# «VIRGO»: APPUNTI PER UNA RICERCA

di Mario Zoli

Alla ricerca dei profondi significati di «Virgo» l'Autore esplora, con copiosa documentazione e penetrante analisi interpretativa, il lunghissimo arco cronologico che va dai Sumeri all'inizio del sec. XIV d.C.

Pur non nascondendo i limiti d'una tale esplorazione, che sono più gravi in alcune tappe fondamentali della «trasmissione», l'Autore ci presenta, con persuasività di ragionamento e probanti connessioni logiche, un'ipotesi affascinante, e cioè che in tempi antichissimi i significati, i nessi, i ritmi dialettici di «Virgo» fossero già stati intuiti, percepiti e, quel più che conta, vissuti, calati addirittura nei canoni fondamentali della cultura e del costume. Percorrendo a ritroso il cammino, fatta finalmente giustizia di pseudoregole che sono giunte a codificare il tipo del segno nella figura d'una acida zitella nevropatica, la vera tradizione ci ritorna nella luce vivissima d'una riscoperta non meno puntigliosamente perseguita che, al pari d'una folgorazione, illuminante. Etimologia, antropologia, storia delle religioni, astronomia, filosofia, mitografia sono gli strumenti di cui l'Autore si avvale nel suo lavoro, esemplare per gli esiti ai quali perviene e per il metodo rigoroso con cui è condotto. Occorrono tuttavia altre ricerche in questa direzione, e in tante altre, collaterali e non: quelle che la lettura stessa dell'articolo indicherà agli studiosi.

Si parla tanto della tradizione, o per attaccarla e respingerla in blocco, ripudiarla, o, all'opposto per invocarla quale universale panacea e unica massima autorità, a proposito e, più spesso, a sproposito. Ma la conosciamo davvero? Ci si è mai posti la domanda dei «perché» del suo linguaggio, della natura e dei significati di quel linguaggio? La parola stessa «tradizione», legata all'immagine quasi visiva d'un patrimonio che passa da una persona a un'altra attraverso una lunghissima serie di anni, implica un'evoluzione culturale, storica, sociale e politica, una dinamica, un «continuum» che troppo spesso è stato raggelato e fissato in strutture rigide, e perciò morte, perché antistoriche. Con indagini come questa invece in quelle figure ritorna a pulsare la vita.

L'etimologia collega il sostantivo latino «virgo» alla radice «vir», presente in «vireo», «viridis», «vir», «virtus», «virga». Ognuna di tali parole presenta, per così dire, una variante del medesimo concetto: «vireo» vale «verdeggio», ed è detto di piante, dell'età e del corpo dell'uomo, ed anche di oggetti che mandano un riflesso verde particolarmente bello; «viridis» («verde») è riferito, com'è ovvio, a campi, erbe, piante, alberi, e, in senso traslato, all'età giovanile che anche noi diciamo verde, ma anche al mare, ai fiumi e a tutto ciò che ha rapporto con essi. Virgilio chiama «viridis» il suo Mincio, mentre Ovidio, più immaginoso e prezioso, attribuisce questo colore alla «coma Nereidum»; lo stesso poeta, con viva originalità, chiama «virides dei» gli dei marini. «Vir» è il maschio, l'eroe, l'uomo fatto, l'uomo vero, con riferimento alle sue doti fisiche e morali (fermezza, coraggio, energia), è il soldato; «virtus» è ogni qualità del «vir», e particolarmente la robustezza fisica, la forza e l'ardimento; «virga» vale «virgulto, ramoscello». Il concetto espresso dalla radice «vir» è dunque quello d'una crescita piena, prospera e vigorosa, così dell'uomo come dei vegetali.

Ancora nel Medioevo S. Pier Damiani, illustrando la verginità di Maria - nella cui figura, come vedremo, confluiranno tutte le più alte caratteristiche del segno - la paragona alla «verga» di Aronne, feconda, anche se secca:

«Tu Aaron es virga; Fecunda, licet sicca, Quae germen protulisti Sed Virgo pemansisti.» (Rythmus de S. Maria Virgine, in P(atrologiá) L(atina), 145, 938,B.)

Il legame Virgo-virga è presente anche nella storia di S. Giuseppe. Egli, secondo l'agiografia, fu miracolosamente prescelto a sposare Maria, perché il bastone da lui lasciato sull'altare, insieme con quelli degli altri pretendenti, fu ritrovato l'indomani fiorito. Nell'iconografia egli è solitamente rappresentato col bastone a lato, alto e sottile, fiorito di gigli nella parte superiore.

Un altro collegamento tra Virgo e l'acqua, oltre quelli stabiliti dalla fantasia dei poeti, si coglie, e più direttamente, in una leggenda romana, di cui danno testimonianza Ovidio e Seneca. L'acqua freschissima che fu condotta a Roma da Agrippa e che alimentava la fontana di Trevi, sgorgava da una sorgente scoperta da una vergine, da cui il nome: Acqua Virgo, o, più semplicemente ancora, Virgo.

La medesima radice «vir» troviamo nel rum. «vargura», nell'engad. «verna», nel sardo (Nuoro) «birghines» (le fate delle grotte). Non è inopportuno ricordare quanto antico fosse, presso tutti i popoli, il culto della verginità: l'integrità e la perfezione fisico del corpo erano segni di eccellenza.

doti che significavano una speciale consacrazione alla divinità; nel caso di dèe che avessero partorito, il mito racconta che esse riacquistavano la verginità immergendosi in acque sacre, dal potere miracoloso. Così è detto di Era (Scoli ad Omero, Iliade, I, 609; Pausania, II, 38, 2) che si bagnava nella fonte di Canato, presso Argo; così delle sacerdotesse di Afrodite che si immergevano ogni primavera nel mare innanzi a Pafo (Cipro), residenza della dea e sede principale del suo culto, e in questo modo riacquistavano la verginità. La quale dunque, nel mito, non esclude la maternità; l'una e l'altra sono riferite all'acque; la loro compresenza è del pari collegata a un prodigio operato dall'acqua.

In greco «pàrthenos» esprime il medesimo concetto della radice «vir»: pienezza dell'espansione fisica. Citeremo per tutte le «párthenoi» la dolce Nausicaa che soccorre lo sventurato Odisseo nelle vicinanze d'un fiume. L'eroe omerico, nell'invocare la sua protezione, ricorda un prodigio cui assistette nell'isola di Delo, quando presso l'ara di Apollo nacque, miracolosamente, una nuova pianta di palma: quello stupore è il suo stesso di ora, e quella giovane pianta nata prodigiosamente è come Nausicaa. Anche qui, dunque, in epoca molto più antica di quella di Ovidio e Seneca, la medesima associazione «virgo» - «virga». Nel brano famoso si ricordano poi due dèe; Artemide cacciatrice (Od. VI, 102 e sgg.) e Atena, protettrice di Odisseo; a tutte e due la tradizione letteraria greca attribuisce la verginità. Il prodigio ricordato da Odisseo si manifestò poi presso l'ara di Apollo, che era, come si sa, gemello di Artemide. La quale, detta Diana dai romani (la radice del nome, la stessa di «deus», «divus», «dies», indica luce), è chiaramente una dea lunare, da sempre associata a idee di castità e di purezza (cfr. l'invocazione di Niso alla Luna, nel famoso episodio dell'«Eneide» virgiliana; cfr. il «Canto notturno d'un pastore errante dell'Asia», di Leopardi, ove la Luna è chiamata «vergine», «intatta», «silenziosa», «giovinetta immortal»; e cfr. anche la famosa romanza dalla «Norma» di Bellini, «Casta diva»). Artemide-Diana è cacciatrice, reca con sé arco e frecce, e porta tra i capelli un ornamento che raffigura la falce (o l'arco) lunare; secondo Omero la dèa, con le sue invisibili frecce, fa morire le donne, ma dolcemente e senza sofferenza. Artemide abita luoghi solitari, sconosciuti e non toccati dall'uomo, i boschi profondi e le fresche sorgenti, ed è solitamente seguita dalle sue compagne, della cui verginità è, come della propria, severissima custode'.

Vergine viene detta anche Persefone prima del ratto da parte di Ade. La scomparsa della fanciulla, condotta sottoterra dal dio spaventoso e innamorato, ha per primo, terribile effetto la maledizione della madre, Demetra (nel nome è visibile la radice del gr. «méter»; ind. e. «matros»), dea della biade, per cui la terra diventa sterile; vergine è detta Ifigenia, la giovane e sottomessa figlia di Agamennone che egli è disposto a sacrificare agli dèi perché la flotta diretta a Troia abbia vento propizio; salvatrice dell'infelice fanciulla è, secon-

do una particolare versione del mito, Artemide.

Protetto dalla dèa, per la sua castità e la sua passione della caccia, è anche il giovane Ippolito, spregiatore dell'amore (così nella tragedia euripidea

«Ippolito»).

Chi attentasse a tale virtù, era destinato a subire una tremenda punizione. Così accadde a Fedra che si uccise per aver circuito e accusato falsamente il figliastro Ippolito; così, secondo alcuni, a Orione che Artemide fece perire per il morso d'uno scorpione, punendolo d'aver inseguito le sue vergini compagne; così a Atteone che ammirò la nudità della dea mentre si bagnava: fu mutato in cervo e dilaniato dai cani (Hyg., Fab. 181; Pausan., IX, 2, 3); così a Tiresia che sorprese Atena nelle medesime circostanze; la dea lo rese cieco, ma, più pietosa dell'altra, gli diede, in compenso, il dono della profezia (Call., «I lavacri di Pallade»).

Atena, benché «pàrthenos» per eccellenza presso i Greci, si prende tuttavia cura di un figlio, nato dalla Madre Terra per opera di Efesto, il quale avrebbe invece desiderato averlo da lei: Erittonio (Paus. I, 5, 3; VIII, 2, I; Apoll., III, 14, I); la dea veglia su di lui e protegge la sua discendenza, la cui

storia è strettamente congiunta a quella dei primi re di Atene.

