



**Umberto Rapallo**  
**Il campo etimologico della religione e le  
origini del sacro**

**Parole chiave:** Etimologia, Campo, Religione, Ricostruzione, Benveniste

**Keywords:** Etymology, Field, Religion, Reconstruction, Benveniste

**Contenuto in:** Per Roberto Gusmani 1. Linguaggi, culture, letterature 2. Linguistica storica e teorica. Studi in ricordo

**Curatori:** Giampaolo Borghello e Vincenzo Orioles

**Editore:** Forum

**Luogo di pubblicazione:** Udine

**Anno di pubblicazione:** 2012

**Collana:** Studi in onore

**ISBN:** 978-88-8420-727-2

**ISBN:** 978-88-8420-974-0 (versione digitale)

**Pagine:** 379-395

**DOI:** 10.4424/978-88-8420-727-2-61

**Per citare:** Umberto Rapallo, «Il campo etimologico della religione e le origini del sacro», in Giampaolo Borghello e Vincenzo Orioles (a cura di), *Per Roberto Gusmani 1. Linguaggi, culture, letterature 2. Linguistica storica e teorica. Studi in ricordo*, Udine, Forum, 2012, pp. 379-395

**Url:** <http://forumeditrice.it/percorsi/lingua-e-letteratura/studi-in-onore/per-roberto-gusmani/il-campo-etimologico-della-religione-e-le-origini>

# IL CAMPO ETIMOLOGICO DELLA RELIGIONE E LE ORIGINI DEL SACRO

*Umberto Rapallo*

[...] l'esperienza dimostra che una discendenza genetica lineare non è molto frequente e che all'incontro i processi di contatto secondario, di assimilazione, di osmosi sono quanto mai diffusi e, intrecciandosi coi rapporti di parentela genetica, complicano inevitabilmente il quadro.

Gusmani 1995 [1992], p. 247

## **1. Un campo etimologico della religione IE?**

Tra gli altri 'campi' linguistici, un campo etimologico come può essere quello della religione indeuropea (= IE) appare in tutti i suoi aspetti problematico, perché 'campo', perché 'etimologico', perché di una 'religione', in particolare 'IE'; a volerlo comunque definire, si potrebbe dire che è un sottoinsieme di radici ricostruite, risultato di una comparazione quanto più possibile estesa tra lingue, strutturalmente caratterizzato da una relazionalità di vario tipo – opposizioni e basi comuni di confronto – tra 'primitivi', parallelamente sui due piani linguistici dell'espressione e del contenuto, alla cui delimitazione concorrono condizioni insieme linguistiche ed extralinguistiche<sup>1</sup>. Un campo etimologico così concepito

<sup>1</sup> Per una definizione di 'campo etimologico', Rapallo 2009 e 2011. Ci sono precorriti di teorie del campo già nel Sette-Ottocento, basati specialmente su un'attitudine tradizionalmente comparativistica, al bivio tra somiglianze e differenze; le ricerche sul 'lessico comune' delle lingue, compreso Benveniste 1976 e 2001 [1969], non manifestano abitualmente richiami espliciti alle teorie del campo, eppure rendono quelle stesse teorie per molti aspetti operanti. Va sottolineata l'attualità di orientamenti anche tradizionali, magari solo indirizzati a una più avanzata formalizzazione e globalizzazione dei dati. Le opposizioni come nel campo della fonologia non sono soltanto privative; alla fine sono in gioco più interazioni, come in fisica e in biologia, che non opposizioni. Va rilevata la natura polisemantica sia di parole sia di radici, implicante l'appartenenza a campi diversi. La ricostruzione etimologica ha carattere moderatamente 'algebrico' e speculativo, è un'astrazione però non del tutto gratuita, utile a colmare il divario tra preistoria e storia.

occorre in qualche modo giustificarlo rispetto a una nozione di campo qual è quella di J. Trier, erroneamente supposta sincronica, a supporto di una semantica strutturale. Occorre richiamare sia una continuità nel passato, sia gli sbocchi di una semantica strutturale diacronica nel secondo Novecento<sup>2</sup>.

### 1.1. *Benveniste e il 'campo' della religione*

Emerge anzitutto un interrogativo: rileggendo il *Vocabolario* di Benveniste (= B.; Benveniste 1976 e 2001 [1969]), è possibile assimilare le sue 'istituzioni' IE a un intreccio di vari 'campi' e sottocampi (sacro, libagione, sacrificio, voto, preghiera e supplica)? In ogni caso, le trattazioni relative a segni e presagi, anche alla religione come superstizione, non equivalgono certamente a sottocampi. Assenti richiami espliciti a una teoria del campo da parte di B., è insisitita però la ricerca di parole che appartengano a una comune 'regione' del vocabolario, ovvero che facciano 'gruppo', la verifica di 'famiglie' di parole più o meno omogenee, il tentativo di ricondurre all'unità differenze anche notevoli (II, p. 419), definite *a contrariis*, con approccio linguistico, non più solo letterario o psicologico<sup>3</sup>. I significati delle parole sono sostenuti sia dai contesti di documentazione delle lingue, sia dalle etimologie: si considerano radici, famiglie di parole, derivati e composti. Un duplice problema di delimitazione per i campi è quello che riguarda sia i confini interni tra le unità, sia i confini esterni tra un campo e l'altro. Il 'campo etimologico', poi, è incontro e compromesso fra due approcci di analisi, morfosemantico ed etimologico, nella considerazione sempre di un parallelismo tra i due piani del segno<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Cfr. Ulmann 1977 [1957], pp. 203-304; in tempi recenti, anche J. Dubois ha parlato di «serie etimologiche» nella strutturazione dei campi, come ricorda Mounin 1972, pp. 131-134; la prospettiva diacronica è introdotta dallo stesso Trier con il concetto di «cambiamento di struttura del campo»; vd. poi i campi derivazionali e morfosemantici, anche l'attrazione semantica, che è interpretata da Ducháček 1967 come un fenomeno che determina un cambiamento di significato della parola in conseguenza della sua vicinanza fonetica con un'altra parola; cfr. Šćur 1978 [1974], p. 37.

<sup>3</sup> Vd. specialmente nello studio di parole greche relative ai poteri magici della regalità, come rilevato in II, p. 328 ss., a dimostrazione di un ruolo del re insieme politico e religioso. «Un buon numero di termini fanno gruppo col 'giuramento'» (II, p. 442), accertata anche la possibilità che il sacro preceda il sociale, ovvero che «il senso politico e giuridico si sviluppi a partire dal senso religioso» (II, p. 445). Una famiglia non omogenea è quella che si costruisce attorno al gr. κράτος 'forza, potenza', in cui confluiscono due gruppi distinti, la nozione fisica o morale di 'preminenza' con quella fisica di 'duro' (II, pp. 337-346); anche a proposito di 'preghiera, supplica', i derivati da una radice (meglio tema) \**pr-ék-* «appartengono a parecchie regioni del vocabolario» (II, p. 469). Differenze notevoli sono quelle che contrappongono due denominazioni omeriche del 'popolo', λάος e δῆμος, esprimenti l'una la relazione di un gruppo armato di uomini con il suo capo, l'altra un concetto territoriale e politico, secondo una diversa 'stratigrafia di parole' (II, pp. 350-354).

