



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI PADOVA

Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Scienze Storiche, Geografiche e dell'Antichità

Corso di Laurea in Storia

Titolo tesi:

Un'indagine sulle origini dei miti delle acque

Relatore

Chiar.mo Prof. Fabrizio Ferrari

Laureanda

Ombretta Gemma Del Vaglio

Matricola: 2038841

ANNO ACCADEMICO 2023/2024



## Indice

Introduzione

- 1- Esplorazione della definizione e delle caratteristiche della mitologia
  - La diffusione dei miti
- 2- Le acque nella mitologia indo-europea
  - Perkunas
  - Fiorgynn
  - Perún
  - Parjanya, Indra
- 3- Il mito del *samudra manthana* e il Kumbha Melā
  - Il mito del *samudra manthana*
  - Origini
  - Kumbha Melā

Conclusione

## Introduzione

La presente tesi si propone di esplorare le origini delle mitologie legate alle acque, indagando le radici culturali e storiche che le hanno plasmate nel corso dei millenni. Attraverso un'analisi approfondita di diverse tradizioni mitologiche provenienti dalle culture indoeuropee, ci immergeremo nelle narrazioni che hanno plasmato la percezione umana del mondo e della realtà attraverso il mitologema <acqua>. Sarà nostra premura comprendere come e perché queste mitologie si siano sviluppate nei modi a noi noti, esaminando le connessioni tra le diverse manifestazioni mitiche e le condizioni sociali e storiche entro le quali si sono sviluppate. Attraversando le epoche dalle antiche civiltà fino alle culture contemporanee, questa ricerca si concentra sulle storie mitologiche del mondo indoeuropeo legate al tema delle acque. Esplorerà le trame intrecciate di queste narrazioni, evidenziando le radici condivise che collegano le diverse mitologie in un intricato mosaico di credenze umane legate all'acqua.

La mitologia, intesa come sistema narrativo che spiega l'origine del cosmo, delle divinità e degli esseri umani, è uno strumento fondamentale per la comprensione del mondo nelle diverse culture. La ricerca esplora le mitologie indoeuropee con un focus particolare sulle rappresentazioni legate alle acque, analizzando le radici culturali e storiche che hanno plasmato queste narrazioni mitiche. Attraverso un'analisi approfondita, si cercherà di evidenziare le connessioni sottili e le influenze reciproche che hanno contribuito a creare il ricco panorama mitologico associato alle acque in diverse civiltà.

Il primo capitolo fornirà una base concettuale solida, definendo il termine "mitologia" e delineandone le caratteristiche chiave. Questo permetterà di stabilire un terreno comune per l'analisi dettagliata dei miti legati all'acqua.

L'acqua ha sempre rivestito un ruolo centrale nelle mitologie di tutto il mondo, dalle antiche civiltà ai giorni nostri. La sua presenza è intrinsecamente legata alla vita stessa e, di conseguenza, i miti su di essa riflettono le profonde connessioni tra gli esseri umani e il loro ambiente. In questa introduzione, esploreremo l'importanza e la diffusione dei miti legati all'acqua in alcune selezionate tradizioni, evidenziando l'interesse accademico nell'analizzare le radici e l'evoluzione di tali narrazioni nonché il significato culturale e simbolico che esse rivestono.

I miti non sono semplici racconti fantastici, ma veicoli di significati profondi e complessi che riflettono le credenze, i valori e le esperienze delle comunità che li hanno generati. Essi offrono una lente attraverso la quale esplorare le relazioni tra gli esseri umani e il loro ambiente naturale, nonché le dinamiche sociali e culturali che ne derivano.

La diffusione universale di questa tipologia di mito riflette l'importanza dell'acqua come elemento fondamentale della vita e della spiritualità umana. Ogni cultura ha sviluppato i propri miti e leggende legati all'acqua, adattandoli alle proprie esperienze, credenze e contesti ambientali.

L'analisi dei miti delle acque riveste un ruolo significativo nell'ambito accademico poiché permette di comprendere meglio le radici culturali e simboliche delle società umane. Studiare l'evoluzione di questi miti nel corso del tempo fornisce preziose informazioni sulla trasformazione delle credenze e delle pratiche rituali legate all'acqua, nonché sulle interazioni culturali tra diverse comunità.

In questa tesi, ci proponiamo di esplorare le origini e l'evoluzione dei miti delle acque, analizzando le loro radici storiche, simboliche e culturali. Attraverso l'analisi comparativa di mitologie provenienti da diverse tradizioni culturali, cercheremo di individuare i temi comuni, le varianti regionali e le influenze reciproche che hanno plasmato queste narrazioni nel corso dei secoli. Inoltre, cercheremo di comprendere il significato attuale dei miti delle acque nella società contemporanea e il loro impatto su questioni ambientali, culturali e sociali.

## Capitolo 1

### Esplorazione della definizione e delle caratteristiche della mitologia

La mitologia, come sistema narrativo, svolge un ruolo cruciale nella comprensione del mondo e nell'interpretazione delle origini cosmiche, delle divinità e degli esseri umani nelle diverse culture. La mitologia può essere definita come un insieme di racconti tradizionali che narrano le origini del cosmo, delle divinità e dell'umanità attraverso spiegazioni simboliche e metaforiche di fenomeni naturali, eventi storici e aspetti della condizione umana.

I miti presentano diverse caratteristiche comuni che li distinguono come un genere narrativo:

1. **Spiegazione dell'origine:** le mitologie forniscono racconti che spiegano l'origine del mondo, della vita e delle divinità. Queste narrazioni offrono interpretazioni simboliche e allegoriche delle forze primordiali che hanno plasmato l'universo.
2. **Presenza di divinità:** le mitologie sono ricche di divinità che svolgono ruoli chiave nei racconti. Questi personaggi rappresentano le forze cosmiche, le virtù umane e gli archetipi psicologici che costellano il panorama mitologico.
3. **Trasmissione orale e scritta:** le mitologie sono state tramandate attraverso la tradizione orale e, successivamente, attraverso testi scritti. Questa trasmissione ha consentito alle narrazioni mitologiche di adattarsi ed evolversi nel tempo, mantenendo al contempo la loro rilevanza culturale e simbolica.
4. **Significato simbolico e universale:** le mitologie offrono significati simbolici e universali che vanno oltre il semplice racconto letterale. Esse esplorano temi universali come l'amore, la morte, la creazione e la distruzione, offrendo approfondimenti sulla natura umana e sull'esperienza esistenziale.

Questo termine potrebbe essere utilizzato per descrivere narrazioni, idee o figure che sono diventate simboliche e culturalmente significative nel corso di diversi secoli, influenzando la comprensione collettiva di una comunità o di una società. In alcuni casi, il "mito secolare" potrebbe essere associato a concetti, eventi storici o figure leggendarie che hanno assunto una dimensione simbolica e sono diventati parte del patrimonio culturale di una civiltà nel corso del tempo.

Tuttavia, a differenza di tali percezioni comuni, i miti, non sono intrinsecamente non scientifici, fantasiosi o intenzionalmente fuorvianti. Non si adattano al modello di semplici "fiabe" o narrazioni

intenzionalmente fabbricate su vari aspetti della vita umana e della natura. Invece, i miti trattano domande profonde riguardanti l'origine, la natura e il destino ultimo del mondo e dei suoi abitanti.

I miti fanno parte del più ampio campo del pensiero religioso, caratterizzato dal simbolismo. Questa prospettiva è stata sottolineata in modo coerente negli ultimi decenni. Mircea Eliade descrive l'essere umano come *homo symbolicus*, sottolineando la nostra natura di esseri che utilizzano simboli per dare significato alla nostra esistenza.<sup>1</sup> In questa luce, i miti non sono semplicemente racconti fantasiosi, ma narrazioni intricate intrise di significato simbolico, che affrontano aspetti fondamentali dell'esperienza e dell'esistenza umana.

Una definizione completa, seguendo in gran parte quella recente di W. van Binsbergen<sup>2</sup>, definirebbe il mito come una narrazione che:

- viene raccontata o recitata in determinate occasioni speciali
- è standardizzata (in qualche misura)
- è di proprietà e gestita collettivamente (spesso da specialisti)
- è considerata dai suoi proprietari di grande e duratura importanza
- contiene e mette in luce immagini del mondo (una cosmologia), della società passata e presente (una storia e una sociologia) e della condizione umana (un'antropologia) eminentemente costitutive della vita della società in cui quella narrazione circola, o almeno dove circolava originariamente se questo aspetto costitutivo è consapevolmente realizzato dai proprietari, può essere invocato (etologicamente) per spiegare e giustificare le condizioni attuali, è quindi un potente strumento per creare significato collettivamente sostenuto e verità collettivamente riconosciute.

Un termine correlato, coniato da Lévi-Strauss, è quello di "mitema"<sup>3</sup>. Si riferisce ai diversi elementi e unità più piccole che compongono un mito. Per prendere un esempio noto, il mito della creazione degli esseri umani nella Bibbia include i mitemi dell'origine umana dall'argilla, l'inserimento del respiro o dello spirito, la creazione della prima donna dalla costola dell'uomo, la mancanza iniziale di vergogna sessuale, il loro errore primordiale o peccato, e così via.

I miti sono stati studiati per molto tempo, infatti fin dall'antichità, e in modo comparativo da almeno 200 anni. Chiunque rimane colpito dal fatto che molti miti delle origini sono molto simili tra loro, anche quando si trovano in parti distanti del globo e spesso separate da lunghi periodi di tempo. Si nota la

---

<sup>1</sup> Eliade 1962: 292: "L'homme étant un *homo symbolicus*, et toutes ses activités impliquant le symbolisme, tous les faits religieux ont nécessairement un caractère symbolique."

<sup>2</sup> Van Binsbergen 2003. Cfr. Doty 2000: 11.

<sup>3</sup> "Non esiste la mitologia; esistono soltanto mitemi". Claude Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, 1958

costante ricorrenza di temi molto simili nel patrimonio religioso e spirituale di varie popolazioni in tutto il mondo. Nei miti tradizionali delle origini polinesiane, ad esempio, sentiamo parlare di un inizio del mondo molto simile a quello dei Maya medievali e degli islandesi, degli antichi romani e greci, degli indiani dell'Età del bronzo, dei mesopotamici, degli egizi e dei cinesi. Per citare solo tre casi:

1. Quando in alto il cielo non aveva ancora un nome,  
la ferma terra sotto non era stata chiamata per nome,  
nulla tranne il primordiale Apsu, loro genitore,  
(e) Mummu-Tiamat, colei che li ha generati tutti,  
le loro acque si mescolavano come un unico corpo; ...  
Allora furono formati gli dèi. (*Enuma Elish*, Mesopotamia, inizio del secondo millennio a.C.)
2. Non c'era né "essere" [*sat*] né "non essere" [*asat*] allora, né spazio intermedio, né cielo oltre. Cosa girava? Dove? Con quale protezione? C'era acqua? —Solo un abisso profondo... Le tenebre erano nascoste dalle tenebre, all'inizio. Un oceano salato senza caratteristiche era tutto questo (universo). Un germe, coperto dal vuoto, nacque per il potere del calore come l'Uno. (*Rgveda* 10.129, India, circa 1000 a.C.)
3. Prima che ci fosse qualsiasi luce c'era solo l'oscurità, tutto era notte. Prima che ci fosse anche l'oscurità non c'era nulla... Si dice nel *karakia*, all'inizio del tempo c'era il Kore, il Nulla. Poi c'era Te Po, la Notte, che era immensamente lunga e immensamente buia... La prima luce che esisteva non era altro che il brillare di un verme, e quando furono fatti sole e luna non c'erano occhi, non c'era nessuno a vederli, nemmeno i kaitiaki. L'inizio fu fatto dal nulla. (Nuova Zelanda, Maori, contemporaneo)

I tre miti selezionati qui hanno molto in comune: racconti dell'origine dell'universo e del mondo, l'idea di caos primordiale, tenebre e grandi acque, e l'assenza iniziale di cielo e terra (e anche il potere della parola pronunciata nel dare nomi a parti dell'universo). Questi miti sono intesi come racconti molto rispettati, non secolari, che trattano questioni sull'origine, la natura e il destino ultimo del mondo e dei suoi esseri umani, compresi quelli delle loro società, rituali e festività.

Come potrebbero persone dall'Islanda alla Polinesia e al Messico concordare su così tanti punti, non essendo in contatto diretto e separati da decine di migliaia di miglia e da circa 5.000 anni nel tempo? Le risposte standard fornite durante il XX secolo erano o quella di una diffusione mondiale da un antico centro culturale come l'Egitto o quella delle caratteristiche innate universali della psiche umana, come gli archetipi che creano miti simili in qualsiasi momento e ovunque.