I miti e le annotazioni che abbiamo richiamato fin qui, ancorché non numerosissimi, ci consentono tuttavia di fissare alcune caratteristiche della «Virgo». In primo luogo la polarità verginità-maternità, associata all'acqua; quindi la polarità sterilità-fecondità. Tali polarità sembrano non doversi interpretare come composte di termini in assoluta e reciproca antitesi; tutt'altro. In un modo misterioso, ma pur presentito dagli antichi, il rapporto tra i termini appare di natura dialettica. La castissima Diana, come vedremo, è invocata quale protettrice dei parti; la vergine Atena è in quale modo madre della città che porta il suo nome; la verga di Aronne, come abbiamo visto, è insieme secca e feconda. Non abbiamo prove assolutamente decisive per parlare d'un rapporto dialettico, ma da vari indizi, non ultimo il chiarirsi della natura di tale rapporto nella figura di Maria (che fu perfettamente madre perché fu perfettamente vergine), si è condotti, per lo meno, a supporlo. La Luna e l'acqua, ad esempio, come sa ogni studioso di religioni antiche, sono collegate tanto alla verginità quanto alla maternità, a tutto ciò che, integro, cresce e produce nell'arco del tempo. «Virgo» ci porta insomma a considerare una fase complessa del lungo processo della vita, di cui fissa il momento, per così dire, evolutivo, senza per questo nascondere l'altro, quello della fine. La Luna, strettamente legata ad Artemide, non lo è meno a Persefone-Ecate, divinità infernale, signora del regno dei morti. E ciò per la ragione che la Luna, che scandisce i ritmi della vita, è figura del Tempo. Che la Vergine indicasse la costellazione che ancor oggi porta il suo nome, è abbondantemente testimoniato dalla cultura greca e latina2. Ma evidentemente l'origine del nome, della figura e degli attributi sono più antichi.

Nell'area mesopotamica, già in età babilonese, le è associata la spiga. Il nome della costellazione è, infatti, «Ser -'u» (=Spica); ma tale nome è sumero, e dunque più antico ancora. È così necessario, dato che anche i nomi delle altre costellazioni zodiacali hanno la medesima origine, supporre che in Mesopotamia lo Zodiaco fosse già diviso nelle dodici parti a noi note fin dal III millennio a.C. Si crede che l'origine dello Zodiaco sia da trovarsi nelle stazioni lunari, perché lunari furono i primi calendari e sacro fu, da tempo antichissimo, il numero sette (i giorni di durata di ciascuna delle quattro fasi lunari). Sumerica pure, e non babilonese, è l'origine della numerazione sessagesimale; ugualmente ai Sumeri risale l'intuizione del cerchio quale figura dell'eternità, dell'eterno ritorno; ai medesimi deve dunque attribuirsi per lo meno l'intuizione della legge di ciclicità<sup>3</sup>.

La spiga richiama il raccolto compiuto con diligenza, richiama l'idea dell'abbondanza assicurata dalla benevolenza (diremmo, ora, dalla maternità) della Terra e della Natura e dal lavoro dell'uomo; ed è anche un simbolo di ricchezza, o, per lo meno, di prosperità giacché nell'area mesopotamica già prima del III millennio l'agricoltura fu la principale fonte di vita. Tuttora in certi ambienti rurali le spighe raccolte in mazzetto e fissate alla porta di casa, magari accanto al ferro di cavallo e al corno dell'abbondanza, conservano il medesimo significato di offerta e di propiziazione.

A questo punto della ricerca molte domande si affacciano alla nostra mente: quando, e con quali significati la spiga fu associata alla Vergine; quale delle divinità femminili finora ricordate le è più strettamente collegata; come il simbolo zodiacale, con le sue catatteristiche, e con quali significati, e perché, dai Sumeri fu trasmesso ai Greci (l'arco cronologico è di oltre duemila anni!); quale fu il contributo dato, in questa trasmissione, dalla scuola ionica - cui risale, a quanto sappiamo, la prima sistemazione filosofica dei quattro elementi fondamentali, fuoco, terra, aria, acqua - all'interpretazione dello Zodiaco? E, più in generale, è possibile trovare nell'epos greco, che sta a fondamento della cultura di quel popolo, tracce di scienza astrologica?

Purtroppo le prime domande restano tutte senza risposta esauriente, per la scarsità della documentazione; non soltanto, infatti, un fitto velo d'ombra si stende sul problema della «trasmissione», ma misteriosa resta pure la questione dell'origine dei Sumeri. Da quanto detto fin qui si deduce tuttavia che la «Virgo» richiama una serie di divinità femminili in qualche modo connesse con l'agricoltura, e ciò per la ragione che tale atività era, se non condotta quotidianamente, certo presieduta e propiziata dal sesso femminile, in base alla percezione dell'analogia e delle corrispondenze tra uomo e natura; un aspetto, questo, della cultura mesopotamica su cui non si insisterà mai abbastanza<sup>4</sup>.

Vergine è la fanciulla sacra alla divinità, che con la sua integrità assicura la prosperità della sua gente (è questa l'origine dei «collegia virginum», come

quello delle Vestali romane, tenute in grandissimo onore e soggette a una severissima disciplina); la prosperità è il raccolto, e il raccolto è la vita; per questo la Vergine è Madre di vita; la sua sterilità produce fecondità. Si tratta

del punto nodale del problema.

Per tale ragione la custodia e la perdita della verginità, lungi dall'essere un affare privato, erano anticamente problemi di interesse comunitario, a sfondo religioso e, come tali sottoposti a riti. E come la vergine era sacra alla divinità, così questa stessa divinità, cui apparteneva, presiedeva in prima persona, o tramite i sacerdoti che la rappresentavano, alla sua iniziazione erotica. Ma nell'un caso e nell'altro, la «Virgo» produce: o nell'ambito vasto dell'interesse comunitario, o, divenuta «mater» fisicamente, in quello ristretto del clan familiare.

Per quanto amareggiati dall'impossibilità di ricostruire come vorremmo le fasi della «trasmissione» di cui dicevamo sopra (ogni scienza, e anche l'astrologia, coincide con la sua storia), siamo convinti che quando la buona sorte ci permetterà di diradarne almeno parzialmente il mistero rimarranno confermati i punti fondamentali della nostra interpretazione. Certo è, comunque, che anche una semplice esplorazione dei miti e delle tradizioni antiche come la nostra mostra nella Virgo (come negli altri segni-simbolo) una ricchezza di significati e una profondità di pensiero e di cultura che la tradizione astrologica occidentale ha via via perduto, semplificando, riducendo, schematizzando - forse per un malinteso senso dell'«ordine» greco (cosmos) e che soltanto ora si cerca faticosamente di recuperare. L'interpretazione del cerchio zodiacale, ad es., è giusta se stabilisce il nesso delle rispondenze, e suggerisce i ritmi dei cicli; non lo è più se riduce il movimento dinamico ed evolutivo a fasi costanti, dove la variazione è minima o nulla. In questo caso il cerchio è la prigione; il movimento è più apparente che reale, perché, davvero, non ha tensioni.

Così, quando vediamo che genialmente la Morpurgo chiude il suo libro con l'immagine d'una spirale «aperta» e non con quella d'un cerchio chiuso, suggerendo un movimento all'infinito, attraverso l'infinita molteplicità dei piani, e respingendo l'ipotesi della stasi in un solo piano, ci capita di pensare che grandi sorprese debba rivelarci un giorno una più articolata conoscenza della scienza mesopotamica e specialmente sumerica. In fondo, l'occidentale tendenza a umiliare il movimento come imperfetto (Aristotele) e ad attribuire alla divinità l'immobilità fa tutt'uno con l'esaltazione del centro fisso, e cioè della non-storia; è un geocentrismo traslato dall'astronomia alla consuetudine scientifica, e, anche, al costume. Lo scarto si misura nella valutazione di questa differenza: al «tutto è già accaduto» della tradizione, e perciò al «tutto fu uguale ad ora, in un qualche momento del tempo antico», corrisponde, a contrasto, il «tutto è a ogni istante nuovo e irrepetibile nella sua identità», «nulla si ripete». È l'esaltazione della «esplorazione» e dell'avventura contro

l'immobilismo scettico e sfiduciato del «déjà vu».

I pensatori della scuola ionica, i primi a porsi il problema dell'essere e del divenire, dell'uno e del molteplice, concependo la «Natura (füsis) come intimamente pervasa da una vita divina», da cui «un orientamento in senso accentuatamente immanentistico: come tendenza ad attribuire alla Natura autosufficienza e assolutezza; spiegando quindi ogni accadimento con il ricorso a una o più forze intrinseche alla natura stessa»<sup>7</sup>, erano ben lontani da certa scienza «funzionale»!

Per Talete il principio universale è l'acqua, concepita come vivente e divina, animatrice d'ogni cosa. Per Anassimandro è un quid indeterminato, ma vivo e divino, da cui discendono per un «eterno movimento» tutti gli opposti. Più tardi Eraclito affermerà la legge dell'eterno divenire («pànta rèi»: tutto scorre).

Alle sue origini la speculazione greca sembra dunque divinizzare il reale sensibile e la legge del movimento anziché sensibilizzare il divino statico.

La sistemazione successiva, ordinata, precisa, «scientifica» ha distrutto quel che c'era di poetico, ma anche di implicitamente e diversamente scientifico, in quel ragionare: Pitagora stesso - geniale interprete del numero come armonia, della matematica come musica, e della musica e della matematica come logica - fu interpretato in chiave riduttiva; l'elasticità vitale di certe intuizioni sue e dei suoi successori parve nebulosità e fu «razionalizzata», come lo possono essere da un magnetofono il canto e il vasto movimento delle onde del mare.

Saluteremo con gioia l'opera e l'autore che ci dimostreranno con abbondanza di documentazione come il generoso slancio della scienza filosofica delle origini sia stato costretto e fiaccato da canoni rigidi che, applicati alla scienza certamente per scopi tecnico-pratici, son giunti al risultato di mortificare la scienza stessa senza darci, per questo, un corrispettivo in termini di vera e immediata utilità. Si pensi alla crisi della medicina occidentale che è riuscita, con un lavoro appassionante di secoli, a perdere di vista l'«unum» dell'uomo. È davvero una discreta conquista.

Quanto all'ultima domanda - se cioè sia possibile trovare nell'epos greco un'opera ove sia attestata una matura scienza astrologica - la risposta è affermativa, e del tutto conveniente all'argomento che stiamo trattando, le caratteristiche di «Virgo».