<sup>4</sup> È essenziale per la lettura del *Vocabolario* di B. il richiamo alle altre sue opere, specialmente Benveniste 1935; Id. 1971 [1966] (sui problemi semantici della ricostruzione, la comunicazione animale, Freud e l'inconscio); II, 1985 [1974] (su lingua e società, su forma e senso); Id. 1962 (su itita e indeuropeo).

## 2. Comparazione genetica e preistoria

Per B. ricondurre le divergenze al loro principio di unità ha voluto dire sconfinare nella preistoria<sup>5</sup>. Da questo punto di vista un campo anche etimologico della religione equivale al campo di una singola lingua storica<sup>6</sup>. Le variazioni tra le lingue a confronto sono riconducibili a invarianti. Con ciò si può dire superata anche la rigida distinzione tra etimo e campo semantico. Come avvertito già da A. Meillet e ribadito da B. nel suo *Vocabolario*:

La grammatica comparata, per il suo stesso metodo, porta a eliminare gli sviluppi particolari per ricostruire il fondo comune. Questo modo di procedere lascia sussistere solo un numero molto ristretto di parole indoeuropee (II, p. 419).

Le divergenze cedono di fronte alle convergenze, avvalorando l'importanza del 'sacro' nella preistoria. L'antropologia del sacro viene a sostegno dell'opinione di B. che nel campo delle religioni IE le somiglianze superino le differenze; ciò anche mettendo in guardia contro un 'comparativismo sommario' non scientifico, responsabile di non attenersi ai fatti, di confondere una religione preistorica con una storica, avventurandosi nel periodo nebuloso di lontane ere geologiche, alla ricerca di un *homo religiosus* (Leroi-Gourhan 1993 [1964], spec. p. 14). Con l'aiuto di dati e 'vestigia', per dirla con B. (II, p. 292 s., a proposito di un tema nominale IE \**reg-* 're'), da manifestazioni tardive ('sviluppi') a più antichi prototipi comuni, la comparazione punta verso le 'origini', accetta le cause più che gli inizi, ovvero – con G. Dumézil – gli inizi che spiegano: anche il metodo comparativo genetico di Dumézil, pur con tutti i suoi limiti (che cos'ha di IE una parentela genetica tra lingue 'IE'?), ha voluto essere esplicativo.

## 3. Religione originaria e convergenze

In una teoria del campo la religione occupa una posizione particolare, rispetto a fenomeni naturali e a una cultura materiale: gli 'oggetti spirituali' valorizzano

<sup>5</sup> Vd. anche Benveniste 1935 e 1962, per la richiesta di ritrovare attraverso la comparazione un sistema 'iniziale' più semplice, a partire dal monosillabismo della radice, poco importa se limitatamente IE, ricostruita con l'aiuto di quella grande fantasia strutturalista che è il laringalismo.

<sup>6</sup> Cfr. Benveniste 1971 [1966 = 1954], pp. 345-366, spec. 350 (sui problemi semantici della ricostruzione): lo stesso problema si pone all'interno di una singola lingua storica e nella sincronia di una ricostruzione formale, come può essere l'IE, per Hetzron 1976 una rete di corrispondenze di vario tipo, genealogiche e non; in qualche caso l'etimologia IE è avvalorata anche da sviluppi-sopravvivenze di significati religiosi originari in una sola lingua storica! Viene l'occasione di ricordare con B. (II, pp. 420 e 455, a proposito di un termine comune per 'sacrificio'), come non sia raro che nella grande varietà di senso delle designazioni IE sia una sola lingua ad attestare un valore religioso.

forse più di altri il richiamo alla lingua, senza facili sconfinamenti nella realtà<sup>7</sup>. La ricostruzione di una religione ‘originaria’ tanto più giustifica il ricorso a una teoria del campo, in quanto astratta, spirituale (non istituzionale, per questo relegata da B. per ultima nel suo *Vocabolario*) e prototipica, dove il linguaggio con le sue relazioni può rivendicare un ruolo centrale, quasi un terreno sedimentario di resti fossili, esplicitamente più importante di una filologia o archeologia, pur sfumando il concetto di un lessico comune istituzionale e malgrado anche qualche evanescenza sul piano formale; tale comunque da incoraggiare un’estesa comparazione tra lingue, non solo IE, risultato di convergenze anche diverse o, per meglio dire, di una convergenza *tout court*, sfumando il concetto di un lessico comune religioso IE, paradossalmente contraddetto da un lessico comune più esteso (IE e non), per cui, rovesciando la prospettiva di B. (II, p. 419 s.) e fermandoci a un fondo comune di contenuto religioso, questo può essere espresso da un gran numero di parole-designazioni, non solo IE<sup>8</sup>. È da notare come più recenti valenze religiose, per esempio bibliche, aiutino pancronicamente a ricostruire e spiegare le ‘origini’ più lontane. È probabile, infatti, che le convergenze pre-PIE (chissà quanto ‘nostratiche’), perché più naturali, spazino tra antico e moderno. È possibile che alla fine si possa parlare di un lessico di base della religione: ogni religione, in qualche misura, è naturale...!

### 3.1. *Dalla pancronia alla traduzione*

Uno sviluppo-sopravvivenza di significati religiosi è espresso da traduzioni, come ricorda B. (II, pp. 420-425); così nel caso di parole slave, lituane, germaniche, parole appartenenti al vocabolario cristiano e il cui contenuto è in parte cam-

<sup>7</sup> Per alcuni le teorie del campo sarebbero particolarmente adatte non solo per l’indagine di un lessico astratto, ma anche per lo studio di stadi linguistici antichi; questi sono di fatto il richiamo prevalente in Trier, come ricorda Šćur 1978 [1974], p. 25, più ancora che la lingua viva e parlata.

<sup>8</sup> Fuori del greco e dell’IE, l’etr.-lat. *Aesar*, per Svetonio l’equivalente di *Caesar*, in etrusco il nome del ‘dio’, di cui c’è attestazione in lingue italiche che hanno avuto contatto con l’etrusco, sarebbe prova per B. (II, p. 433 s.) di una pur discutibile parentela preistorica tra etrusco e IE, relitto di uno strato proto-IE nel bacino mediterraneo; per lui è religione, IE o non, tutto ciò che ha sviluppato un significato religioso. In una convergenza *tout court* rientrano contatti, substrati, sviluppi pancronici, affinità elementari, ecumenismi, sincretismi, un simbolismo universale. Così anche nel campo delle denominazioni degli animali domestici del francese di Mounin 1972, pp. 130-164, in cui confluiscono continuazioni dal latino, prestiti da varie lingue, celtiche e germaniche, onomatopee. Vallini 1994, pp. 97-125, spec. 102, giustificando il disagio di Saussure a riguardo dell’etimologia, evidenzia come l’etimologia stessa sfugga a una dicotomia sincronia/diacronia, rappresentando piuttosto una prassi pancronica del parlante o del linguista. Nel superamento di un lessico comune religioso IE, per B. (II, p. 419 s.) non c’è un termine comune per ‘religione’ ancora in data storica: la religione è un’istituzione non nettamente separata da altre, non si avverte, al di fuori delle confraternite, il bisogno di termini specifici applicati a culti e credenze; al tempo stesso «tutto è imbevuto di religione, tutto è segno o gioco o riflesso delle forze divine» (II, p. 485 s.).

biato nel tempo o è il risultato di importanti convergenze. Così anche il 'regno dei cieli' nella escatologia profetica giudaica e cristiana, derivato da una concezione iranica (II, 299 s.), o forse anche il biblico (ebraico-aramaico) 'figlio dell'uomo', derivato chissà quanto dal mito orientale dell'uomo primordiale che si trova nella letteratura persiana, e già prima nei testi babilonesi e nella tradizione indiana, per svilupparsi poi nella dottrina dei mandei, dei manichei e soprattutto degli gnostici (II, 299 ss. e Kraeling 1966), se non in qualche caso parole che per B. coinvolgono pancronicamente sviluppi di significati, espressione di un fondamento religioso e/o morale che è proprio di ogni società (II, 357 s., a proposito di alcuni termini del 'diritto').