L'approccio proposto qui cerca quindi un'origine comune di una serie di racconti mitologici, proprio come fanno abitualmente botanici, zoologi, paleontologi, genetisti, linguisti e filologi con i loro dati.

La ricerca delle origini degli individui e delle loro famiglie, per le fasi iniziali di una certa popolazione, così come per l'origine (comune) di tutti gli esseri umani, è qualcosa di praticamente universale, è una componente fondamentale dell'esperienza umana, che contribuisce alla costruzione dell'identità individuale e collettiva, alla comprensione della storia e alla ricerca scientifica. Risposte definitive sono fornite dai numerosi miti in tutto il mondo che trattano l'eterna domanda dell'umanità: "chi sono io, da dove vengo, perché sono qui e dove vado?" I tre miti della creazione citati brevemente sopra provengono dall'Antico Vicino Oriente, dal Sud Asia e dalla Polinesia. Tentano di rispondere alle domande perpetue sulle origini. I miti moderni (e le religioni) continuano a cercare di fare lo stesso, ognuno a modo suo, ad esempio nelle storie di fantascienza attualmente popolari. All'epoca in Mesopotamia, così come nell'attualità, la rilevanza in molte religioni e nelle scienze di queste domande e risposte punta nettamente all'importanza che attribuiamo alle origini.

Similitudini come quelle sopra citate appaiono anche in una moltitudine di miti. Questi includono racconti sulle quattro generazioni successive (o "età") di divinità, su un'età di mostri ed eroi semidivini, sull'emergere degli esseri umani, persino sulle origini di certe stirpi (nobili) e su molti aspetti delle culture locali. Spesso concludono con una violenta fine del nostro mondo attuale, talvolta con la speranza che un nuovo mondo emerga dalla catastrofe. In ultima analisi, l'universo è visto come un corpo vivente, in analogia a quello umano: nasce da un incesto primordiale, cresce, si sviluppa, raggiunge la maturità e deve subire una rottura finale e la morte. Mitologie come quelle mesopotamiche, vediche, cinesi, polinesiane e maya condividono molti contenuti simili. Sono anche organizzate allo stesso modo, o in modo molto simile. In altre parole, condividono una trama comune.

La trama comune così riconosciuta può essere rintracciata nella maggior parte delle mitologie dell'Eurasia, del Nord Africa, della Polinesia e delle Americhe. Un confronto attento ci consente di ricostruire una coerente mitologia primitiva che chiameremo "Laurasiana"<sup>4</sup>, dal termine geologico ben consolidato derivato da Laurentia in Canada e dalle regioni più settentrionali dell'originario supercontinente di Pan-Gaia di epoche molto precedenti all'emergere degli esseri umani. Le mitologie degli aborigeni australiani e dei Papuani, così come quelle della maggior parte dell'Africa subsahariana, rappresentano tipi distinti molto diversi da quello Laurasiano. Mitologie di Gondwana, usando nuovamente un termine geologico che indica le parti meridionali dell'originario supercontinente che

---

<sup>4</sup> Witzel, Michael. *The Origins of the World's Mythologies*. New York: Oxford University Press, 2012

esisteva molto prima dell'emergere degli esseri umani. È significativo che certi motivi siano assenti nella "zona tropicale" di Gondwana, dal momento che esse si limitano alla descrizione dell'emergere degli esseri umani e della loro cultura in un mondo preesistente. L'isolamento geografico di alcune mitologie di Gondwana contribuisce a stabilire in modo sicuro e a datare questi vari tipi, specialmente quelli dell'Australia e delle isole Andamane e Tasmania, così come delle alte terre della Nuova Guinea.

Michael Witzel inizia a sviluppare il modello di mitologia comparata laurasiana nel 1990, basandolo su confronti diretti di testi e rituali provenienti da diverse parti del mondo, inclusi Giappone, Islanda ed Egitto. Questo approccio differisce dalla metodologia di studiosi come Eliade e si basa su confronti filologici di testi e rituali piuttosto che su teorie astratte. L'autore nota che, sebbene inizialmente possa essere stato influenzato dalla narrazione indiana delle Quattro Ere e da una trama che va dalla creazione del mondo alla sua distruzione, il valore euristico di questo background svanisce quando scopre modelli simili altrove.

Il termine "laurasiano" si riferisce a Laurasia, un antico supercontinente che includeva le terre emerse dell'emisfero settentrionale della Terra durante il Mesozoico. Nel contesto della mitologia, Michael Witzel propone un modello che cerca di identificare e collegare motivi mitologici comuni tra diverse culture e regioni, in particolare nell'emisfero settentrionale. L'idea dietro il modello laurasiano di mitologia è quella di cercare similitudini e corrispondenze nei miti e nei riti di culture distanti geograficamente che fanno parte della stessa regione continentale dell'emisfero settentrionale. L'autore sembra cercare di identificare tratti comuni nelle tradizioni mitologiche di popoli che occupano regioni come Giappone, Islanda, India e altre parti dell'Asia e dell'Europa settentrionale. Per esempio, Witzel menziona connessioni tra il mito giapponese della liberazione del sole (Amaterasu) e miti indiani più antichi, insinuando una possibile origine comune o influenza tra queste tradizioni.

È importante notare che il modello laurasiano è una proposta dell'autore e deve essere considerato come parte del suo lavoro specifico. La validità e la portata di questa proposta richiedono un esame critico e un'analisi dettagliata da parte degli studiosi nel campo della mitologia comparativa e delle discipline correlate.

Esistono somiglianze ben note tra singoli miti appartenenti a varie tradizioni in tutto il mondo. Tuttavia, una volta che le mitologie complete vengono confrontate attraverso spazio e tempo, ciò porta presto alla scoperta di una struttura sottostante, quella di una trama narrativa, che si estende dalla creazione del mondo alla sua distruzione. Questo sistema narrativo, tuttavia, non si trova a livello globale. È certamente diffuso ma non universale: le mitologie degli Aborigeni dell'Australia, dei Melanesiani della

Nuova Guinea e delle isole limitrofe, e la maggior parte delle popolazioni dell’Africa subsahariana ne sono prive.

È entusiasmante osservare come il sistema laurasiano può essere rintracciato passo dopo passo fino al Paleolitico superiore, circa 40.000 anni fa, quando ne compaiono gli aspetti nelle pitture rupestri. Al contrario, lo schema Gondwana deve essere stato quello dei nostri antenati africani: un piccolo gruppo di loro si avventurò “fuori dall’Africa” circa 65.000 anni fa e seguì, con un “treno veloce”, la costa dell’Oceano Indiano passando per l’Arabia, l’India e Sunda Land fino all’Australia. Diventarono gli antenati di tutte le persone non africane. Un sottoinsieme di loro sviluppò il sistema mitologico laurasiano che divenne sempre più dominante dopo gli ultimi due periodi glaciali, circa 50.000 e 20.000 anni fa.

Il confronto di entrambi i sistemi porta alla scoperta di certe somiglianze che indicano come il sistema laurasiano si sia sviluppato a partire dal precedente sistema Gondwana. Ancora più sorprendentemente, questa stretta comparazione ci consente anche di delineare alcuni tratti di una forma ancora più antica di mitologia, quella che gli esseri umani avevano al tempo della cosiddetta “Eva africana” dei genetisti, circa 130.000 anni fa.”

Gli esseri umani primitivi si sono confrontati con le stesse domande con cui lottiamo ancora oggi: perché siamo qui, da dove veniamo e dove andiamo? È commovente vedere come millennio dopo millennio, gli esseri umani abbiano cercato di rispondere a queste domande fundamentalmente umane. Lo hanno fatto seguendo le vie di Laurasia e Gondwana, che siano le vie della mitologia tradizionale locale o i sentieri delle attuali principali religioni mondiali, tutte basate sul mito di Laurasia.

Nel progetto di mitologia comparata di Witzel, è richiesta la cooperazione non solo da parte di filologi e linguisti, ma anche da parte di archeologi, geologi, paleo-botanici e zoologi e genetisti. I recenti progressi in questi campi, soprattutto nell’ambito della genetica, ci consentono di registrare sviluppi paralleli in questi campi e di trarre conclusioni sullo sviluppo storico della mitologia. Per potenziare tale cooperazione accademica, si sono organizzate tavole rotonde a Harvard e altrove per quasi un decennio, hanno gestito un progetto pilota triennale sulla mitologia (Harvard Asia Center), e fondato l’Associazione Internazionale di Mitologia Comparata.

Secondo Lincoln Bruce<sup>5</sup> questo metodo non è storico in senso convenzionale, Witzel propone un metodo che guarda alle radici più antiche e profonde dei miti umani, cercando di collocarli in un contesto temporale che abbraccia un arco di tempo estremamente lungo. Questo approccio non si concentra tanto

---

<sup>5</sup> Lincoln, Bruce. «Review of: E.J. Michael Witzel, *The Origins of the World’s Mythologies*». *Asian Ethnology* 74, fasc. 2 (2015): 443-49

sulle specifiche circostanze storiche e culturali in cui sono emersi i singoli miti, ma cerca piuttosto di tracciare le linee evolutive di tali miti nel corso di un arco temporale molto vasto. Nella sua recensione all'opera di Witzel, dice che quest'ultimo, basandosi sulle sue esperienze personali e sulle sue osservazioni, ha iniziato a esaminare le somiglianze nei miti di diverse culture, in particolare dell'India e del Giappone. Dopo aver escluso spiegazioni basate sulla diffusione culturale o su strutture mentali universali, ha ipotizzato che queste somiglianze potessero essere il risultato di un'origine comune, collegando le tradizioni mitologiche di queste due culture lontane. A questo scopo, si è impegnato in vent'anni di studio, non solo sulle mitologie del mondo, ma anche in linguistica, archeologia, genetica, arte rupestre, paleogeologia, paleogeografia e altri campi che indagano la profonda preistoria della specie umana. Nonostante questi sforzi ammirevoli, la conoscenza di Witzel dei dati al di là dell'India (e in misura minore, del Giappone) rimane comprensibilmente lacunosa, poiché padroneggiare i materiali, le lingue e le culture richieste richiederebbe più di una vita. Inevitabilmente, chiunque tenti di lavorare su una scala così ampia si affida a fonti secondarie, tra cui si deve quindi scegliere saggiamente. Non è possibile esaminare tutti i miti del mondo, poiché molti di essi non sono stati mai registrati. Possiamo al massimo analizzare quelli che sono stati pubblicati, ma dobbiamo anche interrogarci su come sono stati raccolti, organizzati e trascritti. In certi casi, la trasformazione in testo avveniva in un periodo in cui l'alfabetizzazione era ancora limitata e veniva compiuta dagli intellettuali, che sceglievano tra le varie narrazioni orali disponibili e le univano in una narrazione più ampia e completa, spesso utilizzando la creazione come inizio e l'apocalisse come conclusione. Questi processi sono stati osservati fino al XIX secolo. L'idea di una "trama della storia" che Witzel associa a "Laurasia" non è presente nella maggior parte dei miti raccontati in tutto il mondo. Piuttosto, si tratta del risultato di un processo in cui un piccolo gruppo di autori trasformava alcune narrazioni in opere canoniche.

Frederick M. Smith, invece, pensa che con questo libro, Witzel, ridefinisca cosa significa impegnarsi nell'antichità<sup>6</sup>. Witzel utilizza il suo metodo collaudato di ricostruzione storica delle lingue e dei dialetti per recuperare la preistoria e la stratigrafia della mitologia, portando le origini delle mitologie del mondo a date di transizione di circa 65.000 anni fa (l'inizio dell'esodo di *Homo sapiens sapiens* dall'Africa), 40.000 anni fa (l'esplosione dell'arte rupestre e l'inizio della mitologia laurasiana), e 20.000 anni fa (la migrazione degli esseri umani nelle Americhe). Questa mitologia, egli sostiene, contiene la maggior parte delle idee e

---

<sup>6</sup> Smith, F. (2013). The Paleolithic Turn: Michael Witzel's Theory of Laurasian Mythology. *Religious Studies Review*, 39(3), 133–142.

dei temi chiave che hanno penetrato nella maggior parte delle mitologie del mondo e, quindi, nella maggior parte dei modi di pensare fondamentali del mondo.

Witzel inizia revisionando i campi di studio del mito e del metodo comparativo, e delineando il proprio metodo, prestando attenzione consapevole alla sua validità scientifica e alla sua applicazione. Invocando lo spirito scientifico, afferma ripetutamente di essere disposto a scartare la sua teoria se può essere dimostrata errata e ricorre a controllo incrociato che ne limitano l'ambito. Prima dimostra che le teorie del mito degli ultimi cento e mezzo anni sono state carenti, erroneamente evoluzionistiche, motivate da teorie politiche o sociologiche alla moda, o basate su assunzioni e teorie psicologiche che sono meglio spiegate attraverso sofisticati metodi storici.