Quest'opera è l'«Odissea».

## «Virgo» nell'Odissea

Il poema omerico è il più profondo, vasto e organico testo letterario che la letteratura greca ci abbia lasciato a illuminarci intorno all'ideale dell'uomo e al significato del «ritornare»; quest'opera è disseminata, con straordinaria

ampiezza, di particolari, di situazioni, figure, comportamenti che non possono non essere riferiti a ciò che la tradizione ci ha insegnato dei caratteri della

Vergine.

Protagonista è Odisseo, la cui astuzia si colora di note ben diverse da quelle trionfanti e beffarde che brillavano nell'«Iliade»; messa alla prova del dolore, s'è mutata in accortezza, prudenza, saggezza. Egli è condannato a soffrire sul mare, fino al rischio della vita, per l'ostilità di Poseidone; in mare periscono molti dei suoi cari compagni per aver osato sfidare la collera divina con un peccato d'empietà (ed empietà, per la coscienza greca, che più tardi parlerà di «hybris», di violenza morale, sacrilega, oltraggiosa, è il non rispettare il proprio limite). Ma ancor più, se possibile, Odisseo patirà nella patria - Itaca - dove giungerà come mendico, e come mendico dovrà umiliarsi e sopportare, patire la fame e subire le offese, tacere.

Penelope è la sua sposa fedele; una fedeltà tenace, la sua, ed eroica davvero; la sua abilità di donna di casa risplende nei lavori di tessitura (la celebre tela). Con accortezza e prudenza, silenziosamente - il suo fascino sta anche nel silenzio che l'avvolge - sa ingannare gli avversari. Penelope attende, confida, per un misterioso intuito che, nonostante i comprensibili scoramenti e le delusioni, non l'abbandona mai: sente che la legge del tempo la protegge.

La donna è il corrispondente femminile dell'uomo-protagonista di cui ripete le medesime doti di accortezza, prudenza, calcolo, saggezza, e, all'occorrenza, diffidenza.

Odisseo, infatti, diffida di tutti.

È diffidente quando Calipso gli rivela la sua intenzione di lasciarlo partire; teme un inganno; non le crederà se non quando la dea avrà formulato un tremendo giuramento. Eppure vive con lei, innamorata, nell'isola di Ogigia da ben sette anni (V, 171-191)! Nel mezzo della terribile tempesta scagliata da Poseidone non crede alla Dea Bianca, Ino, che giunge a recargli soccorso; non seguirà il consiglio se non come «extrema ratio», quando non ci sarà proprio nient'altro da fare (V, 333-375); allorché i Feaci, portatolo generosamente a Itaca, lo depongono addormentato sulla riva senza svegliarlo e sistemano un po' fuori mano le ricchezze donategli perché non vengano rubate da qualche passante, di nuovo dà prova di sfiducia. Infatti, risvegliatosi, non riconoscendo il luogo, teme d'esser stato abbandonato su una terra inospitale e teme anche, che, partendosene, i Feaci si siano ripresi qualcuno dei doni che gli hanno fatto. Dovrebbe pure aver sperimentato abbondantemente la loro liberalità; invece è il contrario; di più, giunge a invocare su loro la punizione di Zeus, per un semplice sospetto, che presto si rivelerà infondato (XIII, 200-216). Ugualmente diffidò di Circe, da cui, come da Calipso, pretese il gran giuramento (X, 337-347). E diffiderà della stessa Atena, che, in forma di giovanetto, gli si farà incontro ad Itaca per rincuorarlo, e confermargli che l'isola è davvero Itaca. Egli le nasconderà la sua gioia, e inventerà su due piedi una storia fantastica intorno al proprio peregrinare. La dea lo ascolterà senza interromperlo, quasi compiaciuta, poi:

«Lo carezzò con la mano: a vedersi pareva una donna, bella e alta, esperta d'opere belle; gli parlò dicendo parole veloci: «Sarebbe ben furbo ed astuto che ti vincesse in tutti gli inganni, anche se un dio. Senza pudore, inventi, mai sazio di inganni, ed ora, anche in patria, non vuoi lasciar i raggiri, e le storie bugiarde che ami fin da piccino. Orsù, il silenzio su questo; infatti ben le sappiamo le astuzie entrambi: tu sei il migliore fra gli uomini tutti per consiglio e discorso, ed io per saggezza e prudenza vado famosa fra tutti gli dèi...»

(Od., XIII, 288-299)

E Penelope, per timore di credere - secondo la sua stessa testimonianza - e di soffrire ancora, diffiderà di Odisseo. Senza averne l'aria chiederà prove, e prove decisive riceverà (XXIII, 166-230).

Due sole le divinità presenti a più riprese nel poema, a parte qualche fugace apparizione di Ermes: Atena e Poseidone. La dèa protegge il suo eroe-che tanto le somiglia - e la famiglia di lui; aiuterà Odisseo a recuperare potere e patrimonio. Nell'ostilità di Poseidone per Odisseo, che gli ha accecato il figlio Polifemo, è da vedersi testimonianza dell'atavica paura dei Greci per il mare.

La critica, concorde, si sofferma sulla determinante presenza degli umili nell'«Odissea»: cosa verissima. Personaggi umili acquistano davvero un risalto eccezionale (Eumeo, il porcaro fedele; Euriclea, la nutrice; le ancelle fedeli; Argo, il cane fedele che, malato, abbandonato e dimenticato da tutti, si leva dal mucchio di rifiuti su cui giace, riconosce il padrone - senza prove! - sotto gli abiti di mendico, e subito muore). Ciò che li unisce è una ininterrotta, paziente, devota e difficile fedeltà attraverso il lento scorrere del tempo; non c'è personaggio di rilievo, e di rilievo positivo, che non rientri in questa caratteristica. Ed umile è lo stesso Odisseo.

Ma l'«Odissea» è poema degli umili soprattutto perché fa riscoprire al suo lettore, passo passo col protagonista sofferente - ed è aspetto, questo, di importanza ancora maggiore - il valore delle piccole cose, che solo la saggia ottica degli umili considera grandi, preziose, indispensabili al vivere (una tazza, un albero, un po' di pane, un pezzo di carne); della terra soprattutto, in particolare della terra dura e ingrata, e pur legata all'intima storia dell'uomo, la terra d'Itaca, per intenderci, che richiede all'uomo lavoro duro, paziente, costante, lento quasi, attraverso il lentissimo passare degli anni.

Stupenda, a questo proposito, la scena finale dell'incontro di Odisseo col

vecchio padre Laerte, ridottosi a vivere miseramente in campagna, per una specie di autopunizone e di autoumiliazione: o per patire col figlio lontano la sofferenza che di lui immaginava, o per rimproverare a se stesso tante speranze cadute. Odisseo, dopo avergli rivelato la propria identità, trovandolo dubbioso, esitante, pauroso di credere a una felicità troppo grande e perciò temuta, gli ricorda, a mo' di prova, i doni che l'altro gli fece tanti anni prima.

Non armi, né ori, né giocattoli, ma alberi da frutto (XXIV, 338-344). Ed è, diremo con parola verghiana, anche la riscoperta del valore della «roba», a cui ci si attacca non per avidità, né per puntiglioso senso della proprietà, ma per la ragione che la «roba» (il bestiame, la casa, la terra) si

identifica con la dura storia dell'uomo che se l'è procurata.

Ciò è tanto vero che la principale colpa dei Proci, contrariamente a quanto una lettura «romantica» ci farebbe credere, non è affatto quella di insidiare Penelope, ma di aver «mangiato la casa» (così, letteralmente, il testo) di Odisseo. Uno di essi, nel disperato tentativo di salvarsi dall'ira furibonda dell'eroe ritornato, riconosce le proprie colpe, promette al re la restituzione del maltolto e molto, molto di più, a riparare l'offesa. Ma inutilmente. Il giudizio di Odisseo sulla questione della colpa è dunque quello stesso dei Proci, lo stesso di Omero; perciò, uno dei punti fermi del poema.

Che infatti la profanazione della «roba» sia delitto ancor più grave dell'aver insidiato Penelope è chiarissimo dal breve colloquio tra il furente Odisseo e il disperato Eurìmaco (XXII, 42-67). L'aver «mangiato la casa», infatti, non è tanto un danno economico che, come tale, può essere abbondantemente risarcito, ma una profanazione, una violenza che ha colpito Odisseo nella sua integrità più intima, un'offesa che non può essere espiata se non dalla morte del colpevole (e Omero insiste nel ritrarre quelle morti presso la tavola del banchetto, tra i pani e i vini e le coppe). La casa, non soltanto nido di affetti, ma proiezione dell'identità del protagonista, davvero sua anima, dovrà poi essere purificata e quasi riconsacrata. Finché quest'onta non sarà stata lavata, finché Odisseo non avrà recuperato, col suo patrimonio, ruolo e identità e, così, se stesso, sarà davvero scarso e breve il tempo dedicato alla espressione degli affetti.

Di altre caratteristiche generali dell'Odissea parla ottimamente Fausto Codino, insistendo sul realismo degli ambienti e dei comportamenti, sulla drastica riduzione che l'autore compie dell'elemento favoloso (quanto ne resta è certamente da attribuirsi a saghe preesistenti), sul duro lavoro rurale, sulla diffusa povertà, sulla fatica del vivere, sul parlar basso dei servi: piccole cose, qualche punzecchiatura, un sorriso, l'abbozzo d'uno scherzo; una solidarietà istintiva, espressa senza retorica, si direbbe con pudore.