La distinzione è tra una religiosità come disponibilità alla religione e fatto di maturazione biologica (invarianza), oppure religione come attuazione legata all'ambiente e a specifiche condizioni sociali (variazione), in un processo di sviluppo, come quello linguistico, a due stadi. Si può parlare di continuità e fratture nello sviluppo di alcune idee religiose dalle origini lontane, che affondano le loro radici nei bisogni fondamentali per la sopravvivenza, fino ai tempi storici, ai diversi ambienti urbanizzati e teocratici con le loro varietà di culti e di riti. Così anche in Egitto la figura del faraone, intermediario fra cielo e terra, immagine degli dèi e demiurgo sulla terra, è precorrimento del 'buon pastore' con una sua missione precisa.

Più in generale, l'ambiente religioso culturale biblico-giudaico, che molto ha risentito di influssi egiziani, mesopotamici, persiani e persino greci, ha molto influito a sua volta sulle prime formulazioni della fede cristologica, la tradizione ebraica è stata determinante per la fondazione di un'antropologia greca cristiana, pur situandosi in un'antica tradizione greca di analisi antropologica. Per non parlare di una diffusa e benevola tolleranza religiosa per i culti stranieri, caratteristica sia della civiltà egizia, sia di varie altre civiltà dell'Oriente antico, crogiolo di miti e tradizioni diverse, oppure anche di quella sensibilità *naturaliter christiana* e disponibilità all'annuncio che Tertulliano ritrovava nella vecchia anima romana di fronte all'annuncio del Vangelo. La fede stessa cristiana dipende da una rivelazione storica, ma il simbolismo universale e una valenza soprannaturale di base non sono stati aboliti a causa delle interpretazioni storiche: in altre parole, la Storia non può modificare radicalmente la struttura del simbolismo arcaico, la struttura del simbolo non può essere distrutta dal continuo apporto di nuovi significati storici, il mondo mantiene in tutti i casi una valenza soprannaturale, rivela una modalità del sacro (Eliade 1984<sup>3</sup>, p. 88 s.)<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> L'aspetto positivo e negativo del sacro, espressi dal gr. ἱερός e ἄγιος, sono due qualità del 'sacro', ma per B. (II, 441) illustrano comunque «due aspetti della stessa nozione»; come ha ricordato Gusmani 2009, pp. 159-172, spec. 165, il gr. σύμβολον già all'origine «era in grado di esprimere tanto una connessione naturale, quanto una corrispondenza arbitrariamente concordata».

#### 4. Tra universalismo e relativismo

La religione prima delle religioni attinge al problema antropologico di un'origine del sacro, punto di partenza di qualsiasi religione<sup>10</sup>. Più che le differenze culturali tra una religione e l'altra, può essere importante ricondurre le differenze all'utilizzazione di alcuni fondamentali concetti di base, mettendo d'accordo universalismo e relativismo, determinismo neurofisiologico e arbitrarietà linguistica. B. tende a far coincidere l'origine del sacro con un'unica radice che sia espressione di più significati derivati (II, pp. 426-429): la rad. \**sā-k-* in latino esprime il carattere ambiguo del sacro, a metà tra sacro e profano: come in avestico e in greco, due aspetti di una stessa nozione, un senso unico originario offuscato chissà quanto da quasi-sinonimi oppure da 'accezioni distinte', con tratti comuni a più lessemi, particolarità o differenze che limitano in qualche modo la possibilità di parlare di un campo etimologico della religione. I significati delle parole sono a volte riconducibili a un unico significato: la rad. \**weg<sup>wh-</sup>* del gr. εὐχομαι, dietro l'apparenza di due significati diversi ('pregare' e 'vantarsi'), esprime un unico significato, quello di 'pronunciare una promessa di fronte alla divinità, impegno che si spera ripagato da un favore' (II, p. 468).

Parallelamente, anche la ierofania di Eliade 1984<sup>3</sup> (p. 14 s.), in tutte le sue forme, è sempre lo stesso atto misterioso, qualcosa di completamente diverso (*ganz andere*); si potrebbe dire una religiosità conseguente a un 'paradiso perduto', non fenomeno culturale, ma in stretto rapporto con la natura dell'uomo, come il linguaggio, che Herder 1995 definiva come limite biologico a livello genetico di un perduto stato di natura; e la religione preistorica di Leroi-Gourhan 1993 ([1964], p. 166) è una religiosità fatta di tante cose (materiali eterogenei; «la religiosità non è fatta soltanto di religione, ma comporta tutta una serie di dati fisiologici e psicologici»), con il dubbio che somiglianze tra lingue diverse nel tempo e nello spazio non siano tutte da ricondurre a un'interpretazione genetica, ma a quella non inconciliabile di convergenze d'altro tipo<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Cfr. Ernandes 2006 e Id., in AA.VV. 2008, pp. 75-110; anche Dawkins 1992 [1976], spec. pp. 198, 201, 208 s., sul complesso intreccio di geni e di 'memi' nell'evoluzione da una generazione all'altra, e Cimatti 2004, pp. 53-58, spec. 59 ss., a proposito di una «comunicazione prima della comunicazione». In particolare, l'attenzione si rivolge alla religione come adattamento e ai complessi rapporti tra fattori ambientali, neurologici e culturali; alla coesistenza e integrazione di diversi punti di vista funzionali e livelli evolutivi, secondo anche una teoria della complementarità; a un'irrefutabile convergenza delle varie culture ed epoche sull'*homo religiosus*; all'idea stessa di divinità come unità di trasmissione culturale, un replicatore evolutivo neppure esclusivo della specie umana. Su un interesse di B. per i rapporti tra linguaggio umano e comunicazione animale: Benveniste 1971 [1966 = 1952], pp. 70-77 (spec. sul linguaggio delle api); B. stesso (II, p. 419) fa riferimento alla preistoria, sottolineando, con l'importanza del 'sacro' nella preistoria, sia la difficoltà per questo di ricostruire un fondo comune IE, sia anche il carattere ambiguo del sacro (il suo duplice aspetto, positivo e negativo).