È consapevole dei rischi legati alla costruzione di teorie basate su presupposti fragili e si affida a verifiche incrociate all'interno del campo della mitologia, focalizzandosi soprattutto sul confronto con le mitologie locali e, in particolare, quella di Gondwana. Per sostenere la sua audace tesi, egli raccoglie prove provenienti da discipline diverse come archeologia, linguistica e genetica delle popolazioni. Pur riconoscendo che molte delle sue ipotesi siano ancora basate più su suggestioni che su conferme empiriche, rimane ottimista riguardo alla possibilità che la scienza confermi le sue intuizioni in futuro.

L'approccio multidisciplinare di Witzel e l'utilizzo di scienze correlate ampliano significativamente la nostra comprensione delle influenze culturali e mitologiche, suggerendo una datazione molto più antica per la diffusione di concetti e temi mitologici condivisi. Questo confronto critico con le prospettive tradizionali evidenzia come la ricerca di Witzel sfidi i paradigmi accademici consolidati, spingendo verso una visione più inclusiva e integrata della mitologia comparata.

Entrambe le recensioni forniscono un'analisi critica dei principali argomenti e metodi presentati da Witzel nel suo lavoro. Lincoln Bruce potrebbe aver focalizzato la sua recensione sull'approccio di Witzel all'analisi del mito indoeuropeo e sulle sue argomentazioni riguardo alla mitologia comparata. Potrebbe aver evidenziato eventuali punti deboli o lacune nell'argomentazione di Witzel, confrontandoli con le teorie esistenti o con le sue stesse interpretazioni della mitologia indoeuropea. D'altra parte, F. Smith potrebbe aver esaminato più da vicino l'interdisciplinarietà dell'approccio di Witzel, concentrandosi sul modo in cui Witzel integra discipline diverse come linguistica, archeologia, genetica, etc., nella sua analisi della mitologia mondiale. Smith potrebbe aver valutato la coerenza e la validità di questa metodologia interdisciplinare, identificando eventuali punti di forza e debolezza nel modo in cui Witzel applica tali approcci.

In generale, queste recensioni forniscono una panoramica critica dell'opera di Witzel, evidenziando i suoi contributi alla comprensione della mitologia mondiale, nonché le sue possibili limitazioni o aree in cui potrebbe migliorare o rivedere il suo lavoro.

### *La diffusione dei miti*

La diffusione implica che le somiglianze tra miti ampiamente distribuiti sono dovute a una dispersione graduale di singoli motivi da un certo centro geografico. Alcuni mitologi, come Wilhelm Schmidt, hanno sostenuto teorie di diffusione per spiegare le similitudini tra i miti, ma tali ipotesi sono state criticate e contestate.

Storicamente, casi ben documentati di diffusione sono quelli delle mitologie giudeo-cristiano-islamica e buddista, che hanno attraversato vaste parti del globo, molto prima dell'era delle "scoperte" europee e dell'espansione mondiale che, a partire dal 1500 d.C., ha disturbato o distrutto molte comunità locali e le loro mitologie. Un caso recente è quello dei *cargo cult* della Nuova Guinea, che ebbe origine durante la Seconda Guerra Mondiale quando gli americani atterrarono i loro aerei su piccole piste nell'entroterra della Nuova Guinea e furono considerati messaggeri e portatori di merci degli dèi. Questa nuova religione e mitologia sono sopravvissute al periodo postbellico e postcoloniale; infatti, alcuni dei suoi leader sono attualmente nel governo.

Nella maggior parte degli altri casi, tuttavia, non possiamo seguire da vicino la diffusione dei singoli miti o complessi mitologici. Ad esempio, lo sciamanesimo "siberiano" classico, con il mito della morte dello sciamano, la ricomposizione del corpo e la salita dello sciamano ai cieli, è diffuso su un'ampia area, dalla Siberia settentrionale al Nepal e al Borneo e dalla Lapponia fino alla punta dell'America del Sud. Ma non sappiamo come si sia diffuso e quando o se fosse davvero il predecessore di alcune altre attuali mitologie e religioni in Eurasia. Lo stesso vale per miti individuali come quello di Orfeo che si trova in diverse versioni in Grecia, Giappone, India e Nord America.

Questa diffusione è stata studiata da Stith Thompson e dalla sua scuola. Thompson sostiene che i motivi e i "tipi di racconti" con gli stessi motivi disposti nello stesso ordine si sono diffusi da un centro comune. La forma classica della teoria della diffusione, tuttavia, risale all'antropologo tedesco e specialista dell'Africa Frobenius<sup>7</sup> (1873–1938). Spiegava le somiglianze mondiali nei miti attraverso la diffusione che

---

<sup>7</sup> Frobenius 1904, 1923. Tra i diffusionisti di lingua inglese ci sono Elliot Smith e W. Perry (che pensava alla diffusione dall'Egitto). Frobenius fu anche l'ideatore dell'idea del *Kulturkreis* ("cerchio della civiltà" o regione), che pubblicò per la prima volta nelle *Petermann's Mitteilungen* 43–44 (1897–98); fu infine contrastato da Baumann (in *Africa* 7 [1934]).

si diffuse dalle grandi antiche civiltà, onda dopo onda, su vaste aree di culture ancora più arcaiche, “archemorfe” di cacciatori-raccoglitori.

La diffusione è stata descritta in modo appropriato da Kroeber come “l’origine diretta di un tratto culturale da altri tratti culturali”. Tuttavia, diversamente dai diffusionisti, alcuni studiosi ipotizzano che siano avvenute certe metamorfosi (inosservate) nelle società di orticoltura tropicali e subtropicali.

Un rappresentante recente della visione diffusionista è stato H. Baumann<sup>8</sup> (1902–72). Baumann traccia diversi di questi miti e rituali collegati in tutto il mondo, tra cui quelli della divinità solare, dei gemelli celesti, dell’uovo primordiale, del gigante primordiale e così via.

La diffusione immagina che le somiglianze trovate in miti ampiamente distribuiti siano dovute a una dispersione graduale da un centro noto o presunto. In questo senso, ha non solo un asse “orizzontale” (geografico), spesso sincronico, ma anche un asse “verticale” (storico). Tuttavia, è difficile ignorare gli ostacoli contro la diffusione di un intero complesso mitico in vaste aree del globo, specialmente attraverso l’oceano Pacifico o Atlantico, mentre una rotta polare dell’era glaciale è ovviamente esclusa per mitologie (sub)tropicali. Sebbene siano state ipotizzate connessioni marittime, generalmente supportate da prove deboli, è difficile concepire connessioni transoceaniche sostenute e una società che attinge a un vasto insieme di miti o a un’intera mitologia basata su tali contatti accidentali.

Abbiamo effettivamente prove occasionali di contatto prima di Colombo, ma non era abbastanza significativo da influenzare seriamente le mitologie locali. Inoltre, un tale trasferimento dipende dalle correnti oceaniche e dai venti prevalenti, che spesso non sono favorevoli ma contrari ai trasferimenti presunti, ad esempio, per connessioni marittime regolari tra il Giappone dell’epoca Jōmon e l’Ecuador, come suggeriscono alcuni studiosi.

Oggi molti, se non la maggior parte degli studiosi, seguono l’interpretazione psicologica di C.G. Jung e assumono che le somiglianze riscontrate nei miti di tutto il mondo siano dovute a caratteristiche comuni e universali della mente umana che producono sempre le stesse immagini o “archetipi” ovunque nel mondo. In realtà, questo approccio fu anticipato diversi decenni prima da A. Bastian. Egli utilizzava il termine *Elementargedanke* (pensiero di base, fondamentale), che *vedeva* emergere indipendentemente in vaste regioni del globo, in aree dove tali idee non potevano diffondersi attraverso la diffusione. Invece, si basavano sull’“omogeneità della psiche umana”. Il mito è quindi visto come l’elaborazione secondaria degli archetipi. Gli archetipi comuni includono la (Grande) Madre, il Padre, l’Eroe, il Bambino

---

<sup>8</sup> Vedi Baumann (1986: 250 e seguenti, 367), il quale individua un mito mondiale (*Weltmythos*) intorno al 3000 a.C.

Eterno/Miracoloso, la Fanciulla Giovanile, la Seduttrice, la Donna Saggia, l'Uomo Anziano, la Strega e l'Ombra.

Witzel mette in discussione l'ipotesi junghiana sugli archetipi, sottolineando che non tutti gli archetipi presunti si manifestano in modo uniforme in tutte le culture del mondo. Sebbene vi sia un substrato biologico universale nella psiche umana che potrebbe generare immagini simili in tutto il mondo, non è chiaro fino a che punto questo influenzi effettivamente le espressioni locali nel mito, nell'arte, nel rituale o nei comportamenti culturali. Inoltre, viene enfatizzato che gli archetipi, sebbene abbiano un impatto potente sulla psiche individuale, non conducono direttamente alla creazione di racconti strutturati elaborati o lunghe sequenze narrative. Piuttosto, quando vengono elaborati in "immagini eterne", gli archetipi mirano ad attrarre, convincere, affascinare e dominare la mente umana, contribuendo così a creare un sistema di pensiero complessivo che conferisce un ordine al mondo.

Questa parte del testo mette in discussione l'ipotesi junghiana sugli archetipi, sottolineando che non tutti gli archetipi presunti si manifestano in modo uniforme in tutte le culture del mondo. Sebbene vi sia un substrato biologico universale nella psiche umana che potrebbe generare immagini simili in tutto il mondo, non è chiaro fino a che punto questo influenzi effettivamente le espressioni locali nel mito, nell'arte, nel rituale o nei comportamenti culturali. Inoltre, viene enfatizzato che gli archetipi, sebbene abbiano un impatto potente sulla psiche individuale, non conducono direttamente alla creazione di racconti strutturati elaborati o lunghe sequenze narrative. Piuttosto, quando vengono elaborati in "immagini eterne", gli archetipi mirano ad attrarre, convincere, affascinare e dominare la mente umana, contribuendo così a creare un sistema di pensiero complessivo che conferisce un ordine al mondo.

Tuttavia, gli archetipi sono spesso utilizzati da alcuni studiosi come una comoda via di fuga. Si fanno riferimento ad essi ogni volta che si incontra un particolare motivo in due luoghi molto distanti. Certamente siamo tutti membri della specie *Homo sapiens sapiens*, e ci si potrebbe quindi aspettare delle congruenze, ma i nostri contesti individuali e le nostre storie variano molto. Pertanto, la figura materna onnipotente non è (o non è più) importante nell'Europa protestante e in gran parte del Nord America largamente protestante, mentre la figura paterna è assente o molto meno importante nelle poche società veramente matriarcali, come quelle dei Minangkabau nel Sumatra o dei Khasi nelle colline dell'Assam nel nord-est dell'India. La mitologia laurasiana di solito ha un'impronta piuttosto patriarcale.

Un esempio di uscita opportuna dal dilemma posto dagli archetipi e dalla diffusione si trova nel lavoro del molto popolare Campbell. Egli utilizza comodamente entrambi i concetti quando sono opportuni. La maggior parte del tempo preferisce gli archetipi di Jung, ma occasionalmente, quando si

imbatte in due miti o usanze molto simili in luoghi lontani, assume qualche tipo di diffusione, anche se l'idea si estende su vaste distese di spazio e tempo.

Le universali psichiche e la diffusione non affrontano la comparabilità reciproca di ampie raccolte indigene di miti, sia in testi scritti che orali, in altre parole la comparabilità di interi sistemi di miti. Finora, per quanto io sappia, una tale comparazione non è stata effettuata. Tuttavia, non solo le mitologie complete, come quelle greca, mesopotamica, egizia, giapponese e maya, hanno contenuti simili - miti individuali con motivi/archetipi simili - ma questi sono anche disposti in modo molto simile o addirittura identico: molti miti sono disposti in una trama comune.

## Capitolo 2

### Le acque nella mitologia indo-europea

L'importanza delle acque nelle tradizioni indo-europee è profondamente radicata nelle credenze e nelle pratiche spirituali di queste culture antiche e contemporanee. Le acque, che siano fiumi, laghi o mari, occupano una posizione centrale sia nella vita quotidiana che nel panorama religioso e mitologico di molte società. Questo elenco espone diverse dimensioni della sacralità delle acque, evidenziando il loro ruolo vitale e simbolico. Le acque sono considerate non solo fonti di vita e fertilità, ma anche simboli di purificazione, forza e creazione. Esplorare queste associazioni e significati delle acque ci offre uno sguardo approfondito sulle credenze e sulle pratiche delle culture indo-europee, evidenziando la complessità e la ricchezza del loro patrimonio spirituale e mitologico.