È il recupero dell'integralità dell'uomo comune, e non più, come nell'«Iliade» l'esaltazione dell'uomo eccezionale; non più Fatum, ma Justitia. La vera gloria dell'uomo risiede qui non nelle imprese guerresche, nelle conquiste di paesi ricchi e lontani, ma nella sua capacità di sopportare in silenzio il dolore, nella scoperta del valore positivo della sofferenza, del pianto, della sconfitta, della solitudine; e, soprattutto, della dimensione del tempo che diremo «umano» entro il quale deve svolgersi intero l'arco della nostra esistenza; e sono respinte, perché estranee alla natura dell'uomo, perché non guadagnate con la sofferenza, immortalità ed eterna giovinezza. Contro l'Achille assetato di gloria e di morte, guerriero tremendo la cui furia distruttrice era in realtà autodistruttrice, che ignorava una socialità e una responsabilità che non fossero legate al suo ristretto clan, e che poneva la sua disperata «voluptas moriendi» nella forza e nelle armi, sta Odisseo, antieroe, responsabile dei compagni, che pone a suo supremo desiderio non il morire da eroe, ma il vivere da uomo. E non a caso la semidivinità guidava Achille alla morte, laddove Odisseo, che non vanta dèi tra i suoi antenati, riscopre il prezioso valore della vita e meriterà di viverla tutta. E che la sua impresa fosse più difficile, che la sua meta fosse più ambiziosa di quella d'Achille, è dimostrato da Omero - che qui sembra dare un insegnamento esemplare: molto rapidamente il destino guidò Achille alla sua meta, e non senza un'amara ironia: ebbe una morte oscura, per tradimento, né la sua opera fu determinante per il crollo e la presa di Troia; ma il destino cosparse di innumerevoli difficoltà e di cocenti sconfitte la strada del reduce Odisseo. È davvero più difficile - questo il significato dell'opera - vivere tutta una vita da uomo, che morire, nell'esaltazione d'un attimo solo, da eroe.

È, anche, la vittoria del concreto, dell'umile, del modesto, contro il favoloso, il retorico, l'eccezionale; e soprattutto è la vittoria del tempo a misura d'uomo che se consuma e distrugge e disperde, consolida anche, nel suo procedere, e riconsacra i valori della vita. Il pericolo è un'eternità favolosa, un Tutto magico e nebuloso, per la prima volta, nella storia del pensiero occidentale, avvertito come pericolo e minaccia, tanto più sottile quanto più occulta.

Il pericolo viene dal mare, è nel mare, è il mare. Se si considera Itaca e le si paragonano tutte le altre isole, la si giudicherà senza fatica la più umile, la meno ricca; non ha l'aspetto da paradiso terrestre che hanno quelle di Calipso e di Circe, non ha la ricchezza di quella dei Feaci. Ma è quella piccola isola - e non le altre - il vero fulcro ideale dell'opera; i valori ch'essa esprime, i significati di cui si carica costituiscono il nucleo morale del poema. In ogni altro luogo il pericolo più grave, che si presenta sempre coi caratteri dell'insidia dissimulata, è quello di perdere la propria identità, di rinunciare, in una specie di oblio smemorante (i Lotofagi), alla propria dimensione d'uomo. Per questa ragione la più insidiosa tentazione viene rivolta a Odisseo dalle Sirene, creature del mare, che lo attirano col canto e con la seduzione della conoscenza del Tutto. Tentazione tremenda, perché fa perno su una nobile sete del cuore umano;

Odisseo la vincerà perché si sarà dato un freno, perché avrà messo nel conto la propria fragilità, perché avrà, per la prima volta, diffidato di sé.

Col ritorno ad Itaca, la strage dei Proci, la riconquista della casa, della famiglia e dei beni, il cerchio si chiude armoniosamente. Odisseo ottiene di raggiungere lo scopo della sua vita.

Ma la chiusura del cerchio coincide quasi col presagio d'una nuova avventura. Egli, così confida a Penelope, dovrà un giorno ripartire (XXIII, 265-284); la morte gli verrà dal mare, in terra straniera, tra gente inesperta di navigazione. Ma la sua vecchiaia sarà serena; e dolce, «molto dolce», la morte.

Quanto detto fin qui si inquadra benissimo nella caratterologia della Vergine, dei cui significati l'«Odissea» è davvero una specie di «summa»; così per la psicologia, il comportamento, le scelte dei protagonisti, così per gli ambienti, il significato del «servire» e della «roba»; la riscoperta del valore della «misura», l'antiretorica, il culto dell'intelligenza, della prudenza¹º; ma soprattutto, crediamo, per la rispondenza di un Tempo mitico (la guerra di Troia, relegata in un passato che pare lontanissimo; l'immortalità, l'isola ai confini del mondo) a un Tempo storico, umano; nel rapporto-assente nell'Iliade - acquistano la loro vera dimensione l'infanzia, la maturità, la vecchiaia, gli animali, le piante, i cibi e il lavoro dell'uomo e ciò che tale lavoro richiede, non solo di fatica fisica, ma di interiore tenacia, e il «costo» del lavoro stesso; l'attendere, il patire e il pazientare.

Ora se la tradizione astrologica non può non porre in luce lo stretto rapporto tra la figura della Vergine e il mito di Athena Párthenos, tessitrice e guerriera (c'è dunque, dietro l'apparente cedevolezza, sottomissione, rassegnazione e modestia della Vergine, l'impegno della ragione e una precisa volontà di scelta<sup>11</sup>), se questa stessa tradizione ha attribuito il governo del segno a Mercurio - divinità presente nell'Odissea -, se in una parola ha esaltato le qualità della prudenza, dell'accortezza, della misura, del sano realismo, non può non riconoscersi che questi valori in tanto sono stabili e preziosi in quanto fissati al rapporto tra il particolare (nel nostro caso un lembo di terra, Itaca) e l'universale (il Mare) spaziali e il particolare e l'universale temporali (la vita umana, da una parte; l'eterna giovinezza e l'immortalità dall'altra). Sono, queste, osservazioni che non possono non condurci a Y, il secondo pianeta transplutoniano, quello del Gran Tempo, che la Morpurgo ha attribuito al segno della Vergine. La nostra analisi le dà ragione in pieno. La polarità Vergine-Pesci è dunque di fondamentale importanza. giacché mette in luce il rapporto finito-infinito, tempo umano e tempo sovrumano, misura e dismisura, concretezza e fantasia, praticità e sogno; in relazione al piano dell'orizzonte essi possono vedersi come la summa dell'esperienza dell'Io con l'autocoscienza del limite personale (Vergine) da una parte, e la summa dell'esperienza universale, con l'intuizione dell'illimitato, e il fluirvi annullandosi (Pesci) dall'altra.

L'«Odissea» rivela, a un esame approfondito, conoscenza perfetta di tali valori astrologici, e, ancor più, nella soluzione che addita (senza pretese di canonicità perché, come s'è visto, il cerchio si riaprirà) conoscenza del rapporto dialettico dei termini della polarità: l'esperienza della guerra di Troia, della vittoria, della gloria, dei viaggi, delle terre favolose, delle tempeste, delle sofferenze, e più precisamente, di tutto ciò che l'epos del tempo poteva offrire di Spazio e di Sogno, doveva essere compiuta; diversamente il rimanere in Itaca sarebbe forse sembrato una rinuncia, una privazione mortificante, un non uscire da sé, un patire un limite imposto, e non un determinarselo coscientemente e liberamente; mentre il voler ritornarvi dopo l'esperienza del Tutto, significava il ri-crearsi nella propria, esatta dimensione sociale, familiare, politica, e, davvero, un ri-conoscersi e un ri-conoscere.

#### «Virgo» nell'Ulisse di Dante

È singolare che Dante, col suo Ulisse (Inf., XXVI), insista sulla medesima polarità, aprendola, per così dire, drammaticamente fino all'esito tragico. Ai Pesci si riportano infatti agevolmente il mare come mistero, magia, infinita avventura, oblio e smemoramento. È il mare infatti che, con il suo richiamo irresistibile, fa apparire meschini e mortificanti, privativi, gli affetti familiari; sempre il mare confonde il giudizio umano sul giusto e sull'ingiusto; il mare è ancora lo sconfinato scenario silenzioso ove si svolge nel silenzio il grande viaggio; il mare, infine, è la tomba. Al segno della Vergine si legano il concetto che Ulisse ha della vita («piccola vigilia / de nostri sensi ch'è del rimanente»)<sup>12</sup>, la piccola comunità di naviganti silenziosi («compagna picciola») che Ulisse chiama «frati» e, soprattutto, il servizio che l'eroe vuol rendere a un ideale superiore di umanità (non bruta, ma ispirata da «virtute e canoscenza»). Il rapporto tra l'uno e l'altro termine della polarità è nel magnifico verso:

ma misi me per l'alto mare aperto

dove la miseria della persona, cosciente del proprio limite e della propria pochezza, è insieme aggravata e nobilitata dall'infinito mare, detto «aperto», cioè, notiamolo, senza limiti.

Dante riprende da Omero i caratteri virginiani di Odisseo, molti dei quali attribuisce a sé (cfr. vv. 19-45, sul problema del «freno» opposto a «follia», che sempre in Dante vale orgogliosa presunzione dell'intelletto, dismisura)<sup>13</sup> e li volge, accentuando la tensione verso gl'insopprimibili valori del segno opposto, in strumenti di tragedia. Con Dante apprendiamo che il sogno e il timore della Vergine sono quelli di perdersi nell'infinito («dove per lui perduto a morir gissi»); con Dante, ancora, balza evidente ai nostri occhi la

tremenda bivalenza del «limite» - barriera umiliante che deve essere violata, o giusto confine, al di qua del quale costruire la propria dimensione umana? - della «follia» - divina o infernale esaltazione dello spirito? - del viaggio, dell'eroe - modello o tentazione dell'uomo?

E, come Omero, Dante indica che la sede della grandezza e della miseria sta «in interiore homine», e non fuori di lui («dentro a me l'ardore / ch'i' ebbi a divenir del mondo esperto»). Rispetto al modello greco Dante anzi accentua questa valutazione: l'avventura non è più imposta dal destino avverso, perché l'uomo fa, ora, il suo destino; la tentazione non sta nel canto delle Sirene, ma nel profondo del suo spirito; l'immortalità non è dono offerto da dee innamorate, ma, semplicemente, una vita vissuta fino alla fine, con una pienezza che aborre e travalica il finito e che via via dilata se stessa. Ma, ancora, il vero dramma sta nella difficoltà di stabilire la sintesi della polarità Vergine-Pesci: nel rapporto io-altri, particolare-universale, nel rinvenimento e nella determinazione del valore della «misura» umana, e della virtù opposta a «follia»<sup>14</sup>.