<sup>11</sup> Cfr. Grottanelli 1993, p. 87 s., 114-117, 136, sulla specificità oppure universalità di cicli leggen-

## 5. Tra religiosità e laicità: un federalismo spirituale

Il rapporto stretto della religione con campi diversi è intrinseco a religioni anche diverse<sup>12</sup>. Quanto detto sul rapporto stretto fra diversi campi riguarda anche la regalità, alla base di una sua concezione variabile nell'ambito dell'IE, come rileva B. (II, pp. 307-309), a proposito di diversi 're', omerico, indoiranico, germanico, in una transizione da un re-dio a un re che è autorità tutta umana. Ma anche in altre società, non-IE, il sacro permea la trama quotidiana della realtà, in una compenetrazione di religiosità e laicità, in un rapporto di complementarità fra cielo e terra, fra gli dèi e la figura del sovrano regnante. Nelle antiche civiltà d'Oriente la religione domina generalmente e compenetra ogni aspetto della vita, le arti stesse sono al servizio della fede. Per il pensiero giudaico la compartecipazione alla salvezza nel Tempo dopo la Storia passa attraverso azioni religiose e non. Come nella teologia israelitica la giustizia è il carattere supremo e costante della Divinità, così nello zoroastrismo-mazdeismo si è affermato un credo monoteistico a base morale, dove rettitudine e giustizia sono cardini sociali, assorbendo in un caratteristico federalismo spirituale anche le figure del paganesimo preesistente, con tolleranza religiosa per i culti stranieri.

### 5.1. Dal rapporto tra i campi allo 'schema tripartito'

Uno stretto rapporto tra i campi trova conferma nel discusso schema tripartito di Dumézil 1988 [1958], studioso di mitologia comparata e di storia delle religioni dei popoli IE, secondo il quale non avrebbe forse importanza la figura del singolo dio, ma la funzione che rappresentava, come nel caso della divinità panIE DYEU- (tm. \**déy-w-/dy-éw-*), che personifica la luce attiva e il giorno. È vincolante secondo B. (II, p. 301; cfr. ancora Campanile 1994, p. 34 e 1997, p. 25) il richiamo a questo schema tripartito, che, partendo dalla distinzione fra un sacro (potere religioso di divinità e sacerdoti), la forza fisica (di re e guerrieri) e la fe-

dari o temi mitici, 'prototipi comuni' originari e forme di pensiero strutturate di ogni società, in controtendenza a una teoria non 'scientificamente' e non storicamente pura o neutrale, piuttosto una diffusa tendenza, del primo Dumézil a limitare unitariamente il confronto al mondo IE (per esempio Dumézil 1956, dove la comparazione era basata su due domini valutati più conservativi, quello vedico e quello latino), tendenza superata da una più tarda rettifica dello stesso Dumézil. Sotto questo profilo, il *Vocabolario* di B. appare per buona parte ancorato al primo Dumézil.

<sup>12</sup> B. annota opportunamente (II, p. 474) come, specialmente attraverso l'uso di metafore, «condizioni particolari possono rompere una famiglia di parole per introdurre alcune di esse in insiemi semantici diversi»; così si è consumata la rottura di senso, da un senso religioso a uno giuridico, tra lat. *supplicatio* 'offerta, preghiera, cerimonia per placare la collera di un dio, festa solenne di ringraziamento agli dèi' e *supplicium* 'castigo, supplizio, compenso o risarcimento corporale', anziché 'preghiera pubblica per placare gli dèi'.

condità-fertilità (produttori), porta a distinguere fra tre gruppi di divinità: del sacro, della guerra e del benessere. Fuori del campo della religione, il confronto con gli altri cinque campi del *Vocabolario* di B. (spec. I, p. 48 ss., 72, 90, 101, 131, 151), avvalorata la presenza in IE di un più ampio fondo comune religioso; non solo le parole possono sviluppare funzioni diverse, ma anche affissi, com'è nel caso dell'affisso *-no-* del lat. *dominus* (da *\*domo-no-*), che esprime contemporaneamente una funzione sociale e religiosa. Per Dumézil la religione comparata suggerirebbe la possibilità di un ceppo comune IE, con la stessa organizzazione del pantheon, di miti e di riti. È un modello importante, legato alle recenti acquisizioni della ricerca scientifica sull'antropologia religiosa, da usare però con discrezione, sottoposto anche a una più tarda revisione da parte dell'autore stesso, in polemica con lo stesso B., e più recentemente da altri, da valutare oggi come in parte epistemologicamente superato.

### 5.2. Un modello 'genetico' di trifunzionalismo IE?

Il pre-concetto rischioso di un trifunzionalismo IE discende in parte dalle ricerche di J. Vendryes sulle omologie tra mondo indo-iranico e italo-celtico, in parte dalla scuola di É. Durkheim, trovando accoglienza ancora in B. Da un lato appare soggetto a variabili, imperfezioni e confusioni già all'interno dell'IE (secondo la regola del 'tre più uno', il pantheon indiano è organizzato in tre gruppi di divinità, maschili e femminili, corrispondenti alle tre funzioni cosmiche, a cui si aggiunge però una divinità polimorfa), dall'altro verifica una larga diffusione anche al di fuori dell'IE, quasi un dato strutturale della comunità umana preistorica, una classificazione elementare e indefinito insieme di caselle vuote fuori della realtà e da riempire *ad libitum*, disposte a tre livelli, dove non trova evidenza (se non in rari casi) una funzionalità ben distinta (vd. il trifunzionalismo 'confuso' degli Slavi), esclusa una qualsiasi preminenza di una funzione sulle altre<sup>13</sup>. Sulla tripartizione può incidere in massima parte il pantheon, specialmente una triade cosmica, su cui si struttura il pensiero sociale, ma ce n'è traccia anche in vari racconti mitici alternativi (J. Ries, in Ries II/1991, 8. 278 e III/1991, 220, sull'esperienza del sacro nel mondo IE e mediterraneo). La convinzione oggi, avvalorata dalla paleoantropologia, è quella di una diffusa unità dei fenomeni religiosi, disseminata nelle tante novità storiche (sviluppi), la sua universale presenza o, comunque, la sua tendenza all'universalismo-ecumenismo. Basta conside-

<sup>13</sup> Una preminenza del socio-economico è però da escludere per varie ragioni: in qualche caso, semmai, può valere l'osservazione contraria che non è tanto l'attività degli dèi che si modella su quella degli uomini, ma è la ripartizione dei compiti del mondo superiore che assicura la permanenza di un'armonia universale (J. Varenne, in Ries II/1991, pp. 69-71, a proposito del pantheon indiano).

rare l'identificazione di Iside con altre divinità, nell'incontro tra Egizi e Greci, fino a diventare una potenza universale. Lo studio dell'universo mentale degli Egizi e dei suoi rapporti con il sacro si rinnova oggi grazie al nuovo spirito antropologico, che propone di integrare in modo complementare l'insieme delle funzioni che animano l'essere umano, anche quando sembrano contraddittorie, come la ragione e l'immaginario, il conscio e l'inconscio<sup>14</sup>. Per gli Egizi non è possibile tracciare confini precisi fra le differenti sfere, religiose, fisiche, sociali, magiche; così anche, fuori del dominio IE, in diverse altre aree, crogioli di tradizioni diverse, esito di contatti e prestiti, anche di affinità elementari<sup>15</sup>.

