

## Il tempo dell'inizio

### Flavia Monceri // IL PROBLEMA DELL'INIZIO NELLA CULTURA GIAPPONESE

#### *Premessa*

Fra i caratteri che possono rendere una qualsiasi cultura peculiare e distinta da tutte le altre, il concetto di "inizio" riveste un'importanza fondamentale, perché dalla sua definizione dipende anche la concezione che quella cultura avrà del "tempo" e della "storia". Nel caso della cultura occidentale cristiana, pur con tutte le distinzioni che possono essere operate al suo interno, il legame fra inizio, tempo e storia sembra essere estremamente evidente. Infatti, in tale cultura il concetto di "inizio" può essere pensato soltanto in connessione a quello di "tempo", perché ciò che *ha inizio* viene all'esistenza in un momento successivo rispetto a quello precedente nel quale *non c'era*, rinviando dunque direttamente alla distinzione temporale fra "prima" e "dopo". Le due determinazioni temporali, a loro volta, rimandano al problema dell'"origine", vale a dire al momento genetico di qualsiasi oggetto o evento. I concetti di inizio e origine, connessi a quello di tempo, permettono di formulare l'idea di "storia", intesa come il flusso temporale all'interno del quale si possono collocare il prima e il dopo di oggetti ed eventi, nonché il loro inizio inteso come origine.

Inizio, tempo e storia sono dunque concetti strettamente collegati fra loro, e tale connessione è a fondamento del pensiero occidentale, in particolare di quello successivo all'avvento del cristianesimo, che inserisce la riflessione razionale su tali concetti all'interno della propria concezione teologica, nella quale il problema dell'origine è risolto tramite il ricorso alla creazione dell'esistente da parte di un unico Dio. Il cristianesimo distingue un inizio del tempo della creazione, un suo sviluppo come tempo della creatura, e una sua fine

coincidente con il ritorno all'eternità precedente la creazione. Quella cristiana è allora una concezione necessariamente dualistica del tempo: da un lato, infatti, sta l'assenza di tempo (l'eternità), che potrebbe anche essere definita il tempo di Dio, e dall'altro il tempo della creatura, che in quanto condannata alla finitudine può rendere misurabile quella porzione di eternità che le è attribuita in quanto essere creato. Il tempo corrispondente alla porzione di eternità assegnata a tutto il creato nel suo complesso è definibile come tempo storico. Questo dualismo, però, non permette di separare il tempo della creatura dal tempo del creatore, in altri termini di considerare il tempo storico come indipendente dall'eternità, che ne costituisce anzi la garanzia.

Il tempo storico può esistere soltanto in quanto rappresenta la porzione di eternità assegnata alla creatura dal creatore. Tale tempo è dunque "misurabile" agli occhi della creatura, ma acquista senso soltanto in rapporto all'eternità del creatore. In estrema sintesi si può allora affermare che il tempo storico dell'Occidente dipende, come per qualsiasi altra cultura, dalla particolare cosmologia che gli sta dietro, nel suo caso quella cristiana. Il dualismo del rapporto creatore-creatura si riproduce anche nel caso del concetto di tempo, e la sua conseguenza principale consiste nella necessità di riconoscere e sottolineare il fatto che il tempo storico non può esistere indipendentemente da quello del creatore. Il concetto di provvidenza, di estrema rilevanza per la coerenza interna del sistema teologico cristiano, costituisce l'anello di congiunzione fra il tempo storico e l'eternità divina, contribuendo da un lato a fornire senso al tempo della creatura, e dall'altro a ricordare continuamente l'esistenza di una dimensione atemporale nella quale i concetti di inizio, origine e storia non hanno alcun significato, pur essendo da essa scaturiti.

Questa sommaria ricostruzione dell'interconnessione fra i concetti di inizio, tempo e storia nella cultura occidentale cristiana ha il solo scopo di far comprendere come la riflessione su uno di tali concetti, intrapresa in prospettiva comparata, si trasformi immediatamente in un problema dal punto di vista metodologico, perché il concetto oggetto d'indagine ricomprende in sé, e in qualche modo inconsapevolmente richiama, l'intero contesto culturale nel quale è inserito in quanto termine linguistico. Cercare dunque di rintracciare in una cultura "altra", in questo caso quella giapponese, un equi-

valente del concetto di inizio significa null'altro che procedere a un'opera di *traduzione culturale*, con tutti i problemi che essa comporta.