## «Virgo» nella quarta bucolica di Virgilio

L'anno 40 a.C. assumeva il consolato Asinio Pollione, buon amico di Virgilio: uomo di pace, per la pace s'era molto adoperato. Dopo averi decenni di guerre civili che avevano insanguinato Roma e l'area mediterranea, il mondo anelava alla pace. Virgilio, raccogliendo le diffuse aspettative, alimentate dalle predizioni sibilline, dalla dottrina astrologica di Academici e Stoici e da varie religioni orientali a carattere misterico-soteriologico, nella sua quarta bucolica, dedicata all'amico, immaginò che la recente nascita di suo figlio coincidesse con l'aprirsi di una nuova età dell'oro.

Terminava infatti allora, fosca e feroce, la tremenda età del ferro, l'ultima del grande ciclo, l'età della strage, dell'odio, del tradimento e della violenza. Col suo esaurirsi si chiudeva - in piena conformità con antichi vaticini - il grande anno ciclico; presto il mondo, attonito e sgomento, sarebbe stato rinnovato dal ritorno della favolosa età dell'oro, remotissima eppure non dimenticata. Età di pace e di saggezza, detta di Saturno («saturnia regna», v. 6) perché si diceva che il vecchio dio, in quel tempo antichissimo, avesse insegnato generosamente agli uomini i principi pratici e tecnici del lavoro e posto le fondamenta del vivere civile.

Nella quarta bucolica, giustamente famosa, Virgilio ritrae un mondo sereno: la terra produrrà spontaneamente; la culla del bimbo prodigiosamente s'adornerà di fiori, ci sarà pace tra l'uomo e la natura, tra l'uomo e l'uomo, tra l'uomo e se stesso.

Mentre lasciamo ad altri il compito di studiare l'origine di questo mito archetipico, di cui si trovano tracce nella cultura primitiva di moltissimi po-

poli, e le vie e i significati con cui un tale mito fu trasmesso fino a Virgilio; mentre poniamo da parte per il momento, benché si tratti di un argomento assai interessante, il problema del grande anno («saeclorum... ordo», v. 5), e dei grandi mesi («magni... menses», v. 12), relativo alla legge di ciclicità<sup>15</sup>, ci soffermiamo su alcuni particolari dell'opera che interessano il nostro studio. All'inizio il poeta afferma che il tono del canto deve farsi solenne, com'è conveniente al grande argomento:

«... paulo maiora canamus: non omnes arbusta iuvant humilesque myricae.» (v. 3-4)

Eppure la bucolica non è svolta su toni gloriosi. C'è la festa degli affetti, non l'inno corale; lo stupire ingenuo dinanzi a una natura riscoperta, non il desiderio di spazi nuovi che un provvido destino assegnerebbe all'umanità rinnovata; c'è, soprattutto, negli ultimi versi, il quadro - fulcro poetico dell'intera composizione - del bimbo che, col sorriso, rivela di riconoscere la madre<sup>16</sup>. Dunque l'«humilitas», con le sue espressioni di semplicità, ingenuità, candore, letizia, rimane integra; la critica da tempo la ritiene uno dei caratteri ispiratori e uno dei principali fulcri psicologici dell'intera opera virgiliana. Basti solo accennare al «peso» che hanno gli umili in tutta la produzione del poeta: pastori nelle «Bucoliche», contadini nelle «Georgiche», esuli e vinti nell'«Eneide».

Ora «humilis» (da «humus», terra) vale «che sta basso, a contatto della terra», e perciò indica assenza di risalto, di rilievo, di appariscenza. È un tipico aggettivo della Vergine, legato com'è alla coscienza del proprio limite.

Ma esistono, nella bucolica, più diretti riferimenti al segno della Vergine, ai suoi simboli e ai suoi attributi. Il ritorno dell'età dell'oro è annunciato dal ritorno della Vergine («Iam redit et Virgo», v. 5); la sua vittoria coincide con la sconfitta del Serpente e con la scomparsa del veleno («Occidet et Serpens, et fallax herba veneni occidet...» v. 24-25); una delle sue manifestazioni di pace e del rinnovato rapporto dell'uomo con la natura è il biondeggiare della spiga che lievemente si flette al vento nella pianura («molli paulatim flavescet campus arista», v. 28). Né mancano le allusioni alla maternità, del tutto convenienti con quanto abbiamo detto dei valori del segno. È invocata la «Casta... Lucina» (v. 10), cioè Artemide, la casta vergine, che è anche (o perciò) protettrice dei parti (cfr. Catullo, Orazio, Servio; quest'ultimo afferma chiaramente essere Iuno Lucina e Diana Lucina «unum») e nella chiusa due volte è ricordata la madre:

«Incipe, parve puer, risu cognoscere matrem; Matri longa decem tulerunt fastidia menses» (v. 59-60) Per i commentatori antichi la Vergine di cui si parla qui è Astrea, dèa della giustizia<sup>17</sup>, che aveva per ultima abbandonato gli uomini a causa della loro malvagità (Ovidio, Met. I, 149, ma cfr. anche Verg., Georg. II, 474; e s'osservi ancora che negli esastici «de duodecim signis», Riese, Anthol. Lat., 615-626, Astrea è chiamata «virgo sancta iusta optima pia»).

Anche in Virgilio dunque cogliamo molti dei caratteri tradizionali della Vergine: la pace, una maternità in qualche modo prodigiosa, e collegata a un generale rinnovamento del mondo, la relazione oppositiva col serpente e col

veleno, la purezza18.

#### «Virgo» nella Sacra Scrittura

Nel Medioevo cristiano la Virgo diventa la Vergine Maria e il «puer» Cristo. E non ci meraviglieremo di questa interpretazione arbitraria, testimoniata da Agostino, Lattanzio, Costantino, poiché è tipico della cultura medioevale inquadrare tutta la storia umana nei due semplici aspetti di annuncio e figura della venuta di Cristo e di effetto di tale venuta. Né, tanto più, può essere difesa la tesi d'un Virgilio profeta cristiano. Vero è invece che egli, interprete e testimone della crisi spirituale del suo tempo, come s'è detto, sgomento dinanzi alla tragedia della storia, che gronda lacrime («sunt lacrimae rerum») e sangue, ove non si costruisce se non su ciò che s'è distrutto, avvertì come nessun altro l'insufficienza dell'operare umano che non va mai esente da colpa, incapace di purificarsi da sé e perfino di autogiustificarsi. Ma altre voci di poeti, prima e dopo Virgilio, cantano note non dissimili. Catullo e Orazio, non certo sospetti di moralismo, esaltano le virtù delle semplicità, dell'innocenza, della modestia; Tibullo loda - in armonia con Virgilio (cfr. Eneide, VIII, 102 e segg.) - la povertà dei tempi antichi, le origini rurali di Roma; è in questo clima di rinnovamento e insieme di recupero dei fondamentali valori della tradizione - promosso dalla politica di Augusto - che figure come quelle di Cincinnato possono diventare mitiche.

Si vede dunque come l'attesa della grande età e la stessa «pax augusta»

siano accompagnate ed espresse dai tipici caratteri della Vergine.

I quali passano poi tutti nell'agiografia e nell'iconografia della Vergine Maria: la verginità, la maternità divina, la falce di luna, la vittoria sul serpente, al quale schiaccia il capo, l'umiltà, il «servire». La Vergine, la cui festa la Chiesa celebra l'8 settembre, quando il Sole si trova al centro del segno, compare nella Sacra Scrittura nella scena dell'annunciazione, con parole di umiltà («Ecco la serva del Signore; sia fatto di me secondo la tua parola»); da qui prende avvio la sua maternità, spirituale e fisica insieme, particolare e universale. È, ancora, la stretta connessione degli attributi verginità-maternità-umiltà-servizio-silenzio.

A considerare poi l'albero genealogico di Cristo si vede bene che la storia

dei suoi antenati contiene, come motivo pressoché ricorrente, quello di maternità miracolose, compiute, per intervento divino, da donne che l'età avanzata o altre cause rendevano sterili, che sterili erano giudicate da tutti, e che sterili

esse stesse si giudicavano.

Esemplari, a questo riguardo, le maternità di Sara, moglie di Abramo (Gen. 15 e sgg.), di Rachele, moglie di Giacobbe (Gen. 29-31, 30, 22-25); di Anna, madre della Vergine (secondo il protovangelo di Giacomo), e di Elisabetta (Luc., 1, 5-25). Altre volte la maternità è di donne indegne che poi si redimono: così Rahab, la meretrice di Gerico, che sposò Salomon, della tribù di Giuda, antenato di Davide (Gios., 2, 1-21, 6, 22-25); così Betsabea, la non esemplare moglie di Uria, l'Eteo, che generò a Davide, prima di Salomone, il figlio dell'adulterio (Sam. 11; 12, 1-25).

Il motivo costante è dunque quello della costruzione d'un ceppo straordinario al di sopra (o contro) le leggi di natura e le consuetudini umane: la sterile partorisce anche nell'estrema vecchiezza (Sara aveva oltre 90 anni alla nascita di Isacco, e Abramo più di 100); la disonorata viene esaltata. La

grande maternità non sembra davvero opera umana.

In rapporto di polarità con la terrestrità («humilitas» - «humus») della Vergine, col suo senso del particolare e del limite, della insufficienza, sta l'acqua dei Pesci come universale illimitato, come perfetta pienezza; come rigenerazione, purificazione, riscatto dalla colpa (il limite della terra e dell'ego). La Sacra Scrittura offre infiniti esempi di questa polarità.

Così Mosé, salvato dalle acque, e cresciuto come figlio dalla figlia del Faraone, veduto poi quale «figura» di Cristo; così il passaggio del Mar Rosso, interpretato già dalla patristica medioevale come figura del passaggio del popolo di Dio da un stato di prigionia e schiavitù a uno stato di libertà spirituale; così il primo miracolo di Cristo che avviene alle nozze di Cana, su

pag. 17

preghiera della Vergine - che, qui, «serve», prima d'esserne richiesta, gli sposi facendo mutare l'acqua in vino; così il battesimo di Cristo stesso nelle acque del Giordano; così la chiamata dei primi apostoli, pescatori; così il miracolo dei pani e dei pesci<sup>19</sup>; così il simbolo stesso del pesce che i primi cristiani tracciavano sulla terra per riconoscersi vicendevolmente; così varie parabole, come quella delle vergini sagge e delle vergini stolte, o come molt'altre, incentrate sulle figure di «servi».