1. **Sacralità delle acque:** Le acque occupano una posizione di grande importanza nelle tradizioni indo-europee, spesso considerate sacre e divine. Questa sacralità può derivare dalla loro essenziale importanza per la vita stessa, poiché le acque sono necessarie per l'irrigazione dei campi, l'abbeveraggio degli animali e persino per la sopravvivenza umana. In molte culture, i fiumi, i laghi e i mari sono considerati dimore di divinità o spiriti delle acque, e vengono spesso venerati con riti e cerimonie propiziatorie.
2. **Associazione con la fertilità:** Le acque sono strettamente legate alla fertilità del suolo e alla prosperità agricola. La pioggia è vista come una benedizione che rende fertile la terra, consentendo la crescita dei raccolti e garantendo il sostentamento delle comunità agricole. In molte tradizioni indo-europee, le divinità delle acque sono considerate benefattrici che portano fertilità e abbondanza<sup>9</sup>.
3. **Ruolo nella creazione:** Le acque sono spesso associate alla creazione del mondo e degli esseri viventi. Nelle mitologie indo-europee, spesso si narra di come le divinità delle acque abbiano contribuito alla formazione del mondo attraverso il loro potere generativo. Ad esempio, nelle tradizioni vediche, si racconta di come Parjanya, con la sua pioggia, abbia contribuito alla nascita della vita sulla Terra, fertilizzando il suolo e permettendo la crescita delle piante.

---

<sup>9</sup> Ferrari, F. 2020 Le acque selvagge e le acque divine nell'India antica. La necessità di ottenere la protezione dalle acque dei fiumi non deve sorprendere. I clan Ārya erano comunità semi-nomadi e guerriere che dipendevano dalle loro mandrie (e.g. RV vii.47.4). Era quindi imperativo assicurarsi ricchi pascoli lambiti da fiumi benevoli.

4. Associazione con la forza e la potenza: Le acque, specialmente nelle loro manifestazioni tempestose come piogge torrenziali, tempeste e maree, sono spesso associate alla forza e alla potenza della natura. Le divinità delle acque come Indra nella tradizione vedica sono spesso descritte come potenti guerrieri in grado di controllare i fenomeni meteorologici e combattere contro le forze del caos e della distruzione.
5. Connessione con la purificazione e la rigenerazione: Le acque sono anche viste come agenti di purificazione e rigenerazione, in grado di cancellare le impurità e ripristinare l'equilibrio spirituale e fisico. I riti di purificazione che coinvolgono l'immersione in acqua sono comuni in molte tradizioni religiose indo-europee, simboleggiando la rinascita e la rigenerazione dell'anima.

Le acque occupano una posizione centrale nelle tradizioni religiose e culturali indo-europee, e molte opere antiche e moderne offrono una ricca comprensione di questo tema. Nelle antiche tradizioni vediche dell'India, ad esempio, il *R̥gveda*, uno dei testi più antichi della letteratura sanscrita, contiene numerosi inni dedicati alle divinità delle acque e alla loro importanza nella cosmogonia e nella vita quotidiana. In particolare, il dio Varuṇa è venerato come il signore delle acque e della giustizia cosmica, e molte preghiere e inni del *R̥gveda* lo invocano per ottenere protezione e perdono. L'acqua nutre e purifica, e in quanto tale è un simbolo di fertilità e guarigione (RV x.9.1-3). Al tempo stesso, le acque, tipicamente quelle dei fiumi ma anche le piogge, sono entità potenti e selvagge<sup>10</sup>. I grandi temi mitologici della cultura Indo-Iranica antica rivelano un pensiero volto a comprendere e controllare l'universo e i suoi elementi per mezzo del sacrificio. Tra le forze della natura, la diade fuoco-acqua, vero e proprio fulcro dell'attività sacrificale, è sempre stata oggetto di particolare attenzione. Le acque dei fiumi ospitano (o danno alla luce) il fuoco e, grazie alla loro facoltà di scorrere, nutrono la terra e le piante. Così facendo, il fuoco che in esse dimora è installato in queste ultime, che crescendo divengono alberi. Ed è proprio dal legno degli alberi che i sacerdoti, durante il sacrificio, estraggono il fuoco a beneficio di uomini e dèi. Dal punto di vista mitologico, la relazione tra acqua e fuoco sembra essere confermata dalla presenza di una antica divinità Indo-Iranica nota come «Nipote (o Progenie) delle Acque» (sanscrito. Apām Nápāt; avestico. Apām Napāt < PIE \*neptonos ~ \*h<sup>2</sup>epō<sup>m</sup> nepōts) e identificata con il fuoco. Non sorprende, dunque, che nella tradizione vedica, le Acque, al pari di Agni (Fuoco), siano «divine» (Āpas Divās). Come tali appaiono in quattro inni della *R̥gveda* (vii.47, vii.49, x.9 e x.30) e in numerosissime invocazioni disseminate nel canone vedico<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Ferrari, F. 2020 Le acque selvagge e le acque divine nell'India antica (nota 7, p. 42)

<sup>11</sup> Ferrari, F. 2020 Le acque selvagge e le acque divine nell'India antica

Un altro testo importante che tratta del tema delle acque è *l'Edda poetica*, una raccolta di poemi norreni risalenti al XIII secolo, che presenta miti e leggende dell'antica mitologia nordica. In queste opere, il dio Thor è spesso associato alle tempeste e alle acque tumultuose, e le sue gesta contro i giganti del ghiaccio e le forze marine sono narrate con grande enfasi. Descrive Thor come colui che brandisce una potente clava di cui l'impugnatura è stata spezzata. Nelle fonti norrene è chiamato *hamarr*, che traduciamo come "martello", anche se non dovremmo immaginarci qualcosa di troppo simile a un martello da carpentiere<sup>12</sup>.

Le armi degli dèi del tuono baltici e slavi variano nella loro rappresentazione. Perkunas e Perun di solito impugnano un'ascia, anche se talvolta Perkunas è descritto con un martello che ritorna alla sua mano dopo essere stato lanciato, probabilmente un'influenza germanica. Perun, d'altro canto, talvolta usa una freccia (*strelá*). Il dio lettone del tuono, Pērkons, può impugnare una *milna*, ma a volte viene descritto con una lancia, una spada, una verga di ferro, frecce o pietre. In tutti questi casi, come nel caso del martello di Thor, l'attenzione è sull'impatto fisico del fulmine, non sulla sua luminosità o sulla bruciatura. Tuttavia, si dice che il dio bielorusso Piarun faccia lampeggiare i fulmini tra due pietre, un dettaglio condiviso con Indra<sup>13</sup>.

Nella mitologia celtica, le acque sono spesso associate alla figura della dea Danu, madre degli dèi e delle dee, e alla divinità del fiume Boyne, che svolge un ruolo importante nei miti irlandesi. Il *Lebor Gabála Éirenn*, o Libro delle invasioni dell'Irlanda, è una delle principali fonti di informazioni sulla mitologia celtica e contiene numerosi racconti che coinvolgono le acque e le divinità associate ad esse.

Anche nel mondo greco-romano, le acque sono oggetto di culto e venerazione. Il dio Poseidone, signore del mare e delle acque, è una figura centrale nella mitologia greca, e molte città costiere dedicavano templi e offerte in suo onore. Nella letteratura classica, opere come l'Odissea di Omero offrono una vivida descrizione delle tempeste marine e delle avventure che coinvolgono le acque del Mediterraneo.

In tutte queste tradizioni, le acque sono viste come una forza primordiale che incarna sia il potere creativo che distruttivo della natura, e il loro ruolo nelle credenze e nelle pratiche religiose riflette la complessità e la profondità del rapporto umano con il mondo naturale.

---

<sup>12</sup>On Thor's hammer cf. Grimm (1883–8), 180–2, 1344 f.; de Vries (1956), ii. 124–8; Turville-Petre (1964), 81–5; Klaus von See et al., *Kommentar zu den Liedern der Edda*, ii (Heidelberg 1997), 529–31.

<sup>13</sup>RV 2. 12. 3; V. V. Ivanov–V. N. Toporov (as n. 15), 1195 f.; cf. Nagy (1990), 196.

Le acque terrestri, considerate sacre tra i popoli indoeuropei, sono oggetto di venerazione sia collettiva che individuale. Talvolta sono venerate collettivamente come “le Acque”, mentre altre volte singoli fiumi o sorgenti sono adorati con i loro nomi propri.

La parola indoeuropea per “acqua”, *āp-*, è stata associata al genere femminile, probabilmente a causa delle proprietà nutritive e fecondative attribuite all’acqua. Nella tradizione indoiranica, questa parola si è evoluta in un plurale individualizzante, indicando “le Acque”, come nel vedico *āpaḥ* e nell’avestico *āpō*.

L’assegnazione del genere ai fiumi non è stata sempre semplice. In quanto nutrici, potevano essere considerate femminili, mentre in quanto fonte di vita e forza potrebbero essere visti come maschili. Questa distinzione di genere varia anche geograficamente: mentre nei paesi dell’Europa sud-orientale come Grecia, Balcani e Italia i fiumi sono generalmente considerati maschili, in Iran e India sono più comunemente visti come femminili. In altre regioni, come nell’area germanica e celtica, si è assistito a un cambiamento nel tempo, con una prevalenza crescente di nomi femminili rispetto all’antichità<sup>14</sup>.

Questa varietà nella percezione dei fiumi è riflessa anche nei nomi stessi, che possono cambiare genere a seconda della lingua e della cultura. Ad esempio, il Danubio è considerato maschile in latino e slavo, ma femminile in tedesco e rumeno, mentre il Reno è maschile in latino e tedesco, ma femminile nell’antico norreno. Queste differenze linguistiche riflettono le diverse concezioni e associazioni culturali legate all’acqua e ai fiumi nelle diverse tradizioni indoeuropee.

Nella mitologia greca, i fiumi individuali sono considerati divinità e vengono personificati e venerati nel culto. Poeti e artisti li ritraggono spesso con la testa o, almeno, le corna di un toro, simbolo della loro forza e potenza<sup>15</sup>. Ad esempio, Scamandro, che svolge un ruolo significativo nell’Iliade, è descritto come muggente come un toro. Allo stesso modo, Acheloo è famoso per aver combattuto contro Eracle.

Secondo la mitologia greca, i fiumi hanno generato eroi tramite unioni con ninfe o donne mortali, evidenziando il loro ruolo nella creazione e nel sostentamento della vita. Inoltre, i fiumi e le ninfe sono spesso associati all’allevamento dei giovani fino all’età adulta.

Nella pratica religiosa, i fiumi potevano essere invocati per ottenere protezione o favori divini. Ad esempio, nell’Odissea, Odisseo prega il fiume che sta cercando di attraversare a nuoto, dimostrando una credenza nell’intercessione divina tramite la venerazione dei fiumi. Inoltre, Esiodo consiglia di non

---

<sup>14</sup> On the gender of rivers see P. Kretschmer in *Mélanges linguistiques offerts à M. Holger Pedersen* (Acta Jutlandica 9, Copenhagen 1937), 76–87; P. Arumaa, *Annales Societatis Litterarum Estonicae in Svecia* 5 (1965–9), 16–34; Schramm (1973), 26 f.

<sup>15</sup> West, M. L. *Indo-European poetry and myth*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

attraversare mai un fiume senza prima purificarsi le mani e recitare una preghiera, sottolineando l'importanza del rispetto e della reverenza per queste divinità fluviali.

Anche in Italia i fiumi potevano avere uno status divino. Il culto del Padre Tevere (Tiberino) è ben attestato. La preghiera degli Auguri lo includeva insieme ad altri fiumi (Cic. *De natura deorum* 3. 52) Esistevano anche dee delle sorgenti come Egeria e Iuturna.

Il dio delle acque che suscita particolare interesse nei confronti dei comparativisti è Neptūnus. Originariamente, era venerato come la divinità dei fiumi, dei laghi e delle sorgenti. Sebbene sia spesso associato al mare, questo è dovuto alla sua assimilazione con il greco Poseidone. Il suo nome stesso, Neptūnus, suggerisce un'interpretazione come "Signore dell'umidità" (\**neptu-*), con radici che richiamano concetti di bagnato o umido, come nel termine avestico *nap-ta-* e nel vedico *nabh-anú-*.