Il principale di tali problemi è costituito dal fatto che nella cultura giapponese non esiste un vero e proprio "concetto" di inizio, perché non esiste una fissazione concettuale della sua definizione paragonabile a quella occidentale. In altri termini, non esiste una sola definizione del concetto di inizio, perché non esistono una mitologia e una cosmologia unitarie paragonabili a quelle cristiane<sup>1</sup>. Per questo motivo la seguente indagine può avere soltanto un carattere parziale e provvisorio, da un lato perché si basa su una scelta assai limitata delle fonti mitologico-cosmologiche, e dall'altro perché compiuta a partire da un tema fissato fin dal principio, vale a dire il tentativo di rintracciare qualcosa di analogo al concetto di inizio in senso occidentale nella cultura giapponese. Il risultato di tale indagine, dunque, consisterà più in una considerazione delle differenze fra i due modi di intendere il concetto di inizio, che non in una vera e propria ricostruzione della dimensione culturale dell'inizio nel caso giapponese.

### *L'inizio nel Kojiki*

Fra le numerose fonti mitologiche conservate, si è scelto qui di analizzare quella più antica, vale a dire il *Kojiki* (古事記, *Memorie di antichi eventi*), che risale al 712 d.C.<sup>2</sup>. Si tratta di una scelta in qualche modo arbitraria, data la presenza di almeno un altro testo al-

1. Il problema è inoltre complicato dal fatto che nella cultura giapponese non esiste, almeno fino alla seconda metà del diciannovesimo secolo, neppure un concetto univoco assimilabile a quello occidentale di "religione", mentre in Occidente la dimensione religiosa è proprio lo spazio di origine del concetto di "inizio". Sulle vicende del termine "religione" in Giappone si veda da ultimo S. Shimada, *Die Erfindung Japans. Kulturelle Wechselwirkung und nationale Identitätskonstruktion*, Frankfurt/New York, Campus, 2000, capitolo IV.

2. *Kojiki* (古事記), annotato da Kurano Genji, Tokyo, Iwanami Shoten, 1999. Dell'opera esiste una celebre traduzione inglese, di cui si è fatto uso, a cura di Basil Hall Chamberlain, *The Kojiki. Records of Ancients Matters* (1882), Rutland-Tokyo, Tuttle, 1993. Nel corso di questo lavoro, tutti i nomi giapponesi sono dati nella tradizionale forma cognome-nome, salvo che per le indicazioni bibliografiche che seguono la prassi occidentale (nome-cognome).

trettanto importante per ricostruire la più antica cosmologia giapponese, il *Nihonshoki* (日本書紀, *Cronache giapponesi*, 720 d.C.)<sup>3</sup>, una scelta che tuttavia può avere qualche motivo di giustificazione. Da una lettura comparata dei due testi, specialmente della loro parte iniziale più direttamente dedicata alla cosmologia, sembra potersi affermare che il *Nihonshoki* mostra più evidenti tracce dell'influsso della cultura cinese anche a livello concettuale. Se infatti entrambe le opere sono scritte originariamente facendo uso degli ideogrammi cinesi, il *Kojiki* sembra comunque mantenere una maggiore indipendenza e originalità nella ricostruzione della aderenza alla cosmologia autoctona, laddove nel caso del *Nihonshoki* è già chiara l'opera una sorta di "razionalizzazione culturale" intrapresa sulla scorta del pensiero cinese<sup>4</sup>.

Nelle primissime pagine del *Kojiki*, quelle che più da vicino possono essere ricondotte al tema dell'inizio, si possono isolare cinque punti utili a ricostruire, seppure in senso problematico, una possibile definizione del concetto di inizio all'interno della cultura giapponese (il testo di riferimento viene presentato in traduzione italiana in appendice a questo lavoro):

- a) La prima frase del *Kojiki* suona in traduzione italiana: "Quando il cielo e la terra apparvero per la prima volta" (天地初めて發けし時. *ametsuchi hajimete hirakeshi toki*, cfr. appendice, sez. I). Ciò che ha inizio sono contemporaneamente il cielo e la terra, giustapposti a formare un unico composto inscindibile che non rende possibile affermare l'ordine di comparsa dell'uno o dell'altro. Il composto; 天地 (*ame-tsuchi*, o *tenchi* in lettura cinese) significa, infatti, "cielo e terra", e potrebbe essere anche semplicemente tradotto con il termine "universo". Ciò che viene rappresentato in questa apertura dell'opera è il fatto che c'è stato un mo-

3. *Nihonshoki* (日本書紀), annotato da Sakamoto Tarō, Ienaga Saburō, Inoue Mitsusada, Ōno Susume, 5 volumi, Tokyo, Iwanami Shoten, 1999. Anche di quest'opera esiste una celebre traduzione inglese a cura di William George Aston, *Nihongi. Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697* (1896), Rutland-Tokyo, Tuttle, 1998.