Un lessico religioso, quindi, non è del tutto religioso, in un intreccio di campi diversi: la nozione di impero non è solo politica, è anche religiosa (II, p. 299); la qualifica di *vazraka*, da una rad. dell'a. pers. \**vaz-* 'essere forte, animato da vigore o da forza mistica' (vd. lat. *vegeo*), che definisce il grande dio dei Persiani Ahura Mazda, è forza propria degli dèi, degli eroi, è virtù mistica che genera benessere (II, p. 301); il gr. βασιλεύς 're' e (F)άναξ 'signore', mic. *wa-na-ka*, sono titoli riservati sia a uomini investiti del potere supremo, anche sacerdoti, sia agli dèi più alti (II, p. 303 s.); il gr. σκήπτρον 'scettro' è l'attributo del re, degli araldi, dei messaggeri, è anche lo scettro divino di Zeus, conservato come oggetto di culto (II, pp. 307-309); il gr. κραίνειν 'regnare', da *κάρα* 'testa', designa un atto di autorità con un movimento della testa dall'alto al basso, un processo che ha per agenti personaggi reali o anche un dio (II, pp. 311-315); il gr. τιμή 'onore, dignità' è una condizione di rispetto e/o di vantaggio materiale conferita dagli uomini e dagli dèi, anche dal destino alle divinità stesse (II, p. 323 s.); il gr. κῦδος, quasi-sinonimo di κλέος 'gloria', è un potere magico irresistibile che gli dèi possono concedere all'eroe e che sembra mettere il mortale nel rango degli dèi stessi (II, pp. 327-329 e 336); il gr. θέμις 'norma, costume, diritto, legge' è

<sup>14</sup> Cfr. anche Benveniste 1971 [1966 = 1956], pp. 93-106, spec. 105, sulla funzione del linguaggio nella scoperta freudiana e sulla simbologia inconscia; Id. II 1985 [1974 = 1968], pp. 109-120, spec. 110, su lingua e società, due realtà inconscie e sempre ereditate.

<sup>15</sup> Secondo Grottanelli 1993, pp. 117-130, 142, 157-159, soprattutto l'analisi comparativa di racconti tradizionali simili, tra Europa e Africa, apre la discussione sui vari tipi di comparazione, a partire dal modello 'genetico' di Dumézil, che considerava certe forme di pensiero tipiche dei soli IE; non bisogna essere IE per sapere inventare o ricevere un racconto trifunzionale, ci sono spiegazioni alternative rispetto all'eredità. Partendo da queste considerazioni critiche, verrebbe da chiedersi che rapporto c'è tra Durkheim (spec. Durkheim 2005 [1968<sup>5</sup>], 1<sup>a</sup> ed. 1912), Saussure e gli inizi delle teorie del campo linguistico, di particolare interesse qui per il campo etimologico della religione. Più manifesta appare la trafila che da Bréal conduce a Saussure, a Meillet e a Benveniste; in particolare, sul problema di una continuazione da Saussure a Meillet, cfr. Mounin 1972, pp. 78-95. Argomento del saggio di Durkheim è stato il rapporto tra aspetti sociali della religione e aspetti religiosi della società, un rapporto da intendere oggi in un doppio senso di marcia, laddove invece per Durkheim la religione null'altro sarebbe che una proiezione della società.

una prescrizione di origine celeste, che è appannaggio del re, così come il scr. *dhāman* ‘legge relativa alla casa e alla famiglia’ è disposizione stabilita dalla volontà divina di Mitra e di Varuṇa (II, p. 360 s.).

La religione, dunque, è un’istituzione non nettamente separata dalle altre, al tempo stesso che tutto è segno o gioco o riflesso delle forze divine (II, pp. 485-491); B. dà risalto a un continuo tra varie ‘istituzioni’ IE, anzi l’ultima (la religione) viene prima di altre in tanti esempi, dove il significato primario era religioso, secondariamente politico o giuridico o morale. Un esempio su tutti è il lat. *rex*, all’origine più un sacerdote che un sovrano, com’è vero che la separazione dei poteri si è manifestata solo lentamente e tardivamente (II, p. 295 s.). Più in generale e fuori dell’IE, l’antropologia della religione attesta una stretta relazione fra religioso e profano nelle antiche civiltà dell’oriente. Specialmente nel caso dell’Egitto sacro e profano sono due componenti complementari del reale.

## 6. Etimologia e significato: la riscoperta di strutture sepolte

A proposito di un binomio astrazione-concretezza, un significato contestuale non è di per sé sufficiente, è un modo anzi per escludere o nascondere il significato, eppure i contesti d’uso, cioè reali, aiutano secondo B. (II, pp. 419 ss. e *passim*; anche Mounin 1972, pp. 136-139) la riscoperta di strutture più sepolte, incoraggiando anche una ricostruzione interdisciplinare, sono un utile supporto all’etimologia; già Bréal 1990 [1976 = 1924], p. XXXV, riteneva utile valorizzare entrambi gli approcci, sia penetrare nei significati delle parole con il ricorso all’etimologia, sia anche cogliere il loro uso attuale e le loro relazioni<sup>16</sup>.

B. produce vari esempi a dimostrazione che l’interpretazione delle parole rende indispensabile il riferimento a contesti linguistici e situazioni: il gr. *λείβειν* ‘versare qualche goccia’ e ‘libare, sgocciolare’, diversamente dal quasi-sinonimo *σπένδειν* ‘fare una libagione’, si usa per paura nel tentativo di disarmare una collera divina, di Zeus o, parodicamente, di Polifemo (II, pp. 447-451); è abituale anche l’uso formulare di gr. *εὐχέσθαι* e *σπένδειν*, due verbi vicini l’uno all’altro, a indicare lo stesso impegno solenne, nell’area della parola e delle azioni (II, pp. 460-468), incoraggiando anche traduzioni nuove e una modifica dei diziona-

<sup>16</sup> In ogni caso, l’appartenenza di una radice a un campo piuttosto che a un altro non può essere contraddetta da significati solo contestualmente religiosi, come vorrebbe B. per la generica formula di II. 3, 276 e 7, 202, con Zeus ‘che regna sull’Ida’ (II, pp. 376-383, spec. 380); la radice IE per B. designerebbe nozioni molto diverse: ‘governare, pensare, curare, misurare’; il significato originario potrebbe essere ‘misura, moderazione’ (vd. lat. *modus, modestus*), il ristabilire un ordine o assicurarlo in un corpo malato (vd. lat. *medeor, medicus*), oppure nell’universo (vd. omer. *Ζεὺς μεδέων* ‘Zeus moderatore’, negli affari umani, per esempio guerra, quotidianità, pasto...).

ri stessi (esempi di traduzione da rivedere sono offerte dagli usi del gr. ἱερός e ἄγιος: II, pp. 434-437). Specialmente l'area ellenica sarebbe ancora tutta da scoprire: l'*Illiade*, dice B., non la conosciamo ancora per intero, continuiamo a mantenere un'interpretazione che caratterizza i nostri lessici e le nostre traduzioni (II, p. 327 s.)! A questo proposito, sono significative le osservazioni sollevate sui problemi e le difficoltà della traduzione, sulla conoscenza ancora incompleta del lessico e sulla revisione dei dizionari (II, p. 467). I significati delle parole sono per lui riconducibili a una generale relazionalità, a dei rapporti verosimilmente paradigmatici e sintagmatici, paradigmi sintagmatizzati soggetti a una definizione interazionistica in vari contesti. Paradigmaticamente, l'etimologia, spesso discutibile, se non qualche volta un'etimologia 'popolare' (vd. gr. γέρας 'onore, privilegio' e γέρων 'anziano'; II, p. 316), fa luce sull'uso combinato (sintagmatico) delle parole e il loro accostamento semantico (l'accostamento formale del lat. *daps* 'pasto, cibo; offerta, sacrificio, banchetto sacro', anche lat. *damnum* 'danno' (\**dap-nom*) e gr. δαπάνη 'spesa' spinge B. (II, p. 455)<sup>17</sup> a cercare le condizioni di un accostamento semantico; analogamente, l'uso combinato del gr. [*nomen agentis*] ἱκέτης 'supplicante' e del verbo ἰκάνω 'venire, arrivare' in *Od.* 5, 445 ss. 9, 267-269 passa attraverso il rapporto di ἰκέσθαι con γούνατα 'giungere alle ginocchia' (come gesto di supplica; II, p. 475 s.); nel caso del gr. ἱερός e ἄγιος i problemi sono sia di etimologia sia di significato (II, pp. 431-433, a proposito di ἱερός, e p. 438, a proposito di ἄγιος).