È sempre la medesima polarità: considerazioni su fatti del lavoro umile e quotidiano, esaltazione delle virtù meno appariscenti; di questi esempi si serve Cristo, per spiegare ai suoi discepoli, con linguaggio semplicissimo, l'universalità della sua e della loro missione.

Ma è anche chiaro che le caratteristiche della Vergine devono essere superate, e la tensione non può volgersi che nella direzione dei Pesci: l'abbraccio caritatevole dell'universo, il perdono, comportano l'abolizione delle minute e radicate distinzioni di fede, di nazionalità, sesso, da cui la fratellanza di tutti gli uomini al di là d'ogni barriera. Il quotidiano, il minuto, le virtù della prudenza vengono esaltate ma insieme spinte a superarsi e, per così dire, ad allargarsi, perché in sé insufficienti: «Se il grano non muore...»

Significativa, a questo riguardo, la parabola dei talenti (Mt., 25, 14 e segg.), nella quale il terzo servitore cui il padrone, partendo, ha affidato un talento solo, timoroso di perderlo, lo sotterra, e verrà perciò rimproverato dal padrone al suo ritorno; verranno invece lodati gli altri due perché hanno fatto fruttare tutto ciò che era stato loro affidato ed hanno raddoppiato il capitale. Il duro rimprovero all'uno e la lode agli altri non si comprendono se non sul presupposto che la custodia troppo pavida e gelosa del patrimonio, la chiusura al «sociale», e l'egoismo che ne sta alla base sono vizi dell'anima; e che, perciò, producono sterilità.

Fecondità e vita, ad ogni livello, sono legati invece all'apertura al sociale, al superamento dei propri limiti, a una «fides» semplice che va oltre la «ratio», e che per questo genera la «charitas». Su questa linea è, ad esempio, la famosa parabola del buon pastore (Giov. 10, 1 e segg.), esempio di uomo che diremmo «imprudente» e reso tale dall'amore. Tuttavia la parabola esalta il suo rischio (egli poteva non trovare la pecora smarrita, perdere tempo; potevano i lupi, in sua assenza, giungere a fare strage del gregge); alla fine il gregge è ricomposto nella sua unità e nella letizia.

Gli stessi insegnamenti si traggono della parabola del Figliuol Prodigo (Luc., 15, 11 e segg.) dove contro un padre amoroso, comprensivo, generoso e pronto al perdono, che non tollera l'umiliazione del figlio pur colpevole, sta l'altro figlio, che computa minutamente diritti e doveri, e che per la difesa di questa sua gretta giustizia, diventa implacabile e che, se ciò dipendesse da lui, comprometterebbe per sempre l'unità della famiglia.

La prudenza umana può generare, se non s'allarga, paura, egoismo, in-

tolleranza e freddezza; separare anziché unire; per eccesso di cautela si finisce facilmente per credere al puro sensibile, all'immediato occasionale, solo a ciò che si vede e si tocca<sup>20</sup>.

L'uomo e la donna esemplari per il Vangelo accettano serenamente di rendersi strumento, consapevoli dei propri limiti, che li fanno sentire umili ma non umiliati, né mortificati, che rinunciano a calcoli meschini, a ragionare sulla base delle loro idee e della loro esclusiva esperienza; e accettano il rischio che la loro condotta possa apparire insensata al mondo circostante. È questa la loro silenziosa ribellione. In questo loro abbandonarsi stanno la loro grandezza, che nasce dall'umiltà del cuore (non è superbia pretendere che tutto debba dipendere dalla sola nostra condotta e che noi, e noi soltanto, determineremo il corso degli eventi?) e il loro trionfo.

Con ciò non diremo che la Vergine sia semplicemente lo stadio inferiore del processo evolutivo che conduce al segno opposto; vero è piuttosto che nel loro reciproco correlarsi sta la virtù, la sintesi di umano e di divino, di distinto e di

indifferenziato, di particolare e di universale.

Ancorché l'amore del genere umano sia la più grande virtù che possa albergare nel cuore dell'uomo, un tale amore, per manifestarsi concretamente e non restare nebuloso, vago, e in definitiva facile e improduttivo, deve esercitarsi nel quotidiano, nel sacrificio, nella rinuncia. Non è davvero un grande amore quello che indietreggia davanti alla miseria, alla difficoltà, alla privazione. Il suo valore si misura nell'«hic et nunc» della Vergine, nella storia concreta di ogni giorno.

Basta esaminare le carte del cielo di alcuni nativi del Segno che hanno vissuto positivamente la polarità per comprendere quale sia il fondo psicologico comune della Vergine. Parliamo di Leone Tolstoi, Giovanni Verga, Charles De Foucauld, Madre Teresa di Calcutta (Agnese Bajaxhiu); il carattere fondamentale della loro spiritualità e del loro agire sta nella riscoperta della dignità degli umili e dei diseredati, dei vinti e degli emarginati, e, insieme, nella testimonianza d'un servizio spirituale ed effettivo, reso con

passione ed umiltà, nel silenzio dell'autospogliazione<sup>21</sup>.

Non a caso davvero il sesto segno zodiacale è l'ultimo di quelli giacenti sotto l'orizzonte, sintesi e autovalutazione dell'«io», percezione e stima del valore del «raccolto». Prima dell'unione con gli altri o l'Altro (Bilancia, 7° segno, 7° campo), lo spirito deve insieme conoscere se stesso e rinunciare a se stesso, per farsi strumento e, così, servire. Ciò non è istintuale, ma frutto di volontà, ragione e coscienza ed è collegato alla consapevolezza che l'esperienza concreta dell'io è insufficiente. Il sacrificio della Vergine, per non restare sterile, per non essere avvertito come un'umiliazione mortificante che si è costretti a subire, e contro cui, come contro ogni violenza, intimamente si resiste, deve essere volontario, libero e cosciente. È solo a questa condizione e in questa prospettiva che la morte dell'«ego» coincide con la nascita del

«noi». Per questo le parole-chiave del segno, oltre quelle già citate, ci sembrano dover essere quelle della più semplice e pura socialità umana: «frater» e «soror»: fratello e sorella, ma anche, certissimamente, frate e suora<sup>22</sup>.

### Il messaggio di «Virgo»

Resta da dire, a conclusione di questi appunti, quale possa essere l'interpretazione del simbolo grafico del segno della Vergine. La diamo semplicemente come ipotesi, tuttavia non arbitraria; pur non essendo noto, per ora, a quale periodo risalga il tracciato del segno, né per quali vie sia giunto fino a noi, essa riesce abbastanza persuasiva, alla luce di quanto s'è detto fin qui.

Marcel Homet scrive che le Dee-Madri, chiamate qualche volta Vergini e creatrici d'ogni vita, si trovano presso tutte le più antiche religioni solari, e che la loro figura, come il loro ruolo, sono sempre associati all'acqua<sup>23</sup>. Già al tempo di Sargon il Grande, sulla fine del III millennio a.C., la grafia adoperata per indicare l'acqua era uno zig-zag, che in seguito divenne la lettera M. Aggiunge: «È molto interessante notare che i luoghi e le parole che sono in rapporto qualsiasi con l'acqua e la nascita delle creature e dei mondi hanno per iniziale la lettera «M». E a conferma Holmet riporta varie testimonianze: il Manu che per semiti e ariani è la divinità creatrice dei mondi, il Mani-Tu dei pellerossa, il nome «Maya», il dio Mani degli Indiani e la dea dallo stesso nome dei Babilonesi. «Ma», per i semiti, vale acqua.

Quanto ai simboli di organi sessuali femminili, presenti in grotte celtiche e preceltiche, essi sono collegati all'acqua «perché l'acqua che sgorga non sia altro che l'acqua-madre di ogni vita».

Il simbolo grafico della Vergine è dunque da correlarsi alla «M» di acqua-vita, ed ha la sua origine in tempi antichissimi. L'asta rientrante, ma senza angolature rigide e senza punta<sup>24</sup>, - si direbbe al contrario che si fletta all'indietro con una certa dolcezza - è evidentemente da mettersi in relazione con un invito all'interiorizzazione. L'asta, pur se non tracciata con rigidezza, è tuttavia collegata ad un'autopenetrazione, e cioè al sacrificio, al dolore dell'autocoscienza obiettiva, alla consapevolezza del proprio limite; ma essa, per i suoi legami con l'acqua, parla d'una vita nuova che nasce dalla perdita dei confini dell'individualità, dalla scomposizione dell'unità troppo ristretta dell'ego. L'avventura verso l'infinito del Tutto, la conoscenza dell'Universale, l'amore indifferenziato per ogni forma di vita hanno la loro origine nell'interiorità dello spirito umano dove, nel silenzio, si compie un evento in apparenza minore, ma in realtà fondamentale: l'autorigenerazione dello spirito stesso.

La tradizione dei significati di Virgo - dai Sumeri in qua - può dare al nostro tempo insegnamenti davvero non trascurabili né scontati. È forse questo il segreto della vera ricchezza, espresso antichissimamente nella figura della Spica<sup>25</sup>.

Una delle compagne di Artemide, Callisto, fu sedotta da Zeus. Quando la dèa lo seppe, trasformò l'infelice in orsa che i cani avrebbero sbranato, se Zeus non l'avesse trasferita in cielo tra le stelle. (Hyg. Astr., II, 1; Apoll., III, 8, 2)

<sup>2</sup> cfr. Arat., 97, 491, 546, 597; Plut., Mor. p. 908, C.; Cic. poët., de nat. deor., 2, 110.

Per tutta questa parte si veda quanto scrive Rodolfo Mondolfo nella nota 5, pag. 76, dal tit. «La scienza mesopotamica ed egiziana: matematica, medicina, astrologia», nell'opera di E. Zeller, «La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico», vol. I, La Nuova Italia, Firenze. Da quanto Mondolfo scrive, qui e in altre parti del libro, aggiornando l'opera di Zeller, appare evidentissimo che la tesi dello stesso Zeller che negava o riduceva fortemente il contributo dato dalla scienza orientale alla greca, appare oggi pressoché insostenibile.