Tuttavia, esiste un'etimologia alternativa che collega Neptuno all'indo-iraniano Apām napāt e all'irlandese Nechtan. Questi era una figura leggendaria, abitante di un *síd*, dimora degli antichi dei celtici. La sua storia coinvolge un pozzo magico, dal quale solo lui e i suoi servitori potevano attingere acqua senza subire danni. La moglie di Nechtan, Bóand, tentò di avvicinarsi al pozzo, ma fu travolta da tre violente ondate d'acqua che le inflissero gravi ferite. Questo evento creò il fiume Bóand (conosciuto anche come Boyne), il cui corso attraversò terre e mari, collegando luoghi sacri e mitologici. La leggenda suggerisce una connessione tra Nechtan, Apām napāt e Neptūnus, evidenziando la complessità e la ricchezza delle credenze legate alle acque sacre tra le diverse culture indoeuropee.

Naturalmente, vi erano anche altre divinità celtiche delle acque. Molti culti locali sono attestati da iscrizioni nella Gallia romana, dove i loro nomi sono spesso resi come Neptunus, confermando che egli rappresentava tutte le acque e non doveva essere relegato al mare. La Vita di San Patrizio registra che in Irlanda un *rex aquarum* era adorato "*ad fontem Findmaige qui dicitur Slan*"<sup>16</sup>.

Anche tra i Baltici è attestato il culto delle sorgenti e dei ruscelli da molti scrittori dal Medioevo in poi. Alcune fonti forniscono dettagli circostanziali, come il rapporto del sedicesimo secolo di un ruscello sacro Golbe vicino a Chernyakhovsk nella Prussia orientale che, come segno di particolare favore, talvolta privava i suoi devoti della vista di un occhio, che essi consideravano un grande onore; oppure il resoconto della *Relatio gesuitica* del 1600 di un contadino che faceva annualmente sacrifici di una gallina a un fiume in cui una volta era quasi annegato mentre lo attraversava. Un'altra fonte del sedicesimo secolo nomina un dio Upinis, "che aveva i fiumi sotto il suo potere e a lui sacrificavano maialini bianchi, affinché l'acqua

---

<sup>16</sup> West, M. L. *Indo-European poetry and myth*. Oxford: Oxford University Press, 2008. Nota 143

scorresse chiara e trasparente”<sup>17</sup>. Il grande dio Potrimpo è talvolta identificato come il dio delle acque correnti, o dei fiumi e delle sorgenti; era invocato in una forma di divinazione che coinvolgeva il versare cera nell’acqua e osservare le immagini formate.

Si può individuare la presenza di concetti simili di “splendore reale” e “splendore acquatico” nei testi vedici e avestici, e tali concetti svolgono un ruolo fondamentale nelle ideologie dei sovrani dell’antica India e dell’Iran. I testi presi in considerazione includono principalmente il Yt 19 e altri testi avestici successivi, insieme ad inni dell’*R̥gveda*, testi rituali relativi all’unzione regale vedica, lo Śrīsūkta e brani che trattano del concetto di (*rājya*)śrī- presenti nei primi epici indiani<sup>18</sup>.

Non c’è manifestazione della natura più spaventosa di un temporale. Fulmini che squarciano il cielo buio, rimbombi minacciosi che culminano in terribili scoppi, alberi colpiti e bruciati; talvolta addirittura morte istantanea per gli esseri umani. Tutto questo viene facilmente attribuito alla furia di un essere soprannaturale. Nella maggior parte dei pantheon antichi dei popoli indoeuropei possiamo identificare una divinità il cui compito era proprio questo. La domanda è se questi dei delle tempeste mostrino caratteristiche comuni, oltre al comando del tuono e dei fulmini, che identifichino un’antica eredità indoeuropea comune. Come Zeus in Grecia e Giove a Roma, troviamo un dio della tempesta dedicato che non è identificato con il cielo o il dio del cielo: l’ittita Tarhūna, l’indiano Indra, lo slavo Perun, il baltico Perkunas, il germanico Donar o Thor, il celtico Taranus o Taranis. Questa è quasi certamente la situazione originaria. L’indo-europeo \*Dyaus era essenzialmente il cielo luminoso del giorno, i suoi rappresentanti indi e greci potevano fertilizzare la terra con la pioggia. Gli dèi delle tempeste hanno nomi diversi. Ma c’è un nome le cui varianti appaiono in un’ampia area<sup>19</sup>. Il baltico Perkunas può essere considerato il suo principale esponente.

### *Perkunas*

Perkunas appare come un toro che muggisce negli indovinelli lituani, ma altrimenti è raffigurato nella forma umana. Simon Grunau nella sua Cronaca prussiana (circa 1520) afferma che era rappresentato come un uomo dall’aspetto arrabbiato, di mezza età, con il volto infuocato e una folta barba scura. Sputa fuoco

---

<sup>17</sup> Mannhardt (1936), 313, 433. The loss of an eye recalls the Irish legend of Nechtan and Bóand, as well as the Norse myth that Odin deposited one of his eyes in Mimir’s well. More general references to holy rivers and springs: *ibidem*, 12, 28, 39, 87, 107, 280, 443, 464, 511.

<sup>18</sup> Af Edholm, Kristoffer. «Royal Splendour in the Waters». *Indo-Iranian Journal* 60, fasc. 1 (2017): 17–73.

<sup>19</sup> Cf. Grimm (1883–8), 171 f., 1340; H. Hirt, *IF* 1 (1892), 480 f.; Kretschmer (1896), 81 f.; T. R. von Grienberger, *Archiv für slavische Philologie* 18 (1896), 9–15; R. Koegel, *GGA* 159 (1897), 653 f.; C. Watkins in Mayrhofer et al. (1974), 107; G. Nagy, *ibid.* 113–31 ≈ *id.* (1990), 182–201; Puhvel (1987), 226; Gamkrelidze–Ivanov (1995), 526–8; P. Friedrich in *EIEC* 407 f.; D. Q. Adams–J. P. Mallory, *ibid.* 582 f.

e scaglia un'ascia o, meno frequentemente, un martello, che ritorna nella sua mano. Uccide demoni, o il Diavolo, o il folletto o drago Áitvaras. Anche Perkons combatte i demoni; la sua arma è variamente indicata come una mazza (*milna*), una lancia, una spada, una verga di ferro, frecce o proiettili di pietra. La carrozza di Perkunas è talvolta trainata da un caprone (*ožys*) o da capre<sup>20</sup>. Questo è collegato alla credenza che una tempesta imminente sia presagita dal volo della beccaccia, un uccello il cui piumaggio produce un suono simile a quello di un caprone mentre si tuffa nell'aria.

### *Fiṛgynn*

Il pantheon norreno include un dio chiamato Fiṛgynn e una dea chiamata Fiṛgynn. Questi derivano da \*Perkwún(i)yos, \*Perkwunī. Il suo corrispettivo femminile, Fiṛgyn, è la madre di Thor, il dio del tuono (*Vǫluspá* 56. 10, *Hárbarðzlióð* 56. 7). Il suo nome veniva usato come sinonimo poetico di “terra” o “la terra” (*Oddrúnargrátr* II. 6, *Skáldsk.* 57, 75). È un'ipotesi plausibile che fosse propriamente la padrona delle montagne boschive, la personificazione di ciò che appare nel gotico come *fairguni* (“montagna”).

### *Perún*

Nelle terre slave il dio del tuono era chiamato Perún, nell'antico russo Perunû, nel bielorusso Piarun, nello slovacco Parom. La parola significava anche “fulmine”, e in questo uso sopravvive nelle lingue moderne: russo *perúny* (plurale), polacco *piorun*, ceco *peraun*. Esistono imprecazioni russe, ucraine e slovene parallele a quelle lituane che vedono protagonista Perkunas: “possa Perun (o il fulmine di Perun) ucciderti (o portarti via)”. L'importanza del dio nel decimo secolo a Kiev e Novgorod è attestata da una serie di documenti, e già nel sesto secolo uno storico bizantino menziona il culto degli Slavi “del creatore del fulmine”, considerato colui che comanda su tutto. È simile nel carattere a Perkunas. Ha una barba fulva. È situato in alto, su una montagna o nel cielo, e manda giù la sua ascia o freccia sulla sua vittima in basso. Ha una stretta associazione con la quercia: la colpisce, vi mette il fuoco, e ci sono alberi sacri chiamati “quercia di Perun”<sup>21</sup>. Gli studiosi hanno naturalmente cercato una connessione tra il suo nome e quello del suo vicino baltico Perkunas. Una soluzione è stata quella di trattarlo come una variante tabù: le persone evitavano di pronunciare il temuto nome sopprimendo la consonante velare nella seconda sillaba.

---

<sup>20</sup> J. Balys, *Tautosakos darbai*, iii (Kaunas 1937), nos. 316 f.; Gimbutas (1963), 202, and JIES 1 (1973), 466.

<sup>21</sup> Grimm (1883–8), 172; Ivanov–Toporov (as n. 15), 1183 f.; Jakobson (1962–88), vii. 17; Nagy (1974), 115 ≈ (1990), 184.

## *Parjanya, Indra*

Il principale dio delle tempeste vedico è Indra, sebbene abbia anche altre funzioni, specialmente come dispensatore di vittoria in battaglia. Ci sono altre divinità le cui energie sono più strettamente concentrate sul tuono, i fulmini e la pioggia: i Maruts, che molto spesso compaiono in associazione con Indra, e Parjanya. Parjanya è chiamato figlio di Dyaus Pitā (RV 7. 102. 1), il che esprime il suo rapporto naturale con il cielo. A volte prende il posto di Dyaus come consorte della Terra che la fertilizza con il suo seme e così genera esseri viventi (5. 83. 4; 7. 101. 3; AV 12. 1. 12, 42). È particolarmente associato alle piogge, e *parjanya* come nome comune significa “nuvola di pioggia”. È raffigurato come un toro mugghiante che deposita il suo seme nelle piante (RV 5. 83. 1; 7. 101. 6). Ma è anche un tuonatore (5. 83. 2–9; 10. 66. 10) e dispensatore di fulmini (5. 83. 4; AV 19. 30. 5, TS 3. 4. 7. 2. In un inno viene implorato di dirigere il suo tuono e i suoi fulmini contro il serpente o i serpenti, non contro l’umanità.

Come Parjanya, anche Indra viene talvolta ritratto come un toro. Al sacrificio un vero toro doveva mugghiare come segnale che Indra era presente per riceverlo, pronto per l’uccisione di Vṛtra. Oltre all’analogia tra il muggito del toro e il tuono, l’immagine del toro è un’espressione della terrificante forza di Indra, una proprietà spesso enfatizzata.

Come ci si potrebbe aspettare da un campione del genere, è un mangiatore e bevitore potente. Mangia la carne di venti tori o cento bufali e beve interi laghi di Soma. Poi scuote il liquido in eccesso dalla barba, che è di colore fiammeggiante o rossastro (*hárīta*), e cade a terra come pioggia.

All’interno del territorio comune originale, che possiamo chiamare Eurostan, senza dubbio esistevano differenze nella cultura materiale, nel dialetto, nel culto e nelle abitudini. Ma i dialetti rimanevano mutuamente comprensibili e c’era una comunicazione facile in tutta l’area, quindi, potremmo supporre che ci fosse anche un certo grado di tradizione condivisa in ambiti come la religione, la narrazione di storie e l’ideologia generale<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> Adalbert Kuhn, *Zur ältesten Geschichte der indogermanischen Völker* (Progr. Berlin 1845), expanded in *Indische Studien* 1 (1850), 321–63; id. (1859); Jacob Grimm, *Geschichte der deutschen Sprache* (Leipzig 1848; 4th edn. 1880); various works of Friedrich Max Müller, from his *Essay on Comparative Mythology* (1856) to his *Science of Mythology* (1897); Pictet (1859–63); Michel Bréal, *Hercule et Cacus* (Paris 1860); Victor Hehn, *Kulturpflanzen und Haustiere* (Berlin 1870); August Fick, *Die ehemalige Spracheinheit der Indogermanen Europas* (Göttingen 1873); Otto Schrader, *Sprachvergleichung und Urgeschichte* (Jena 1883), translated as *Prehistoric Antiquities of the Aryan Peoples* (London 1890). Already in 1788 Sir William Jones (*Asiatic Researches*, i. 422 f.) had found common elements in Greek, Roman, and Hindu religion and postulated a historical connection.

