio del nome della Dea Tanit, venerata in Libano oltre che nel Mediterraneo occidentale (Moscati, 1977, p. 42), la Divinità oggetto di smembramento diviene il femminile di * I-āma, invero identico al vedico Yama, come abbiamo visto vicino al nostro Ymir ...

3.2. *Richiamo a fonti non indoeuropee: il mito di Pan Gu.*

Sempre richiamato da Eliade è il mito cinese di Pan Gu (nella attuale trascrizione ufficiale; prima P'an - ku). Qui lo smembramento associato alla cosmogonia si ha, caso unico nelle versioni analizzate fino a questo punto, a seguito di un decesso naturale. Pan Gu nasce sotto l'azione di forze naturali, come Ymir:

"Il mondo era caotico come un uovo di gallina e Pan Gu nacque nel suo centro. Pan Gu cominciò a vivere nel mezzo dell'uovo cosmico ... Dopo diciottomila anni gli elementi puri si coagularono e divennero cielo, mentre gli elementi torbidi divennero terra; Pan Gu fu creato a metà tra cielo e terra, e cambiò nove volte in un giorno. Il cielo cresceva ogni giorno dieci piedi più alto, la terra diventava ogni giorno dieci piedi più profonda, e Pan Gu dieci

piedi più alto ... (Wenguang & Zezong, 1978, p. 86). Dopo diciottomila anni, il macrantropo ha raggiunto dimensioni immani. Dopo aver generato l'“imperatore del cielo” ed una fanciulla divina (ma quest'ultimo tratto sembra un'aggiunta posteriore al mito), muore e dal suo corpo nascono i diversi elementi del cosmo. Anthony Christie presenta così la versione più diffusa: *“I punti cardinali e le cinque grandi montagne derivano dal suo corpo, i mari e i fiumi dal sangue e da altri fluidi, il suolo dalla carne. Il vento e le nuvole erano il suo respiro; il tuono e il fulmine la sua voce; l'occhio sinistro, il sole; il destro, la luna; i capelli, le stelle; le sopracciglia, i pianeti. I denti e le ossa si trasformarono in metalli e pietre, il seme in perle e il midollo spinale in giada, il sudore in pioggia. E le pulci diedero origine alla razza umana”* (Cavendish, 1980, p. 59).

Sembra che, a partire dalla sua prima presentazione (in Xu Zheng all'epoca degli “Stati combattenti”) il mito abbia raggiunto via via una crescente popolarità e diffusione nelle diverse regioni della Cina, specie grazie ai Taoisti, che vedevano in Pan Gu una personificazione del principio cosmico *yang* ed un antecedente dell'Imperatore Giallo. Prescindendo dagli sviluppi ulteriori, ci troviamo qui di fronte ad una apparizione del nostro complesso mitico relativamente tarda e possibilmente dovuta ad influenze indoeuropee. L'uovo da cui nasce il macrantropo è presente anche come forma di *Vāyu* nella versione iranica che si è citata, e dall'uovo cosmico nasce la figura divina del manifestatore del mondo tanto nei *Veda* e nella posteriore mitologia puranica, quanto nell'orfismo; si tratta, tuttavia, di una nozione tanto diffusa nelle cosmogonie della maggior parte delle culture, da non poter essere considerata indizio di una dipendenza del mito cinese da fonti indoeuropee.