'Si legga quanto scrive G. Coutenau, «La Mesopotamia prima di Alessandro», Mondadori, Milano, p. 180. L'A. afferma che induzione e deduzione, procedimenti logici abituali a noi, che solo successivamente procediamo per analogia, non trovavano luogo nella speculazione mesopotamica la cui scienza era invece fondata sull'analogia. Ad essa devono essere riferiti la similitudine tra la struttura del mondo terrestre e quella del celeste, l'interdipendenza tra l'uno e l'altro, e il reciproco rapporto di causalità.

La regina Elisabetta I d'Inghilterra, la regina Vergine, nativa del segno (7 settembre 1533), non contrasse matrimonio né ebbe figli. A chi le consigliava di prender marito e di generare, per ragioni politiche e la stabilità della dinastia dei Tudor, usava rispondere con un certo orgoglio: «L'Inghilterra è mio marito. Le mie opere sono i miei figli», frase in cui la sterilità fisica della Vergine si sublima in un'attiva maternità superiore. Ma allorquando le fu annunciato che la cugina Maria Stuarda aveva partorito un figlio, il futuro Giacomo I, esclamò: «Lei è madre. Io non sono che un ramo secco.» Tornano subito in

mente i versi di S. Pier Damiano alla Vergine e la «virga... fecunda... sicca».

<sup>6</sup> Non abbiamo potuto, per varie regioni, esplorare la vasta bibliografia che L. Aurigemma, cita nella nota 3 a pag. 6 del suo «Il segno zodiacale dello Scorpione nelle tradizioni occidentali«, Einaudi, Torino, 1976. Nulla dice circa l'origine dello Zodiaco il pur informatissimo E.J. Bickermann, («La cronologia nel mondo antico», La Nuova Italia, Firenze), se non che essa è «probabilmente» babilonese (pag. 53). E il Neugebauer nel suo magnifico «Le scienze esatte nell'antichità», Feltrinelli, Milano, afferma: «La storia dei simboli zodiacali e planetari è virtualmente sconosciuta. A quanto ne so, non ne è stato compiuto alcuno studio sulla base della documentazione offerta da manoscritti o rappresentazioni epigrafiche (pag. 88)».

A.M. Moschetti, Introd. a «I Presofisti», in «Grande Antologia Filosofia», Il pensiero classico,

vol. I, Marzorati, Milano, pag. 5 e sgg.

I Greci non furono marinai per vocazione, ma per necessità, e del mare conservarono, anche quando furono diventati esperti nell'arte della navigazione, un profondo, ancestrale timore. Lo stesso Ciclope interrogando Odisseo lascia intendere che solo i pirati e i disonesti, attratti dalla prospettiva di guadagni illegittimi, vivono normalmente la vita del mare. I Fenici, ad es., godono in Omero di pessima fama.

F. Codino, pref. a «Odissea», trad. Rosa Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino.

L'Ermete è un'altra divinità dell'«ingenium» e perciò, come Athena, associato a Odisseo. Diremmo che dell'intelligenza questo dio pone in luce il brio e l'agilità (il mito racconta di scherzi gustosissimi operati da Ermete bambino), il «movimento» (il dio è soprattutto il messaggero di Zeus), la destrezza anche ingannatrice. Athena sembra legata a un'intelligenza meno vivace, ma più profonda e calcolatrice; non le si possono attribuire né scherzi né inganni. Odisseo, almeno da come ci è noto dal poema, tiene più della natura di Athena: gli inganni sono stratagemmi preziosi e provvidenziali; non c'è il gusto dello scherzo per lo scherzo. Tuttavia la stessa Athena nel passo che abbiamo riportato ricorda che Odisseo bambino amava ingannare. Tutta l'Odissea sembra legare il suo protagonista, intimamente, alla natura di Athena, laddove il resto della tradizione letteraria che insiste sulla sua mancanza di scrupoli, sulla sua moralità, gli dà chiaramente i caratteri di Ermete, protettore, tra l'altro, d'avvocati e di ladri!

"Nello stendere queste righe ci viene alla memoria la figura di Giovanna d'Arco, la Pulzella d'Orléans. Gli atti del processo sono li a dimostrare la sua verginità e la gelosa cura con cui la custodì, ciò che le valse il rogo; Giovanna intendeva questa verginità come segno esteriore e intimo della sua consacrazione a Dio. Era modesta, semplice, pratica, concreta, illetterata, ma molto abile nel parlare. Si vantava d'esser molto brava nei lavori domestici. Se prese le armi, non fu per sua scelta, ma per «servire» Dio. («Dio sia il primo servito!»; così al processo). C'è da stupire se nella sua carta del cielo troviamo la Vergine al M.C., e

Marte nel segno? Y era a 14° Vergine, congiunto a Marte e quadrato a Plutone in 8<sup>a</sup>.

12 Torquato Tasso, autore d'un commento assai parco di note - e tuttavia stimolantissimo - della Divina Commedia annota semplicemente accanto a questo verso: «bello»; e nient'altro, come se ogni altra

parola sua dovesse parergli inadeguata. Non crediamo sia eccessivo supporre che egli - nativo dei Pesci - sentisse qui una profonda consonanza col proprio «io» profondo.

13 Che Dante sia direttamente coinvolto nel dramma spirituale di Ulisse, dice egli stesso in altre parti dell'opera, ed è concordemente riconosciuto da tutta la critica. In questo stesso canto prima ancora di narrare il celebre episodio dichiara la necessità di porre un limite ai desideri dell'intelletto, introducendo così uno dei temi-chiave della vicenda d'Ulisse; e, poco più avanti dove descrive la bolgia disseminata di fiamme, paragona quella visione a quella che un contadino ha del poggio, nelle prime ore della sera («quando la mosca cede alla zanzara») guardando verso il piano («dove vendemmia e ara»), che è disseminato di lucciole. La magnifica scena, tratta dalla vita rustica, per l'ora, la figura del contadino, i lavori ricordati è strettamente legata a valori Vergine.

"Un insigne dantista, Natalino Sapegno, commenta: «La tragedia dell'eroe greco, al di sopra della sua personale responsabilità, mantiene una precisa funzione esemplare, vuol essere un monito per tutti gli uomini; ed è rievocata in uno spirito, che non è di esaltazione, sì di religiosa perplessità. Non è certo un caso che la commemorazione di questa sconfitta dell'umana ragione abbandonata alle sole sue forze sia collocata qui, a breve distanza, e quasi a guisa di esemplificazione, dell'affermazione della necessità di affrenare l'ingegno e contenerlo nei limiti di una norma religiosa (vv. 21-22).» (Comm. alla Div. Comm. Inferno, La Nuova Italia, Firenze, pag. 293, nota al v. 91). Dove si vede molto chiaramente che Dante interpreta i valori Vergine come insufficienza e povertà della ragione umana, e quelli dei Pesci come collegati a una rivelazione superiore che può scendere all'uomo solo per grazia divina. A ben guardare non sono pochi i particolari dell'episodio che consentono di vedere in Ulisse e nei suoi compagni una specie di comunità religiosa, raccolta, modesta, silenziosa. Una religiosità umanistico-laica che è sconfitta, nell'estrema tensione della propria ricerca, perché non si è aperta al divino.

15 La IV bucolica, legata certamente a concezioni millenaristiche di provenienza orientale, parla del «magnus annus», cioè un ciclo di vari anni - il cui numero varia a seconda degli autori - compiuto il quale i pianeti si ripresentano nelle medesime posizioni reciproche. Il termine «a quo» deve essere evidentemente quello dell'origine del mondo. Cicerone, nell'«Ortensio», ne fissava la durata in 12.954 anni solari.

16 La colpa antica non è dimenticata («manént sceleris vestigia nostri» v. 13); il riscatto non sarà perfetto, la purezza primitiva non sarà recuperata nella sua integrità: resteranno «priscae vestigia fraudis» (v. 31). Nel ritorno della fase del ciclo si avverte chiaramente un decadere. Così anche la storia futura non sarà immune dalla sofferenza: ci sarà ancora avidità, l'uomo dovrà ancora difendersi dall'uomo; ci saranno altre guerre (vv. 31-36). La colpa antica ha lasciato tracce che non possono essere cancellate. Questa certezza - che non sarà compiuta una purificazione assoluta, una redenzione perfetta - rende dolorosa l'attesa e dà al ripetersi del ciclo una nota di sofferenza tanto più profonda quanto meno manifestata. Fu penoso vivere nelle altre età, e qualche pena resterà anche in quella dell'oro. Il Paradiso, anche quello pagano, è perduto davvero per sempre. È questa consapevolezza che inibisce alla natura di Virgilio, pur quando egli usa toni solenni come nell'inizio di questa bucolica, il trionfalismo e la retorica; ed è la stessa consapevolezza che conferma la sua «humilitas».

17 Il nome «Astrea» è da collegarsi al sscr. - ved. «staras», e alla rad. «star», che vale «spargere, spandere», per la ragione che gli astri appaiono disseminati per il cielo. Questa etimologia pare più probabile dell'altra che la collega alla rad. sscr. «as» (dardeggiare, gettare).

Il mito di Astrea, tanto in Grecia che presso i Romani, è strettamente collegato a quello di Temi, dea della giustizia (il nome ha la radice del greco «tithemi», io pongo, io stabilisco) e a quello di Pudicizia. Numerosi autori confermano la sua identificazione con la costellazione della Vergine. Capella afferma che essa reca in mano le spighe della Vergine. Lo stesso autore stabilisce una stretta connessione - sulla base del valore della «giustizia» e della «misura» - tra Vergine e Bilancia. Macrobio poi (I, Sat., 21) ha una bellissima intuizione circa la «giustizia» e l'utilità della Vergine: «Virgo Justitia creditur, quae sola facit nascentes fructus ad hominum usus pervenire».

"La purezza che intendiamo ha per Virgilio la particolare attribuzione di onestà, schiettezza, autenticità. È la virtù delle persone e delle cose (cfr. v. 42) che non mentono, che sono veramente così come si manifestano esteriormente. Tale virtù è dunque contrapposta al vizio del veleno «fallax». Purezza è dunque, in questa particolare e antichissima accezione, la qualità per cui la persona o la cosa è integralmente secondo la sua natura, non alterata; l'alterazione è falsità, inganno, tradimento, oltre che degli altri, di sé.