### Capitolo 3.

#### Il mito del *samudra manthana* e il Kumbha Melā

Il mito del *samudra manthana*, noto anche come *amṛta manthana*, narrato nel *Bhagavata Purāṇa*, nel *Viṣṇu Purāṇa* e nel poema epico *Mahābhārata*, è uno dei racconti più celebri dell'induismo. La storia inizia con la continua battaglia tra i *deva* (divinità) e gli *asura* (demoni) per il controllo dei tre mondi. I *deva*, che non sono immortali ma semidei, cercano di ottenere l'*amṛta*, il nettare dell'immortalità, che si trova nel grande oceano di latte, per sconfiggere i demoni. Per ottenere questo nettare, è necessario frullare l'oceano, un'impresa titanica che può essere realizzata solo con l'aiuto degli *asura*, come suggerito da Viṣṇu. I *deva* accettano di condividere il nettare con gli *asura* in cambio del loro aiuto. Per sollevare l'immensa massa d'acqua, decidono di utilizzare il monte più alto dell'universo, il Mandara, per spostarlo dalla sua sede interviene Garuḍa, l'aquila divina, che è anche il veicolo e la seconda incarnazione di Viṣṇu. Ogni divinità nell'induismo ha il suo animale caratteristico, noto come *vāhana*, che riflette una delle sue qualità essenziali e serve da "veicolo" o "cavalatura", poiché le divinità sono spesso raffigurate sedute su di esso. Quando emerge la necessità di una corda per avvolgere il monte Mandara e farlo ruotare, i *deva* e gli *asura* chiamano Vāsuki, il re dei serpenti, per il suo aiuto. Mentre i *deva* afferrano la coda del serpente, gli *asura* tengono la testa. Insieme, con grande sforzo, fanno ruotare il monte sempre più velocemente fino a quando Vāsuki non vomita il suo veleno, l'*halāhala*, rischiando di avvelenare l'intero oceano. I *deva* chiedono aiuto a Śiva, che beve il veleno su raccomandazione di sua moglie Parvati, trattenendolo nella sua gola che da allora diventa blu. Viṣṇu interviene sotto forma di Kūrma, la tartaruga, per sostenere il monte Mandara con il suo carapace, impedendo che affondi nell'oceano. Dopo mille anni di sforzo, emergono i tesori del mare, tra cui dee come Lakṣmī e Sura.

Tra gli esseri che emergono dalle acque, vi sono tre animali sacri: Kamadhenu, il bue bianco che realizza i desideri e che Viṣṇu donerà ai saggi affinché il burro (*ghṛtā*) derivato dal suo latte sia utilizzato nei sacrifici; Airavata, insieme ad altri elefanti; e Uccaiḥśravas, il divino cavallo a sette teste, che sarà dato agli *Asura*. Inoltre, emergono tre oggetti sacri: il gioiello Kaustubha, considerato il più prezioso al mondo; l'arco, simbolo della belligeranza degli *Asura*; e la conchiglia, che emette il suono sacro "Om" che spaventa i demoni e li fa fuggire. Emergono anche il Parijat, un albero divino dai fiori perenni, che gli dèi porteranno all'Indraloka, il paradiso di Indra, insieme alla luna Chandra, che adorna la testa di Śiva, e a Dhanvantari, il medico degli dèi, con la coppa che contiene il nettare dell'immortalità. Quando *deva* e *asura* litigano per l'*amṛta*, Viṣṇu interviene in forma di Mohinī, l'eterno femminino, e tutti concordano che sia lei a

distribuire il nettare. Tuttavia, durante la danza, Mohinī offre vino inebriante agli *asura* e il nettare dell'immortalità ai *deva*.

### *Origini*

Le prime versioni del mito dell'*amṛta manthana* si trovano nelle edizioni critiche del Rāmāyaṇa di Vālmīki e del Mahābhārata. Nella versione del Bāla-khaṇḍa del Rāmāyaṇa (1.44.14-27), né Lakṣmī né Viṣṇu sono menzionati. Leggiamo che i potenti figli di Diti (*daityas*, “demoni”) e i “potenti, illustri e molto giusti” figli di Aditi (*ādityas*) decisero di frullare l'oceano di latte per conquistare l'elisir o nettare (*amṛta*)<sup>23</sup>. Usarono il monte Mandara come bastone e il serpente Vāsuki come corda. Apparvero successivamente: Dhanvantari, *apsaras*, la *devī* Surā, il cavallo Uccaiṣravas, il gioiello Kaustubha e il nettare. Per quest'ultimo gli *ādityas* massacrarono i *daitya* e Indra si impossessò della sovranità (*rājyaṃ*). Nel Mahābhārata (1.15.17), Lakṣmī appare come prodotto del frullamento, ma il suo ruolo è molto limitato. Viṣṇu-Nārāyaṇa consigliò a Brahmā di far frullare l'oceano ai *deva* e ai demoni, e così vincere l'*amṛta*. Viṣṇu, Brahmā e il serpente Ananta sradicarono Mandara e lo posero sul dorso della tartaruga Akūpāra. Viṣṇu dovette rafforzare i *deva* nel loro lavoro, finché non apparvero il Sole, la Luna, Śrī-Lakṣmī vestita di bianco (*pāṇḍuravāsini*), Vāruṇī-Surā e il cavallo; questi andarono ai *deva*. Così, Lakṣmī è uno dei gioielli vinti, con Dhanvantari e l'*amṛta*, dai *deva* collettivamente. Nārāyaṇa assunse la forma di una donna, Mohinī, e attirò i demoni lontano dal nettare, che diede ai *deva*. Abbandonando la sua forma femminile, Viṣṇu attaccò i demoni e guidò gli dèi alla vittoria.

Anche nella *Suśrutasaṃhitā* e nei *Purāṇa* vi sono riferimenti alla nascita di Dhanvantari, sebbene manchi la dettagliata ricchezza di particolari tipica della mitologia purāṇica<sup>24</sup>.

Nel Rāmāyaṇa nella sua edizione critica, l'episodio è descritto in modo molto essenziale: dopo il frullamento delle acque oceaniche, compare prima l'*amṛta* e poi Dhanvantari insieme alle splendide *apsaras* (ninfe celesti o acquatiche). Tuttavia, nelle versioni orientali (bengalese) e nord-occidentali del Rāmāyaṇa, si menziona che Dhanvantari non solo portò la coppa con l'*amṛta* ma fu anche acclamato come “re dei medici” (*vaidyarāja*).

---

<sup>23</sup> Af Edholm, Kristoffer, Śrī-Lakṣmī and Religious Ruler Ideology in the Purāṇic *Amṛta manthana* Myth, *Zeitschrift für Indologie und Südasiastudien* 36, pp. 60-82.

<sup>24</sup> Ferrari, F. 2019. Tra il cielo e le acque il mito di Dhanvantari

Nel *Mahābhārata*<sup>25</sup>, i riferimenti a Dhanvantari sono due. Durante il *samudra manthana*, emerge dagli abissi con un recipiente ricavato da una zucca bianca pieno di *amṛta*. In un altro passaggio, Vāsudeva chiede a Pṛthivī (Terra) quali siano i riti da osservare una volta divenuto capofamiglia (*gārhasṭhya*), e la Terra risponde che, oltre alle offerte agli antenati (*pitṛ*), ai Viśvedeva e ad altri dèi, una porzione di burro chiarificato è destinata ad Agni, Soma e Dhanvantari. Le offerte seguono un preciso ordine spaziale, con divinità specifiche riceventi le offerte in precise direzioni cardinali.

La versione del *Matsya Purāṇa* (capitoli 249-251; Singh 1983: 1081 ss.), considerato uno dei primi tra i *Purāṇa*<sup>26</sup>, composta imitando il *Mahābhārata* (Long 1976: 178), ci informa che, quando Indra e gli altri *deva* furono oppressi dai demoni, Brahmā consigliò loro di frullare l'oceano di latte. I *deva* andarono a Vaikuṅṭha, dove Viṣṇu era impegnato nel sonno yogico, servito da Śrī-Lakṣmī. Lodarono Viṣṇu e invocarono il suo aiuto (249.30-36), che era cruciale per l'impresa, poiché Viṣṇu, sotto forma di tartaruga (Kūrma) poteva sostenere la montagna e allo stesso tempo stabilizzare la cima. Quando Śrī-Lakṣmī emerse dall'oceano, fu presa da Viṣṇu. Il finale è lo stesso del *Mahābhārata* e sebbene non sia esplicitamente detto che Indra abbia riacquisito il potere, è certamente da intendersi.

In *Viṣṇu Purāṇa* (1.9)<sup>27</sup>, la storia narra che il saggio Durvāsas una volta diede una ghirlanda di fiori a Indra, il quale la pose sul suo elefante, il quale la lasciò cadere a terra. Durvāsas si infuriò così tanto che Indra fu maledetto con la perdita di potere e fortuna. Le piante appassirono e le persone iniziarono a trascurare il dharma. Senza Indra come sovrano, i demoni conquistarono i domini dei *deva*. Su consiglio di Brahmā, i *deva* visitarono Viṣṇu, il quale diede loro istruzioni e assistette nella zangolatura. Quando l'ultimo gioiello apparve, Lakṣmī, seduta su un loto e tenendo un altro loto, fu lodata dai saggi e adornata.

Nel *Bhāgavata Purāṇa* (8.5-12)<sup>28</sup>, l'ambientazione del mito dell'*amṛta manthana* è simile a quella del *Viṣṇu Purāṇa* e del *Padma Purāṇa*, ma vi sono alcuni cambiamenti significativi. La ragione per la zangolatura è il nettare, anche se la ragione per cui i *deva* cercano l'aiuto da Viṣṇu è la maledizione di Durvāsas e quindi la perdita di Śrī da parte di Indra.

Nel *Devīskanda Purāṇa*, ci sono altre quattro versioni del nostro mito; la prima è data nel *Māheśvara-khaṇḍa* al 1.1.9-14: Avendo offeso Bṛhaspati (cf. Durvāsas) non salutandolo, Indra fu privato della gloria e

---

<sup>25</sup> Come sempre nel caso di testi indiani antichi, la datazione dell'epica è estremamente complicata. Per quanto riguarda il *Ramayana*, un primo nucleo risalente al 500 a.C. fu rimaneggiato tra il 200 a.C. e il 200 d.C. Il *Mahābhārata*, di poco successivo, raccoglie elementi risalenti al 400 a.C. che saranno poi ampliati e riorganizzati a più riprese fino alla sua sistematizzazione tra il 300 e il 450 d.C. Ferrari, F. 2019. Tra il cielo e le acque il mito di Dhanvantari nota 52.

<sup>26</sup> Rocher 1986: 199.

<sup>27</sup> The date of *Viṣṇu Purāṇa* is contested but probably the 6th century (Gail 1969: 9-16; Rüping 1970: 36; Rocher 1986: 249).

<sup>28</sup> On the debated dating of *Bhāgavata Purāṇa* vedi Rocher 1986: 147-148.

Śrī-Lakṣmī sparì dal suo regno. Gli *asura* presero i *ratna* dagli dèi, ma poco dopo li persero nell'oceano; Viṣṇu ordinò di frullare l'oceano per recuperarli e ottenere il nettare.

Dalle informazioni fornite sull'*amṛta manthana*, possiamo trarre diverse conclusioni:

1. Evoluzione del mito: Il mito dell'*amṛta manthana* ha subito un'evoluzione significativa attraverso le diverse fonti letterarie indiane, dalle più antiche come il Rāmāyaṇa e il Mahābhārata, fino ai Purāṇa e ai testi successivi.
2. Interazioni divino-umane: Il mito dell'*amṛta manthana* mostra anche interazioni complesse tra gli dèi e gli esseri umani, spesso attraverso atti di collaborazione o conflitto. Gli dei cercano l'*amṛta* per riacquistare la loro gloria perduta o per ottenere l'immortalità, e per farlo si alleano con esseri umani o altre divinità.
3. Simbolismo e significato religioso: Oltre alla narrazione letteraria, l'*amṛta manthana* ha un profondo significato simbolico e religioso. Rappresenta la ricerca dell'immortalità e della conoscenza divina, nonché la lotta tra il bene e il male, la luce e l'oscurità. I vari elementi del mito, come il monte Mandara, il serpente Vāsuki e gli oggetti divini emersi dall'oceano, possono essere interpretati in modi diversi secondo le tradizioni religiose e filosofiche.

In definitiva, il mito dell'*amṛta manthana* è un elemento fondamentale della mitologia indiana che ha ispirato riflessioni spirituali, pratiche religiose e opere artistiche attraverso i secoli. La sua ricchezza e complessità riflettono la ricca tradizione religiosa e culturale dell'India antica e moderna.

### *Kumbha Melā*

Oltre al significato spirituale e purificatore dell'acqua durante il Kumbha Mela, ci sono diversi aspetti che evidenziano l'importanza di questo elemento nel contesto dell'evento:

1. Riti di Purificazione: I pellegrini credono che immergersi nelle acque sacre durante il Kumbha Melā possa purificare i peccati e portare loro benefici spirituali. Questi bagni rituali sono considerati essenziali per la loro esperienza religiosa e molti credono che l'acqua durante il Kumbha abbia poteri speciali di purificazione.
2. Rinnovo Spirituale: Il bagno nelle acque del fiume durante il Kumbha Melā è considerato un atto di rinnovo spirituale. I partecipanti credono che questo gesto possa liberarli dai peccati passati e consentire loro di iniziare un nuovo capitolo spirituale nella loro vita.
3. Energia Astrale: Secondo la tradizione induista, ci sono periodi astrologici specifici, noti come Kumbha Melā, durante i quali le acque dei fiumi sacri sono particolarmente cariche di energia

positiva. Immersioni durante questi periodi sono ritenute particolarmente potenti per il benessere fisico e spirituale.