Tuttavia, la corrispondenza tipologica è troppo netta per non porre il problema. Il progressivo espandersi di Pan Gu e dell'universo che lo contiene, richiama tanto la dilatazione per tre volte della terra operata da Yima nel mito iranico, quanto l'estendersi del Puruṣa al di là dei confini dell'universo che siamo venuti mostrando. Quest'ultima concezione ha una quantità di paralleli vedici, cominciando dai tre passi di Viṣṇu che misurano i mondi. Nelle versioni di età post-vedica, che sviluppano idee già presenti nei Brāhmaṇa, questi tre passi s'accompagnano ad un'espansione dallo stato di nano a quello di gigante smisurato e ciò appare tanto più significativo, quando si ricordi che Viṣṇu è identificato assai per tempo al Puruṣa. Il numero simbolico di diciottomila anni (talora ridotti a diciotto) immette nel mito una simbologia comune in India, dove 18, 108, 1008 ecc. sono valori numerici auspiciosi dato che la cifra 1 corrisponde al valore fonetico “ja” e quella 8 al valore fonetico “ya” (gli zeri non contano; si ricorderà che lo zero è invenzione indiana, sulla cui data vi sono non piccole incertezze), formanti assieme la parola “jaya”, “vinci” o “vittoria”. Occorrerebbe un riscontro minuto delle varianti del mito nelle fonti cinesi e dei suoi addentellati e paralleli nelle prospettive cosmologiche e nei riti per verificare definitivamente l'estraneità o meno di esso alla cultura che l'ha adottato; mi limiterò a suggerire l'ipotesi di una immissione - certo vitale e destinata ad interessanti sviluppi - di idee indiane o, meno verosimilmente, iraniche veicolate attraverso l'Asia centrale, forse in parte attraverso monaci buddhisti. Il Puruṣasūkta era, in effetti, sfruttato dalla propa-

ganda buddhistica e jainistica avversa alle caste, argomentando che l'origine a partire da un antenato comune dei quattro ceti sociali impediva di considerarli in una prospettiva di diseguaglianza.

Entrambe le presentazioni in culture non indoeuropee del mito mostrano, in conclusione, la possibilità di una derivazione storica da matrici direttamente o indirettamente connesse a culture indoeuropee. Ciò rafforza l'ipotesi-guida da cui sono partito e le aggiunge verosimiglianza.

Il confronto con i dati disponibili nei diversi testi che si sono presi qui brevemente in considerazione mostra la plausibilità intrinseca dell'ipotesi-guida, che non risulta falsificabile da nessuno di essi. Se la datazione delle stèle-Puruṣa è compatibile con l'ipotesi in discorso, non si vede in base a quali argomenti essa dovrebbe, a questo punto, esser rifiutata. L'arricchimento che ne viene tanto al quadro della cultura che ha prodotto le stèle, quanto a quello degli studi indoeuropei è indubbio: le stèle mostrano, infatti, che la concezione del Puruṣa, lungi dall'essere introdotta di recente nei materiali vedici come taluno ha ipotizzato, deriva da una visione indubbiamente antecedente all'arrivo in India delle popolazioni degli *Arya*. Anche la tesi di una tardiva influenza orientale sulle forme a noi pervenute della mitologia norrena ne viene in qualche modo scalfita, per coloro che tendono ad accettarla.

Nota: Per un'aggiornata bibliografia sul Puruṣasūkta, cfr. Wendy Doniger O'Flaherty, *The Rig Veda, An Anthology*, Harmondsworth, New York, Ringwood, Victoria-Markham-Auckland, 1981, pp.315 ss.

Résumé: L'Auteur propose une possible lecture de quelques caractéristiques des statues-stèles de Valcamonica et Valtellina, à la lumière de l'hypothèse de Anati concernant les origines Indo-Européennes de ces monuments. Les stèles considérées, représentent une image aux traits cosmiques et humains, composant un corps gigantesque, d'une ressemblance humaine dans sa structure générale. Cela suggère une analogie avec le Puruṣa Vedic, avec ses rituels et implications sociales.

L'analyse de la pertinence de telles hypothèses est suivie par des considérations concernant d'autres figures gigantesques antropomorphes avec une connexion cosmogénétique, tout d'abord dans les cultures Indo-Européennes (Yimir et la divinité Iranienne Vayu avec une possible contrepartie Hellénique), puis, dans d'autres cultures (Ti-amat et Pan Gu). Il est suggéré que les exemples les plus récentes sont dérivations d'influence Indo-Européenne. La désignation "Stelae-Puruṣa" où "Puruṣa-stelae" pour les stèles de Valcamonica et Valtellina est proposée d'après les résultats de cette analyse, pourvu que les problèmes chronologique soulevés dans l'hypothèse de Anati trouvent une solution satisfaisante dans le cadre des traditions Indo-Européennes.