### 6.1. Significati etimologici e consustanzialità del segno

Specialmente l'uso formulare di parole in contiguità aiuta a riscoprire convergenze ideali di suoni e di sensi, un *focus* verso un unico senso IE, per B. un'istituzione veramente IE e comune a molte società. È dichiarato l'interesse di B. per la ricostruzione di significati etimologici che appianino la non-conformità di espressioni/contenuti, in linea con le sue convinzioni sulla consustanzialità del segno linguistico<sup>18</sup>. Per lui l'interpretazione etimologica, per quanto spesso discutibile, può venire in aiuto in caso di mancate corrispondenze tra le lingue IE sui due piani del segno (II, p. 420), con l'aiuto delle famiglie di parole e aggiungendosi all'interpretazione dei vari contesti; ogni parola non è definibile per se

<sup>17</sup> Cfr. anche Benveniste 1971 [1966 = 1951], pp. 376-381, spec. 384-386, su dono e scambio nel vocabolario IE.

<sup>18</sup> Cfr. Benveniste, II 1985 [1974 = 1968], pp. 245-261 e 261-270 (Discussione), spec. 247: «Opporre la forma al senso è una *convenzione* banale i cui termini medesimi appaiono logori e consunti; ma se proviamo a reinterpretare questa opposizione all'interno del funzionamento della lingua integrandola e illuminandola attraverso di questa, essa riacquista tutto il suo vigore e la sua *necessità*» (corsivo mio).

stessa, ma si chiarisce solo nei suoi rapporti (II, p. 327); e il contesto è indispensabile alla comprensione del loro uso (II, p. 360, a proposito del gr. θέμις ‘giustizia’, che designa il diritto familiare, in opposizione a δίκη ‘diritto nella tribù’; così per il gr. ἄγλος: II, pp. 438-440). È una condizione d’uso da ricondurre forse già a un Paleolitico, come mostra l’abbinamento di figure animali in un sistema simbolico unitario (Leroi-Gourhan 1993 [1964], p. 128), un uso che precorre di molto il medio cimrico *Canu Aneirin*, dove l’uso combinato di metafore animali è sostenuto da un complesso intreccio di dati comparativi, linguistici ed extralinguistici, che fanno luce sul testo, al tempo stesso che il testo li avvalora (Rapallo 1989)!

Come superare la disparità di sensi nell’uso combinato di parole o nell’isoglossia tra lingue diverse, perché l’etimologia sia d’aiuto al significato? La ricetta di B. oscilla tra due proposte: 1) cercare un senso più vago comune; oppure 2) giustapporre tutti i significati (II, p. 378 s.). È possibile forse che tra le due proposte non ci sia incompatibilità. Ne emerge una complementarità, sia pure problematica, tra etimologia e significato, con la conclusione che il significato delle parole non sarà magari il significato etimologico, ma neppure un occasionale significato contestuale, come in qualche esempio di B., ciò di cui dovrà tener conto l’assegnazione delle parole prioritariamente a un campo oppure all’altro del lessico.

## 7. Tipologia delle convergenze e religione preistorica

Alla ricerca di una religione preistorica, sono importanti gli studi di M. Eliade su un gran numero di archetipi, celesti e cosmogonici, di Mesopotamia, Egitto e Vicino Oriente; emerge un fondo comune religioso, IE e non. E. Campanile (in Ries II/1991, p. 165) ha parlato di sacrifici purificatori presso i Galli, come nelle città ioniche dell’Asia Minore e alla periferia della Grecia, come un’irradiazione allogena dal mondo semitico, specialmente attraverso i commercianti fenici; i Fenici ebbero infatti un ruolo unico nell’incontro dei popoli e delle culture, accanto all’Anatolia, già anticamente ponte tra il Vicino Oriente e l’Europa. Va sottolineata anche l’influenza sulla religione fenicia sia della religione egiziana sia, più tardi, di quella greca (vd., per esempio, il dio El identificato con Kronos da parte di Filone di Biblo), che ha dato origine a sincretismi, culti e credenze specifiche, varie ‘interpretazioni’ divine<sup>19</sup>. Da approfondire anche il rapporto tra at-

<sup>19</sup> Cfr. S. Ribichini, in Ries III/1991, p. 172 ss., su fatti anche estranei alla religione IE come ora sopravvivenza di fatti IE, ora di fatti manifestamente non-IE. È interessante la permanenza nella religione celtica di elementi di fede tipicamente arcaici e precristiani; cfr. Rapallo 1977, sulla *Buile*

testazioni antiche e moderne, specialmente quello tra convergenze diverse, alberi oppure onde<sup>20</sup>. A riprova di un'implicita adesione al 'campo', B. tende a sottolineare somiglianze (più che differenze) nell'ambito della religione IE, come in un 'paganesimo classico'. A questo giunge cogliendo tendenze conservatrici e omologie (o almeno un minimo di pensiero comune!) nelle aree laterali dell'IE, tra mondo latino-italico e mondo indoiranico<sup>21</sup>.

### 7.1. *Genealogia, stratificazione, prestito*

È evidente come per alcuni i prestiti siano utili soprattutto a evidenziare isoglossie genealogiche. Sfuma, per un motivo o per l'altro, l'interesse per convergenze linguistiche di vario tipo; quella tra IE e lingue semitiche si colloca – com'è noto, dai tempi di C. Renan – all'insegna di una presunta superiorità religiosa dei Semiti rispetto agli Ariani, in virtù di irradiazioni allogene frequenti dal mondo semitico nel pantheon IE ed estranee a una supposta religione unitaria IE. Ce n'è evidenza nella religione celtica, malgrado una sostanziale affinità celtico-germanica su cui insiste B.: c'è presenza di un pre-cristiano nella religione celtica, a parte l'intricata questione dei revivalismi. Di una stratigrafia di parole, limitata al greco, parla B. (II, p. 353 s.) a proposito del gr. *λαῶς* 'popolo' e *δῆμος* 'id.': delle due parole la prima apparterebbe al periodo acheo, la seconda a quello dorico, più recente; l'espressione *ποιμὴν λαῶν* è titolo acheo e frigio-troiano (la lingua è più o meno comune) che risale a una struttura sociale fondata ancora sulla pastorizia.