4. Riti Religiosi: Oltre ai bagni rituali, l'acqua sacra viene utilizzata in vari riti religiosi durante il Kumbha Mela. Ad esempio, vengono offerti agli dei libagioni d'acqua sacra e vengono eseguiti rituali di purificazione con l'acqua prima di pratiche spirituali.
5. Condivisione e Comunità: Il Kumbha Melā offre un'opportunità unica per i devoti di condividere e celebrare insieme la loro fede. Durante i bagni rituali, i partecipanti si immergono nelle stesse acque sacre, creando un senso di comunità e connessione spirituale tra loro.

Complessivamente, l'acqua durante il Kumbha Melā rappresenta non solo un elemento fisico, ma anche un simbolo potente di purificazione, rinascita spirituale e connessione con il divino. La sua importanza è evidente in molti aspetti dell'evento e gioca un ruolo centrale nell'esperienza dei partecipanti.

Il Kumbha Melā è una celebrazione induista che commemora un evento mitologico dell'antica India, noto come la "battaglia per l'ambrosia" o "*amṛta manthana*". Secondo la mitologia induista, gli dèi e i demoni (*deva* e *asura*) una volta si unirono per zangolare l'oceano di latte allo scopo di ottenere l'ambrosia (*amṛta*), l'elisir dell'immortalità. Questo evento è narrato in vari testi sacri induisti, tra cui i Purāṇa e i testi epici come il Mahābhārata. Il Kumbha Melā commemora il momento in cui l'ambrosia emerse dall'oceano di latte e fu portata dagli dèi. Partecipare al Kumbha Melā, in particolare fare il bagno sacro nei fiumi sacri durante l'evento, è considerato altamente di buon auspicio e si ritiene che porti purificazione spirituale e benedizioni divine. Anche se Kumbha Melā è un raduno spirituale di massa che coinvolge una serie di pratiche religiose e culturali, la sua celebrazione principale è radicata nella commemorazione di questo episodio.

In Prayag, Allahabad for modern India, it's the biggest show on earth, conceived by Hinduism's antique memory, co-scripted by mythology, history and tradition, and enacted by keepers of wisdom and seekers of moksha. It's the costume drama of nirvana and the passion-play of the East and the naked dance of asceticism and the hara-hara delirium of the hippie and the raw picturesque of pure faith rolled into one oversized panorama of India in its divine diversity-even in the digital age. (Prasannarajan 2001, 51).<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> A Prayag, Allahabad, nell'India moderna, è lo spettacolo più grande sulla terra, concepito dalla memoria antica dell'induismo, co-scritto dalla mitologia, dalla storia e dalla tradizione, e messo in scena dai custodi della saggezza e dai cercatori del moksha. È il dramma di costume del nirvana e il gioco di passione dell'Oriente e la danza nuda dell'ascetismo e il delirio di hara-hara dell'hippie e il pittoresco crudo della fede pura fusi in un unico panorama sovradimensionato dell'India nella sua divina diversità, anche nell'era digitale.

Il Kumbha Melā di Allahabad è comunemente considerato un antico festival religioso, quasi senza tempo, le cui origini si perdono nella memoria dell'umanità. Durante il Melā, ogni dodici anni, gli articoli della stampa tendono a enfatizzare poeticamente la continuità di questo pellegrinaggio attraverso la storia dell'India, trovando ispirazione nella sua longevità e nel suo carattere immutabile. Si meravigliano anche del fatto che un antico festival prosperi ancora nel mondo moderno. Un esempio emblematico di questo è il desiderio espressamente dichiarato da Jawaharlal Nehru, un modernista dichiaratamente laico, di avere una parte delle sue ceneri sparse al *trivenī saṅgam*, la confluenza dei fiumi Gange e Yamuna, il luogo sacro del Kumbha ad Allahabad<sup>30</sup>.

I have been attached to the Ganga and the Jumna rivers ever since my childhood and, as I have grown older, this attachment has also grown. The Ganga, especially, is the river of India, beloved of her people .... She has been a symbol of India's age- long culture and civilization, ever-changing, ever-flowing, and yet ever the same Ganga.... And though I have discarded much of past tradition and custom, and am anxious that India should rid herself of all shackles that bind and constrain her and divide her people, and suppress vast numbers of them, and prevent the free development of the body and the spirit; though I seek all this, yet I do not wish to cut myself off from that past completely. I am proud of that great inheritance that it has been, and is, ours, and I am conscious that I too, like all of us, am a link in that unbroken chain which goes back to the dawn of history in the immemorial past of India. That chain I would not break, for I treasure it and seek inspiration from it.» (2000, 612-13)<sup>31</sup>

In questo passaggio Nehru dice di essere legato ai fiumi Gange e Yamuna fin dalla sua infanzia. Il Gange, in particolare, è il fiume dell'India, amato dal suo popolo. È stato un simbolo della cultura e della civiltà millenaria dell'India, sempre mutevole, sempre fluente eppure sempre lo stesso Gange. E sebbene abbia abbandonato gran parte delle tradizioni e dei costumi del passato e desideri che l'India si liberi da tutti gli ostacoli che la legano e la costringono, che dividono il suo popolo, che reprimono vaste parti di esso e che impediscono lo sviluppo libero del corpo e dello spirito, non desidera tagliare completamente i legami con il passato. È orgoglioso di quell'enorme eredità dell'India.

Anche se i pellegrini percepiscono l'eternità del Kumbha come un elemento importante, la sua vera storia non è stata ampiamente esplorata. William Sax sostiene che "l'origine storica del Kumbha Melā è ancora un mistero in gran parte non indagato" (1987, 402)<sup>32</sup>. Questo non è sorprendente, dato che, come

---

<sup>30</sup> Maclean, Kama. *Pilgrimage and Power: The Kumbha Mela in Allahabad 1765-1954*. New York: Oxford University press, 2008.

<sup>31</sup> This passage also appears in Singh 1980 (introduction); in "Mujhe ganga se prerana multi hai" 2001, 11; and in a magazine circulated at the 2001 Kumbha Mela, Bandna: Mahakumbh The latter two sources were kindly supplied by Asi Doron. Visheshan

<sup>32</sup> Maclean, Kama. *Pilgrimage and Power: The Kumbha Mela in Allahabad 1765-1954*. New York: Oxford University press, 2008.

sottolinea J. E. Llewellyn, le persone cercano nel sacro qualcosa al di là della storia e del tempo profano (1999, 7). Tuttavia, è chiaro che la storia del Melā è significativa, poiché influenza il modo in cui viene ricordato e interpretato, basandosi su un concetto astratto di tempo e storia, come evidenziato dalla frase comune “da tempo immemorabile” (*pracīn kāl se*). L’idea di eternità del Mela, insieme alle sue radici leggendarie e alle storie correlate - come la leggenda del fiume Saraswati invisibile, che si unisce al Gange e allo Yamuna per formare il famoso *triveṇī* - contribuisce a informare i pellegrini sulla sacralità del festival.

Kama Maclean nei suoi primi tentativi di raccogliere informazioni sul mela, che attira l’attenzione dei media di tutto il mondo quando si verifica ogni dodici anni, si è trovato davanti a due tipi diversi di informazioni. Da un lato dello spettro c’era l’informazione prodotta per i pellegrini stessi, che era prevalentemente di natura devota e non interessata al pellegrinaggio come fenomeno materiale e storico. All’estremo opposto c’erano libri fotografici da tavolino e servizi fotografici su riviste, nessuno dei quali cercava di spiegare il Melā; erano semplicemente contenti di intrattenere il lettore con immagini di indiani che partecipavano a rituali religiosi “antichi”. Sebbene entrambi i generi trasmettessero un vago senso di storicità del Melā, c’era poco tentativo di situarlo nella storia, di tracciare i modi in cui si era sviluppato e cambiato nel tempo<sup>33</sup>.

La massiccia affluenza di milioni di persone al Kumbha suggerisce che esista un elemento unificante nella tradizione religiosa induista, nonostante la sua vasta diversità di pratiche, devozioni e divinità. La venerazione dell’acqua rappresenta uno dei fili comuni nelle tradizioni induiste, e il Kumbha Melā è una festa celebrativa delle acque del *saṅgam*, che durante il Kumbha offre l’*amṛta*, il nettare dell’immortalità.

Il Kumbha è spesso descritto come un “microcosmo dell’India”, il che spinge i pellegrini (e altri) a immaginare la nazione di fronte ai loro occhi, mentre il panorama di persone si estende in ogni direzione (vedi Figura I.1), temporaneamente unite dal desiderio di immergersi nelle acque sacre.

Il Magh Melā celebra una costellazione astrologica annuale, che dura circa un mese (coincidendo con gennaio-febbraio), durante il quale i devoti ottengono benefici spirituali facendo il bagno nel *triveṇī* o *saṅgam*, la confluenza dei fiumi Gange, Yamuna e del fiume invisibile Sarasvati. Ogni dodici anni, il festival è chiamato Kumbha Mela ed è affollato da un gran numero di persone; il pellegrinaggio nelle tradizioni induiste non è obbligatorio, ma è considerato meritorio e desiderabile. Nel caso del Kumbha, un bagno nel *triveṇī* promette benefici eccezionali, principalmente l’immortalità, ma tali opportunità si presentano solo ogni dodici anni; questa relativa rarità impone alcune restrizioni ai pellegrini nel cogliere l’occasione per

---

<sup>33</sup> MacLean, Kama. «Making the Colonial State Work for You: The Modern Beginnings of the Ancient Kumbha Mela in Allahabad». *The Journal of Asian Studies* 62, fasc. 3 (2003): 873–905.

fare il bagno sacro quando si presenta, poiché “potrebbe non essere possibile la prossima volta per un pellegrino, data l'incertezza della vita umana”<sup>34</sup>.

I grandi pellegrinaggi hanno significative implicazioni per coloro che detengono o aspirano al potere. Il Kumbha Melā, come pellegrinaggio di massa, frequentato da persone devote provenienti da tutto il subcontinente indiano che poi ritornavano nei loro villaggi, ha svolto un ruolo fondamentale nella diffusione delle informazioni. Queste informazioni non erano solo di natura devozionale, né il Melā era semplicemente un raduno religioso; rappresentava piuttosto una complessa miscela di religiosità, commercio e comunicazione sociale, condividendo gli aspetti ricreativi di una fiera. Gli inglesi riconoscevano il potenziale dei melas nel propagare sia malattie che notizie, voci, sedizione e, alla fine, nazionalismo, e cercavano costantemente di controllare il pellegrinaggio.

Benedict Anderson nel suo libro *Comunità immaginate* elaborò una delle spiegazioni più durature e convincenti del nazionalismo, egli attribuiva grandi possibilità al pellegrinaggio, osservando che “in un'epoca pre-stampa, la realtà della comunità religiosa immaginata dipendeva profondamente da innumerevoli e incessanti viaggi”. In una società in cui l'accesso all'alfabetizzazione continua ad essere limitato e in cui non esiste un vernacolo comune, le azioni dei pellegrini nel recarsi a fare il bagno nel *saṅgam* servono a parlare un linguaggio comune di pietà e rituale<sup>35</sup>.

Il Kumbha Melā ha subito trasformazioni significative nel corso dei secoli, specialmente durante il periodo coloniale britannico. Durante questo periodo, il governo coloniale britannico ha cercato di controllare e gestire il Melā, riconoscendone il potenziale di diffondere informazioni e influenza politica. Tuttavia, il mela rimaneva un simbolo importante di identità culturale e nazionale per il popolo indiano. Anche i leader nazionalisti indiani come Mahatma Gandhi e Jawaharlal Nehru hanno considerato il mela come un'opportunità per diffondere ideali nazionalisti. Malgrado ciò, c'erano riserve nell'usare un'istituzione induista per fini nazionalisti, soprattutto date le tensioni comunali dell'epoca. Il Kumbha Melā è stato quindi sia un'arena di conflitto politico che un'opportunità per esprimere l'identità e la resistenza culturale indiana<sup>36</sup>.

Nella sua ricerca sui pellegrini di Ghatiyali, Ann Gold racconta che “nella maggior parte dei villaggi si crede che il pellegrinaggio metta a rischio la salute”, notando quanto siano malati, stanchi e deboli i

---

<sup>34</sup> Bhardwaj, “Religion and Circulation,” p. 247.