Summary: The Author deals with the possible reading of some perspicuous features to be found in menhir-stelae from Valcamonica and Valtellina in the light of Anati's hypothesis of their Indo-european origin. The stelae selected for such purpose represent a figure with cosmic and human details composing a gigantic body, man-like in general structure. It is suggested a comparison with Vedic ideas about the Puruṣa and their ritual and social implication. The analysis of the relevance of such ideas is followed by a sepa-

rate consideration dealing with other macranthropic figures connected with cosmogenesis, first in Indo-european cultures (namely, Yimir, and the Iranian God Vayu with a possible Hellenic counterpart), then outside (namely Ti-amat and Pan Gu). It is suggested that the latter examples can be considered as deriving from the influence of Indo-european ideas instead of postulating a contrariwise derivation, with some arguments. The designation "stelae-Purusa" or "Purusa-stelae" is proposed on account of the results of the concise analysis of the aforementioned materials, provided that the chronological problems in Anati's hypothesis can be solved to the satisfaction of Indo-european scholars.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ANATI E.
1968 - *Arte preistorica in Valtellina*, Archivi, Vol. 1, Capo di Ponte (Edizioni del Centro).
- 1977 - Origine e significato storico-religioso delle statue-stele, *BCSP*, Vol. 16, pp. 45-56.
- 1981 - *Le statue-stele della Lunigiana*, Milano (Jaca Book).
- BOTTERO J.
1961 - *La religione babilonese*, Firenze (Sansoni).
- BIARDEAU M. & C. MALAMOUD
1976 - *Le sacrifices dans l'Inde ancienne*, Paris (Presses Universitaires de France).
- BRANSTON B.
1962 - *Gli dei del Nord*, Milano (Il Saggiatore).
- CASSIN E.
1968 - *Le splendeur divine. Introduction à l'étude de la mentalité mésopotamienne*, Paris (Mouton & Co.).
- CASTELLINO G.
1969 - Letterature cuneiformi e cristiane orientali, *Storia delle letterature d'Oriente*, Vol. 1, pp. 93-469, Milano (Francesco Vallardi).
- CAVENDISH R.
1980 - *Mitologia e religioni*, Novara (Istituto Geografico De Agostini).
- COLLI G.
1977 - *La sapienza greca*, Vol. 1, Milano (Adelphi).
- DELFINI G.
1975 - *Edda*, Milano (Adelphi).
- DELLA CASA G.
1962 - *Il giainismo*, Torino (Boringhieri).
- ELIADE M.
1976 - *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Vol. 1, Paris (Payot).
- GONDA J.
1960 - *Die Religionen Indiens*, Vol. 1, Stuttgart (W. Kohlhammer).
- JEANMAIRE J.
1972 - *Dioniso, religione e culture in Grecia*, Torino (Einaudi).
- MOSCATI S.
1977 - *I Cartaginesi in Italia*, Milano (Arnoldo Mondadori).
- PETTAZZONI R.
1955 - *L'onniscienza di Dio*, Torino (Einaudi).
- PIANTELLI M.
1980 - *Içwaragita o "Poema del Signore"*, Parma (Battei).
- PRITCHARD J.B.
1958 - *The Ancient Near East. An Anthology of Texts and Pictures*, Princeton-London (Oxford). Traduzione inglese di E.A. Speiser.
- RAWSON P.
1973 - *Tantra. The Indian Cult of Ecstasy*, traduzione francese di Jean Brèthes, London (Thames and Hudson).
- WENGUANG Z. & X. ZE ZONG
1978 - *Zhonggue Lisbi Shang De Yuzhou Lilun* (Le cosmologie cinesi), Roma (Astrolabio).
- WIDENGREN G.
1968 - *Les religions de l'Iran*, Paris (Payot).
1964 - *Il Manicheismo*, Milano (Il Saggiatore).