Si può parlare, con N.S. Trubeckoj, di convergenze già preistoriche e originariamente diverse, che lasciano posto a una successiva, progressiva e più completa IEizzazione. Ci sono indubitabili esperienze del sacro già prima degli IE negli archetipi celesti e cosmogonici del Vicino Oriente, Mesopotamia ed Egitto. Nel lungo tempo c'è stato spazio per convergenze diverse (vd. epigrafe Gusmani): scaglionamenti, 'ondate', movimenti ad andata e ritorno, substrati. Su questi ultimi e su presunti universalismi (discese, incarnazioni e quant'altro) c'è spazio

*Šuibhne*; Id. 1989 e 1989a, sul *Canu Aneirin*; anche Id., 2009, sulla zoonimia 'classica'. La religione precristiana baltica è stata studiata da M. Gimbutas ed è caratterizzata in una fase preistorica da uno strato di motivi pre-IE e precristiani, legami stretti anche con le mitologie indiana, greca e romana, come ha mostrato Dumézil.

<sup>20</sup> Già per Hervás y Panduro un lessico comune non prova un'origine e per S. Gyarmathi le corrispondenze lessicali tra le lingue non vanno a sostegno di una loro parentela; Morpurgo Davies 1994, pp. 52 e 61.

<sup>21</sup> Per Dumézil 1956 (p. 116) c'è una parentela stretta in materia di ideologia religiosa che lega Roma all'India vedica e al mondo iranico e su questa linea sono condotte le sue analisi, dove il vedico e l'indoiranico, più che il greco, fanno luce sul latino-italico; il modello seguito è quello di Vendryes, escluso o quasi lo stesso greco (a parte i prestiti greci in latino, se prestiti sono).

forse per discussioni. Ma non andranno mai trascurati, su un piano in qualche modo orizzontale, apporti, influenze, concordanze provenienti da altre aree religiose. Un elemento di substrato che continuò a lungo a influenzare l'IE è stato il culto della 'grande dea', per qualcuno modello cosmico della *Genetrix* universale, simbolo della terra feconda e riflesso religioso di un (non mai sopito!) matriarcato primitivo; ne dà evidenza una concezione minoico-micenea del sacro, che è organizzata su base teocratica secondo un modello orientale, dominata da una divinità principale alla testa di una complessa gerarchia di palazzo, con diverse categorie di sacerdoti, 'schiavi' della divinità; il progressivo emergere della figura divina maschile, la cui immagine fu mutuata da quella del dio guerriero del Vicino Oriente, è caratteristico delle ultime fasi dell'età del bronzo e ha fornito il modello per le rappresentazioni arcaiche di Zeus e di Poseidone. Significativa nella concezione minoica-micenea del sacro la prossimità o l'interscambiabilità uomini-animali, ancora presente nelle similitudini omeriche, dove gli animali di culto, non forse epifanie teriomorfiche, dovevano indicare il potere divino (B.C. Dietrich, in Ries III/1991, p. 84 ss.).

### 7.2. Esempi di acculturazione dall'Oriente

Si registrano continuità/fratture nelle convergenze di idee religiose, per esempio dal mondo antico alla patristica e ai bestiari cristiani e medievali. A parte l'indubitabile ruolo dei Fenici, a parte anche l'affinità fra teo-cosmogonie orfiche e teo-cosmogonie fenicie, le une e le altre esprimono talora la visuale ilozoistica di una materia vivente e animata, l'Anatolia ha rappresentato un importante ponte tra Vicino Oriente ed Europa. Influenze egiziane e greche danno luogo a importanti sincretismi nella religione stessa fenicia. Si assiste in epoca achemenide a un sincretismo iranico-mesopotamico (semitico), specialmente per influenza assira, con il risultato di civiltà composite (fattori eterogenei e tendenze sincretistiche, anatolismi, ellenismi, ebraismi...).

A parziale revisione o completamento del pensiero di B. sul ruolo dell'iranico nell'ambito IE, si può ricordare come l'apporto iranico, più estesamente sulle religioni del Medio-Vicino Oriente, ha attinto esso stesso a esperienze pre-zoroastriane. Si può ricordare anche l'influsso che la religione israelitica, pur influenzata dai vicini popoli pagani, ha esercitato sull'impero persiano e sul mondo greco-romano, ma essa stessa non è esente da importanti influssi esterni (H. Cazelles, in Ries V/1993, p. 102 s. e J. Ries, *ivi*, p. 341 s.): il già citato 'figlio dell'uomo', un mito che secondo alcuni avrebbe trovato un'eco in Filone, nella teologia ellenistica e nel Nuovo Testamento, è esempio di un percorso tortuoso che avrebbe coinvolto sincretisticamente e pancronicamente, come spesso in B., importanti sviluppi di significato (Kraeling 1966, pp. 17-37, 38-54, 55-73). Un'antica acculturazione in senso orientale, e poi greco, è quella della religione etru-

sca, con racconti mitologici greci, antropomorfizzazione delle divinità, ellenizzazione delle forme di culto, una religione sempre aperta e permeabile a tutte le influenze, non solo elleniche: greco-italiote, fenicio-puniche, teorie cosmologiche e millenaristiche, ebraismo, mazdeismo.

## 8. Conclusioni

Una rilettura del *Vocabolario* di B., con particolare riguardo alla religione IE e condotta nell'ottica di un 'campo', ha proposto riflessioni tra passato (teorie dell'Ottocento, tra linguistica, fisica, biologia, psicologia, sociologia) e presente (nel Novecento il 'campo' di Ipsen, Trier e altri autori, la continuità di tradizione da Bréal a Saussure e a Meillet), rilanciando interrogativi sulla sua utilizzazione nel futuro: fuori di una 'mistica' del campo, soprattutto un campo allargato a una prospettiva diacronica (etimologico-ricostruttiva), testologica ed extralinguistica. Il tentativo è quello di ricostruire un campo etimologico-derivazionale (IE e non solo), approfondendo la (quasi-)sinonimia dei lemmi secondo una base comune di confronto, attingendo anche ai contesti-testi (idioletti) nel modo che suggerisce B., per capire quanto l'isoglossia sia da ricondurre a un campo religioso e quanto ad altri campi (specialmente giuridico: molto spesso il campo religioso è più antico di quello giuridico, come mostra lo stesso B.), con slittamenti da un campo preistorico a uno storico: le somiglianze sono più naturali, le differenze più culturali, ma già preletterarie. Tra somiglianze e differenze, quali hanno maggior risalto? Esiste un fondo comune che aiuti a ricostruire una religione 'preistorica', prima dei particolari sviluppi di ogni singolo gruppo? Per B. (II, p. 419) la comparazione anche solo IE non ci offrirebbe che dei termini generali, mentre lo studio delle realtà insegnerebbe che ogni popolo aveva le sue credenze e i suoi culti particolari. Partendo dalla comparazione tra le lingue, che per suo stesso metodo porta a eliminare gli sviluppi particolari per ricostruire un fondo comune, restano solo poche parole IE appartenenti al campo religioso, addirittura nessun termine comune per designare la religione stessa, il culto, il sacerdozio, la divinità. Eppure, rovesciando la prospettiva stessa di B. c'è un fondo comune di contenuto religioso che è espresso da un gran numero di parole-designazioni, IE e non, come evidenzia soprattutto un'area ellenica, tutta da scoprire, specialmente l'epica greca arcaica (II, p. 327: «la nostra conoscenza del vocabolario omerico è ancora nell'infanzia»). Esiste una religione pre-IE (o 'nostratica?'), sia pure non nettamente separata da altre istituzioni? Con l'interrogativo di sempre che le convergenze linguistiche vadano riferite ad 'alberi' (convergenze 'primarie') oppure ad 'onde' (convergenze 'secondarie').