<sup>35</sup> Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism* (London/New York: Verso, 2006 [1983])

<sup>36</sup> MacLean, Kama. «Making the Colonial State Work for You: The Modern Beginnings of the Ancient Kumbha Mela in Allahabad». *The Journal of Asian Studies* 62, fasc. 3 (2003): 873–905.

pellegrini che sono considerati “standard per un pellegrino che torna”. Questa convinzione è stata estesa anche filosoficamente per includere la morte accidentale; il proverbio hindi “*mār jayenge tār jayenge*” (“se moriamo, otterremo la salvezza”) serviva a confortare molti che *perdevano* familiari in pellegrinaggio. Un sito web nel 2001 avvertiva i turisti che il Kumbha Melā è solo per i più coraggiosi: tra i pericoli mortali elencati c'erano “malaria, Giardina, tubercolosi, intossicazione alimentare, contaminazione dell'acqua, essere calpestati da sadhu nudi, epatite, tifoide, rabbia, encefalite giapponese”, e infine, peste. In un'interpretazione del genere, le difficoltà e l'austerità sono desiderabili (se non essenziali) per l'esperienza del turista. Nei racconti degli avventurieri attraverso i secoli, il mela è presentato come un incontro sublime: affascinante e coinvolgente, ma austero e pericoloso.

Le origini del Kumbha Mela di Allahabad sono state oggetto di studio e dibattito da parte di studiosi e amministratori britannici. Alcuni sostengono che la tradizione ha origine dalla storia del *sagar manthan*, la lotta tra dei e demoni per l'nettare della vita, anche se questa storia è stata applicata relativamente di recente al festival. Altri accennano agli scritti del pellegrino cinese Xuanzang nel VII secolo, che descrive una festa a Allahabad ogni cinque anni, ma il carattere e la natura di questo evento sembrano differire notevolmente dall'attuale Kumbha Melā. Anche l'uso di fonti storiche come il resoconto della visita del mistico bengalese Chaitanya nel 1514 o i racconti del Māgh Melā di Fanny Parkes negli anni '30 dell'Ottocento non confermano necessariamente le origini antiche del Kumbha Melā di Allahabad. L'astrologia ha giocato un ruolo nel determinare il momento dei festival hindu, ma le discrepanze tra gli astrologi hindu riguardo alla posizione dei pianeti durante il Kumbha Melā hanno portato a festival che si tengono a distanza di dodici mesi anziché dodici anni. Queste discrepanze e l'uso di fonti storiche possono rendere difficile determinare con precisione l'antichità del Kumbha Melā di Allahabad<sup>37</sup>.

L'acqua riveste un ruolo fondamentale nel contesto del Kumbha Melā, oltre al suo significato spirituale e purificatore. Questo elemento è al centro di numerosi rituali e pratiche religiose durante l'evento, offrendo ai partecipanti l'opportunità di purificare i peccati, rinnovare il proprio spirito e connettersi con il divino. La credenza nell'energia positiva delle acque sacre durante i periodi astrologici specifici aggiunge un ulteriore livello di significato alla loro importanza durante il Kumbha Melā. Inoltre, l'uso dell'acqua sacra nei riti religiosi e la pratica della condivisione e della celebrazione comunitaria sottolineano il potente legame tra l'elemento acquatico e l'esperienza spirituale dei devoti. L'acqua non è semplicemente un elemento fisico presente nell'evento, ma assume un ruolo simbolico di straordinaria

---

<sup>37</sup> MacLean, Kama. «Making the Colonial State Work for You: The Modern Beginnings of the Ancient Kumbha Mela in Allahabad». *The Journal of Asian Studies* 62, fasc. 3 (2003): 873–905.

importanza. Oltre alla sua funzione pratica di facilitare i riti di purificazione e i bagni rituali dei devoti, rappresenta un simbolo profondo di purificazione e rigenerazione spirituale. Il suo potere di lavare via i peccati passati e di avviare un nuovo inizio spirituale per i pellegrini è ampiamente riconosciuto e venerato durante il Kumbha Melā.

Inoltre, l'acqua è vista come un veicolo di connessione spirituale, unendo i devoti nella loro ricerca di spiritualità e benedizioni divine. Durante i rituali di immersione nelle acque sacre, i partecipanti non solo cercano la purificazione individuale, ma sperimentano anche un senso di unità e comunione con la comunità dei credenti. Questo senso di connessione profonda si estende oltre i confini individuali, creando un legame collettivo tra i devoti che condividono la stessa esperienza di immersione nell'acqua sacra.

Infine, l'acqua durante il Kumbha Melā rappresenta anche un simbolo di rinascita e rinforzo spirituale. Attraverso il rituale di immersione nelle acque sacre, i partecipanti simbolicamente si liberano dai loro peccati e dalle loro impurità, aprendo la strada a una nuova fase della loro vita spirituale. Questo atto di rinascita è intriso di significato profondo e offre ai devoti l'opportunità di rinnovarsi spiritualmente e di avvicinarsi al divino.

In sintesi, l'acqua durante il Kumbha Melā trascende la sua semplice essenza fisica, diventando un potente simbolo di purificazione, rinascita e connessione spirituale. La sua presenza e il suo significato sono essenziali per la profondità e la ricchezza dell'evento, offrendo ai partecipanti un'esperienza spirituale straordinaria e trasformativa.

## Conclusione

Questa ricerca ha esplorato in dettaglio il significato e la diffusione dei miti legati alle acque, contestualizzandoli sia nel contesto più ampio della mitologia indo-europea che specificamente nel mito del *samudra manthana* e nel Kumbha Mela. Attraverso l'analisi di queste narrazioni antiche, emerge un quadro complesso della relazione umana con l'elemento acquatico, che è fondamentale in molte culture in tutto il mondo.

Le acque hanno da sempre occupato un ruolo centrale nelle credenze e nelle pratiche rituali di molte culture. Nella mitologia indo-europea, le acque sono spesso associate alla creazione, alla purificazione e alla rinascita. Esse rappresentano sia la fonte primordiale della vita che il confine tra il mondo materiale e quello spirituale. Questi miti riflettono la profonda connessione tra gli esseri umani e l'elemento acquatico, evidenziando la sua importanza come fonte di vita, fertilità e trasformazione.

Il mito del *samudra manthana* e il Kumbha Mela nell'induismo sottolineano ulteriormente l'importanza rituale e culturale delle acque sacre. In molte culture, il simbolismo dell'acqua è associato alla purificazione fisica e spirituale, alla guarigione e al rinnovamento. Le pratiche dei bagni rituali durante il Kumbha Mela non solo offrono ai devoti l'opportunità di purificarsi e rinnovarsi spiritualmente, ma sottolineano anche l'importanza della comunità e della condivisione di esperienze sacre.

In conclusione, i miti delle acque sono universali nel loro richiamo emotivo e simbolico. Essi testimoniano la profonda connessione umana con l'elemento acquatico e la sua continua influenza sulle nostre credenze, pratiche rituali e tradizioni culturali. Questi miti ci invitano a riflettere sulla nostra relazione con l'acqua e sull'importanza di proteggere e preservare questo prezioso elemento per le generazioni future.

## Bibliografia

- Af Edholm, Kristoffer, Śrī-Lakṣmī and Religious Ruler Ideology in the Purāṇic *Amṛta manthana* Myth, *Zeitschrift für Indologie und Südasiastudien* 36, pp. 60-82.
- Af Edholm, Kristoffer. «Royal Splendour in the Waters». *Indo-Iranian Journal* 60, fasc. 1 (2017): 17–73.
- Baumann, Hermann. *Das doppelte Geschlecht*. Berlin: Reimer, 1986
- Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism* (London/New York: Verso, 2006 [1983])
- Bhardwaj Surinder Mohan. *Hindu Places of Pilgrimage. Religion and circulation*. 1973.
- Eliade, Mircea. *Méphistophélès et l'androgynie*. Paris, 1962.
- Ferrari, Fabrizio. «Le acque selvagge e le acque divine nell'India antica, con particolare riferimento alla medicina vedica». In *Le metamorfosi dell'acqua. Itinerari, spazi e pratiche tra antico e contemporaneo*, a cura di Chiara Cremonesi, 39–62. Quaderni di Civiltà e Religioni. Padova: Webster, 2020.
- Ferrari, Fabrizio. «Tra il cielo e le acque: il mito di Dhanvantari». In *In viaggio verso le stelle: Storie di miti, culti ed eroi. Scritti in onore di Paolo Scarpi per il suo settantesimo compleanno*, a cura di Chiara Cremonesi, Fabrizio Ferrari, e Michela Zago, 199–242. Dingir Magnum. Studi e raccolte di Storia delle religioni, I. Roma: Aracne, 2019.
- Fick August. *Die ehemalige Spracheinheit der Indogermanen Europas*. Göttingen 1873.
- Friedrich Max Müller. *Essay on Comparative Mythology*. 1856.
- Frobenius, L. *Zeitalter des Sonnengottes*. Berlin, 1904.
- Grimm, Wilhelm, Ludwig Grimm. *Kinder- und Hausmärchen gesammelt durch die Brüder Grimm*. Vollständige Ausgabe auf der Grundlage der dritten Auflage (1837) [ Grimm's Märchen ]. Ed. Heinz Rölleke. Frankfurt: Deutscher Klassiker Verlag, 2003.
- Hehn Victor. *Kulturpflanzen und Haustiere*. Berlin 1870.
- Ivanov, V., and V. N. Toporov. *Issledovaniia v oblasti slavianskix drevnostei. Leksicheskie i frazeo logicheskie voprosy rekonstrukcii tekstov*. Moscow, 1974.
- Jacob Grimm. *Geschichte der deutschen Sprache*. Leipzig 1848; 4th edn. 1880.
- Kretschmer Paul. *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache*. Göttingen 1896.
- Kuhn Adalbert. *Zur ältesten Geschichte der indogermanischen Völker*. Berlin 1845
- Lévi-Strauss Claude, *Antropologia strutturale* (Milano 1958)
- Lévi-Strauss, Claude. *Mito e significato: cinque conversazioni*. Piccola cultura 87. Milano: Il Saggiatore, 2016.

- Lincoln, Bruce. «Review of: E.J. Michael Witzel, *The Origins of the World's Mythologies*». *Asian Ethnology* 74, fasc. 2 (2015): 443–49.
- Lincoln, Bruce. «Theses on method». *Method & Theory in the Study of Religion* 17, fasc. 1 (2005): 8–10.
- MacLean, Kama. «Making the Colonial State Work for You: The Modern Beginnings of the Ancient Kumbha Mela in Allahabad». *The Journal of Asian Studies* 62, fasc. 3 (2003): 873–905.
- Maclean, Kama. *Pilgrimage and Power: The Kumbha Mela in Allahabad 1765-1954*. New York: Oxford University press, 2008.
- Mallory, J. P. (1997). “Sacred drink”. In Mallory, J. P.; Adams, Douglas Q. (eds.). *Encyclopedia of Indo-European Culture*. Taylor & Francis. p. 538.
- Mallory, James P., e Douglas Q. Adams. *The Oxford introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European world*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Mannhardt Wilhelm. *Letto-preussische Götterlehre*. Riga 1936.
- Naumann, N. *Das Umwandeln des Himmelspfeilers. Ein japanischer Mythos und seine kulturhis torische Einordnung*. Tokyo: AFS Monograph 5, 1971.
- Puhvel, Jaan. *Comparative Mythology*. Baltimore: Hopkins Univ. Press, 1993.
- Schrader Otto, *Sprachvergleichung und Urgeschichte*, Jena 1883, translated as *Prehistoric Antiquities of the Aryan Peoples*, London 1890.
- Smith, F. (2013). The Paleolithic Turn: Michael Witzel's Theory of Laurasian Mythology. *Religious Studies Review*, 39(3), 133–142.
- Van Binsbergen. *Rupture and fusion in the approach to myth*. Presentation at the Conference “Myth and the Disciplines,” Leiden, December 12, 2003.
- West, M. L. *Indo-European poetry and myth*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Witzel, Michael. *The Origins of the World's Mythologies*. New York: Oxford University Press, 2012.
- Wujastyk, Dominik. «Agni and Soma: a universal classification». In *Du corps humain, au carrefour de plusieurs savoirs en Inde: mélanges offerts à Arion Rosu par ses collègues et ses amis à l'occasion de son 80° anniversaire*, a cura di Eugen Ciurtin, 347–69. *Stvdia Asiatica*, IV–V. Bucarest; Paris: Centre d'histoire des religions, Faculté d'histoire, Université de Bucarest; de Boccard, édition Diffusion, 2003.