<sup>19</sup> In una interessante lettura del «Pater noster», pubblicata su «Astrology» del dic. 1969 («The Lord's Prayer», di R.C.D.) l'autore assegna la frase «Dacci oggi il nostro pane quotidiano» alla Vergine (pag. 110-111). Il miracolo dei pani e dei pesci vi è veduto come un'allegoria Vergine (i pani) - Pesci. I due pesci starebbero a indicare la creatività e la fecondità di Cristo. Il pesce, è detto, è la più prolifica delle

creature; era d'uso presso i cristiani cibarsi di pesce il venerdì, giorno di Venere, esaltata nel segno.

<sup>20</sup> Nicola Sementovsky-Kurilo nel suo «Nuovo trattato completo di astrologia teorica e pratica» (Hoepli, Milano) afferma che Leonardo da Vinci nell'ideazione e nell'esecuzione dell'«Ultima Cena» dispose gli apostoli secondo criteri astrologici. Nella lettura che egli ne dà, persuasiva per Giovanni (Bilancia) e Bartolomeo (Pesci), molto convincente per Giuda (Scorpione) attribuisce a Tommaso, l'apostolo che non crede se non vede e non tocca, il segno della Vergine. (pagg. 14-16)

<sup>21</sup> Tolstoi nacque il 28 agosto (= 9 settembre) del 1828, a Jasnaja Poljana, del governatorato di Tula. Si spense il 7 (= 20) novembre 1910, a Astapovo, del governatorato di Rjazan.

Giovanni Verga nacque a Catania il 31 agosto 1840 (ma da altre fonti è riportato il 2 settembre) e morì nella stessa città il 27 gennaio 1922.

Charles De Foucauld nacque a Strasburgo il 15 settembre 1858 alle ore 17 e morì assassinato il 1 dicembre 1916, intorno alle 21. Epoca fondamentale per la sua conversione fu l'autunno del 1866.

Agnese Bajaxhiu nacque a Skoplje (Jugoslavia) il 27 agosto 1910 (testimonianza della stessa). Eventi significativi della sua vita: vocazione (1922), partenza per l'India (intorno al 1930); chiede al Pontefice'di dedicarsi interamente ai più poveri (10 novembre 1946); giunge la risposta affermativa del papa (12 aprile 1948); inizio del suo nuovo apostolato (agosto 1948); nascita della nuova congregazione missionaria marzo 1949 - ottobre 1950); riceve il «Panda Shiri», il più alto riconoscimento che si conceda in India (1963); è onorata dal governo filippino col «Magsaysay Prize» (1963; «alla donna più benemerita di tutta l'Asia», diceva la motivazione); premio della fondazione Kennedy (1971); premio internazionale della pace «Giovanni XXIII», ricevuto dalle mani di Paolo VI (6 gennaio 1971); premio «Jawaharlal Nehru» (1972); premio «Templeton» consegnatole da Filippo di Edinburgo (1973).

Nell'oroscopo di Tolstoi notiamo Sole, Luna, Mercurio in Vergine, trigoni a Marte-Nettuno in Capricorno. Giove e Y congiunti in Scorpione, sestili a Marte. Saturno cong. Venere ai primi gradi del Leone, opp. Urano. Plutone, a 8° Ariete, sestile a X. Nell'oroscopo di Verga, Sole e Venere nel segno; Venere opp. Urano, quadr. X, sestile a Y. Sole isolato. Mercurio quadr. Y. Venere quadr. Saturno; Giove quadr. Nettuno. Plutone trig. Mercurio. Nell'oroscopo di De Foucauld, Sole e Mercurio cong. in Vergine, opp. a Nettuno, quadr. a Giove in Gemelli e quadr. a Luna-Marte in Sagittario. Plutone quadr. Saturno e opp. Venere. Y al M.C. (esattamente). La morte intervenne approsimandosi Y all'Asc., con Urano esattamente sullo stesso Asc.; Sat. e Nettuno congiunti attivavano le dissonanze Saturno-Plutone-Venere natali; X quadr. a Marte natale; Marte dissonante con Luna, Nettuno, Sole natali; Mercurio su Marte natale.

Madre Teresa di Calcutta ha nel segno della Vergine Sole, Marte e X; Y in Acquario opp. a Venere, quadr. Saturno; Saturno trig. al Sole - X; Nettuno opp. Urano; Giove sestile Venere. Anche in celebri personaggi dello spettacolo del tipo Vergine-Pesci osserviamo il permanere degli stessi valori: i diseredati, i falliti (Gassman, G. Masina), la maternità dolorosa (S. Loren ne «La ciociara», Anna Magnani).

Tutte e tre le attrici ricordate hanno avuto anche nella vita reale molto a soffrire per la maternità. È oltremodo significativo che abbiano raggiunto le vette più alte della loro arte interpretando personaggi della polarità Vergine-Pesci. Si ricordi per tutti il teledramma dal titolo «La sciantosa», che Anna Magnani interpretò poco prima della morte. La scena in cui canta dal palco per i soldati, e li vede mutilati, feriti, commossi e lieti, è difficilmente dimenticabile. Il caso (?) volle che in quella scena qualcuno le mettesse addosso la bandiera italiana e la corona, a significare una specie di ideale maternità. È il pianto di lei, irrefrenabile alla vista di tanta sofferenza, era davvero quello d'una madre; e d'una madre era la sua morte, incontrata nel gesto istintivo di salvare un giovane soldato.

"Non ci meraviglieremmo davvero se in futuro si dimostrasse che il Santo della Povertà, Francesco d'Assisi, nacque sotto il segno della Vergine. Sacrificio, rinuncia, penitenza e, soprattutto, umiltà (si ricorderà che l'ultimo verso del celebre «Cantico», quasi un testamento spirituale, invita a servire Dio «cum grande humilitate») furono i cardini della sua predicazione. Forte dovette essere anche il segno opposto (misticismo, amore dell'universale, infinita tenerezza per gli animali) forse occupato dalla Luna (pietà e tenerezza per gli infelici, dolcezza di cuore, facilità alla commozione). Certo è che, come si è visto, per attivare positivamente i valori Vergine occorrono «dissonanze» oppositive dai Pesci. Per L'Asc. opteremmo, d'accordo qui col Runge, per i Gemelli (piccola statura, ossa minute, versatilità. gaiezza giovanile, frequenti viaggi, predicazione). Un campo IV tra Leone e Vergine (padre ricco, in ottima e consolidata posizione sociale, ma anche gretto; commerciante col culto del proprio «prestigio»; il conflitto di Francesco con lui, legato certamente a Saturno forte, per lo meno co-dominatore, e dissonante, non si spiega se non sul presupposto che il figlio volesse respingere, col padre e nel padre, una parte molto intima di sé e avvertita come pericolosa). Leggiamo in «Fonti Francescane» (vol. II, pag. 2471, ed. Movimento Francescano, Assisi, 1977), opera fondamentale per la biografia del santo e la questione del francescanesimo, uscito per il 750esimo della morte, che l'anno di nascita fu il 1181, e il periodo quello

dell'estate-autunno. La nostra ipotesi potrebbe dunque trovare conferma.

Tenendo conto di tutto ciò abbiamo supposto una data e un'ora di nascita tali da soddisfare tutte queste esigenze: esse «quadrano» per la notte dal 2 al 3 settembre 1181, ora locale 23 circa. La Luna e Nettuno sono congiunti in Pesci nel campo decimo, opp. al Sole. L'Asc. è intorno al 20° Gemelli. Saturno e Venere congiunti in Leone, tra campo terzo e quarto, non lontani dall'opp. a Marte in Acquario; Luna-Nettuno trig. Plutone in Cancro. Marte quadr. a Urano-Giove congiunti in Toro. Si ricordi che la svolta decisiva della sua vita fu compiuta (gennaio-febbraio 1206) col pubblico ripudio del padre Pietro Bernardone, respinto come padre («Tu non sei mio padre») e offeso nell'orgoglio (Francesco si spogliò degli abiti lussuosi che indossava; il padre era commerciante di stoffe). Il «taglio» è ben espresso dalle dissonanze Marte-Urano-Saturno; la scelta della povertà e della castità, dai contatti Saturno-Venere.

23 M. Homet, «Alla ricerca degli dèi solari» trad. M. Sanfelice, SugarCo., Milano.

<sup>24</sup> A quanto ci risulta solo Barbault e, più recentemente, Sicuteri hanno esaminato a fondo, dal punto di vista psicologico e psicoanalitico, i legami e le relazioni che uniscono e, insieme, diversificano, su

un comune fondo di «penetrazione», Vergine e Scorpione.

23 G. Poulet, nel suo bellissimo «Le metamorfosi del cerchio» (trad. G. Bogliolo, Rizzoli, Milano, 1971), la cui lettura riteniamo indispensabile ad ogni persona di cultura, nell'analizzare i vari significati che filosofi, scrittori e poeti hanno attribuito alla figura del cerchio, antichissima e sempre nuova, scrive alcune annotazioni che ben s'adattano al nostro studio. A proposito degli ultimi canti della «Divina Commedia» egli annota che vi si celebra «il più splendido esempio della congiunzione dell'infinitamente grande e dell'infinitamente piccolo. Proprio prima della visione finale del poema, Dante fa pronunciare a San Bernardo l'elogio della Madre di Dio: «Nel ventre tuo si raccese l'Amore». L'Amore che si riaccende nel ventre della Vergine rappresenta la sfera immensa della Divinità che riappare misteriosamente nella ristretta sfera del corpo umano. Anche l'Incarnazione è una manifestazione del massimo del minimo e dell'infinito nel finito». (pag. 20).

Citando poi i luoghi ove Jean de Meung fonde i simboli del triangolo e del cerchio, e Philippe de Grèves che ripete lo stesso motivo, accentuandone l'irrazionalità che pur non è tale davvero, se crediamo che «mundi figulus/Inclusit in vasculo», Poulet osserva: «Nelle due poesie quello che colpisce è il paradosso logico che colloca l'infinito nel finito, ma c'è anche il paradosso morale che colloca l'estrema grandezza

nell'estrema mortificazione».