### Riferimenti bibliografici

- AA.VV. 2008 = AA.VV., *Origini del sacro e del pensiero religioso*, Atti del convegno (Firenze, maggio 2008), a cura del Lyons Club Firenze (Poggio Imperiale), «Quaderni di etnologia e archeologia del sacro», 8/9 (2008).
- Benveniste 1935 = É. BENVENISTE, *Origines de la formation des noms en indo-européen*, Paris, Maisonneuve, 1935.
- Benveniste 1962 = É. BENVENISTE, *Hittite et indo-européen*, Paris, Maisonneuve, 1962.
- Benveniste 1971 [1966]; II 1985 [1974] = É. BENVENISTE, *Problemi di linguistica generale*, Milano, Il Saggiatore, 1971 [Paris, Gallimard, 1966].
- Benveniste 1976; 2001 [1969] = É. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, I. *Economia, parentela, società*; II. *Potere, diritto, religione*, Torino, Einaudi, 1976, 2001, [Paris, Édition de Minuit, 1969], (= B.).
- Bréal 1990 [1976 = 1924] = M. BRÉAL, *Saggio di semantica*. Introduzione, traduzione e commento di A. MARTONE, Napoli, Liguori, 1990 [rist. Genève, Slatkine, 1976 = Paris, Hachette, 1924].
- Campanile 1994 = E. CAMPANILE, *Reconstruction culturelle et reconstruction linguistique*, in Fr. BADER, *Langues indo-européennes*, Paris, CNRS, 1994, pp. 25-41.
- Campanile 1997 = E. CAMPANILE, *Antichità indoeuropee*, in *Le lingue indoeuropee*, a cura di A. GIACALONE, P. RAMAT, Bologna, Il Mulino, 1997 (I ed. 1993), pp. 19-43.
- Cimatti 2004 = F. CIMATTI, *Fondamenti naturali della comunicazione*, in *Manuale della comunicazione*, a cura di S. GENSINI, Roma, Carocci, 2004 [rist. dell'ed. 1999], pp. 53-58.
- Dawkins 1992 [1976] = R. DAWKINS, *Il gene egoista. La parte immortale di ogni essere vivente*, Milano, Mondadori, 1992 [Oxford, University Press, 1976].
- Ducháček 1967 = O. DUCHÁČEK, *Précis de sémantique française*, Brno, Univ. J.E. Purkině, 1967.
- Dumézil 1956 = G. DUMÉZIL, *Déeses latines et mythes védiques*, Bruxelles (Berchem), Coll. Latomus, 1956.
- Dumézil 1988 [1958] = G. DUMÉZIL, *L'ideologia tripartita degli Indoeuropei*, Rimini, Il Cerchio, 1988 [Bruxelles, Imprimerie De Meester, 1958].
- Durkheim 2005 [1968<sup>5</sup>] = É. DURKHEIM, *Le forme elementari della vita religiosa: il sistema totemico in Australia*, a cura di M. ROSATI, Roma, Meltemi, 2005 [Paris, F. Alcan, 1912, rist. 1968].
- Eliade 1984<sup>3</sup> = M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, Torino, Boringhieri, 1984<sup>3</sup> (1<sup>a</sup> ed. 1967).
- Ernandes 2006 = M. ERNANDES, *Neurobiologia e genesi delle religioni*, Firenze, Alinea, 2006.
- Grottanelli 1993 = C. GROTTANELLI, *Ideologie, miti, massacri. Indoeuropei di Georges Dumézil*, Palermo, Sellerio, 1993.
- Gusmani 1995 = R. GUSMANI, *Itinerari linguistici. Scritti raccolti in occasione del 60° compleanno*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 1995.
- Gusmani 2009 = R. GUSMANI, *A proposito della semantica di σύμβολον*, «Incontri Linguistici», 32 (2009), pp. 159-172.
- Herder 1995 = J.G. HERDER, *Saggio sull'origine del linguaggio*, a cura di A.P. AMICONE, Parma, Pratiche Ed., 1995.
- Hetzron 1976 = R. HETZRON, *Two Principles of Genetic Reconstruction*, «Lingua», 38 (1976), pp. 89-108.

- Kraeling 1966 = C.H. KRAELING, *Anthropos and Son of Man. A Study in the Religious Syncretism of the Hellenistic Orient*, New York, AMS Press, Inc. (rist. dell'ed. Columbia University Press, 1927).
- Leroi-Gourhan 1993 [1964] = A. LEROI-GOURHAN, *Le religioni della preistoria. Paleolitico*, Milano, Adelphi, 1993 [Paris, Presses universitaires de France, 1964].
- Morpurgo Davies 1994 = A. MORPURGO DAVIES, *La linguistica dell'Ottocento*, in *Storia della linguistica*, vol. III, a cura di G.C. LEPSCHY, Bologna, Il Mulino, 1994, pp. 11-333 (bibl. pp. 333-399).
- Mounin 1972 = G. MOUNIN, *Clefs pour la sémantique*, Paris, Seghers, 1972.
- Rapallo 1977 = U. RAPALLO, *Il lessico religioso medio irlandese della Buile Súibhne*, «Studi italiani di linguistica teorica ed applicata», 6 (1977), pp. 541-597.
- Rapallo 1989 = U. RAPALLO, *Metafore animali e mondo eroico nel «Cantare di Aneirin»*, Pisa, Giardini, 1989.
- Rapallo 1989a = U. RAPALLO, *Il sangue nei poemi cimerici del Canu Aneirin*, in *Sangue e antropologia nella teologia*, a cura di F. VATTIONI, Roma, Centro studi Sanguis Christi 1989, pp. 1419-1454.
- Rapallo 2009 = U. RAPALLO, *La zoonimia 'classica' in una prospettiva etimologica: una ricerca metacronica di verisimiglianze?*, in *Cento anni di Ettore Paratore* [= «Abruzzo», 46-47 (2008-2009), Fondazione E. Paratore, Roma, 2009, pp. 329-371.
- Rapallo 2011 = U. RAPALLO, *Dalle teorie del 'campo' alla ricostruzione etimologica e alle convergenze linguistiche*, in *He bitaney laagaa. Dedicato a / Dedicated to M. Lamberti*, a cura di L. Busetto, Milano, Qu.A.S.A.R., 2011, pp. 37-56.
- Ries = *Trattato di antropologia del sacro*, voll. I-X, a cura di J. RIES, Milano, Jaca Book, 1989.
- Šćur 1978 [1974] = G.S. ŠĆUR, *Le teorie del campo in linguistica*, Milano, Mursia, 1978 [Moskva, Nauka, 1974].
- Ullmann 1977 [1957] = S. ULLMANN, *Principi di semantica*, Torino, 1977 [London, Basil Blackwell & Mott Ltd., 1957].
- Vallini 1994 = C. VALLINI, *Mondi etimologici*, in *La semantica in prospettiva diacronica e sincronica*, Atti del convegno della Società italiana di glottologia (Macerata - Recanati, ottobre 1992), Pisa, Giardini, pp. 97-125.