4. Per una più dettagliata trattazione del problema si vedano B.H. Chamberlain, *Translator's Introduction*, in *The Kojiki*, cit., pp. i-ci, e W.G. Aston, *Introduction*, in *Nihongi*, cit., pp. xi-xxii. Certamente, sarebbe interessante confrontare le differenze fra le due versioni cosmologiche, ma ciò esula dai confini di questo lavoro.

mento nel quale, si direbbe “improvvisamente”, *per la prima volta* (初めて, *hajimete*) l'universo si mostra già fatto a un potenziale osservatore, senza che si possa chiaramente stabilire il momento in cui il passaggio dal non-essere all'essere sia avvenuto. L'espressione verbale che stabilisce la venuta all'esistenza è 發けし (*hirakeshi*, infinito *hirakeru*), un termine di traduzione estremamente complessa, visto che significa letteralmente “aprirsi”, “sbocciare”. La percezione della temporalità dell'evento è espressa tramite l'ideogramma 時 (*toki*, “tempo”), che in questo caso funge però soltanto da congiunzione temporale (“quando, nel momento in cui, al tempo di”), senza fornire alcuna indicazione più precisa. Questa prima frase dell'opera sembra dunque potersi intendere nel senso che in un certo momento non ben determinato, di cui non è possibile ricostruire il “prima”, l'universo appare già fatto, già “iniziato”. È del tutto esclusa la presenza di una qualsiasi forma di creazione dell'universo da parte di una qualsivoglia entità superiore. Il cielo e la terra, e ciò che fra loro è compreso, sono tutto ciò che costituisce l'universo; essi hanno avuto un inizio, al pari di tutte le cose in essi contenute, ma non è avvertita la necessità di pensare tale origine in modo causale.

- b) Il secondo punto da sottolineare è il fatto che le numerose divinità che popolano il cielo e la terra hanno origine *dopo* che l'universo ha preso forma. Come si evince dalle sezioni I e II del *Kojiki*, tali divinità si dividono in celesti e terrestri, ma sono tutte definite dallo stesso termine giapponese 神 (*kami*), tipico della tradizione Shintō e non riservato esclusivamente alle divinità menzionate in quest'opera. Il *Kojiki* non giustifica dunque un trattamento separato di queste divinità rispetto a quelle considerate “sacre” nella pratica religiosa quotidiana, e che comprendono per esempio gli spiriti dei defunti, anch'essi definibili come *kami* dopo la morte, come anche qualsiasi altro essere animato o inanimato cui per un qualsivoglia motivo vengono ascritti particolari qualità “religiose”<sup>5</sup>. In altri termini, a nessuna del-

5. Per una introduzione al complesso problema della “religione” Shintō si vedano almeno S. Ono, *Shintō: The Kami Way*, Tokyo, Tuttle, 1962; e N. Naumann, *Die einheimische Religion Japans*, 2 B.de, Leiden u.a., Brill, 1988 e 1994. È infine opportuno notare che

le divinità del *Kojiki* può essere attribuita una particolare superiorità rispetto alle altre, benché naturalmente la presenza nella mitologia che è a fondamento della genealogia della Casa imperiale giapponese conferisca a tutte loro una particolare aura di sacralità<sup>6</sup>.

Ancora più importante è il termine usato nell'opera per indicare il modo di origine di tali divinità. Chamberlain usa il verbo inglese "to be born" ("nascere") in senso assoluto, mentre nella traduzione italiana proposta si è scelto il verbo "avere origine", per indicare l'assenza di una qualsiasi opera di creazione esterna. Ma il termine giapponese è ancora più incisivo: infatti 成れる (*nareru*) significa in effetti "diventare" e nello stesso tempo "esercersi", sottolineando ancor più l'assenza della generazione. Il fatto che sia piuttosto insensato usare un termine equivalente in inglese e in italiano, visto che non si può "diventare" se non dopo "essere venuti all'esistenza", fornisce un'ulteriore importante indicazione sulla differente dimensione dei temi dell'inizio e dell'origine nelle due diverse culture occidentale e giapponese.

- c) All'interno del *Kojiki* si ha però anche il ricorso alla creazione, ed è questo il punto in cui la cosmologia giapponese maggiormente si discosta da quella occidentale cristiana. Izanagi e Izanami nascono ("diventano") già come maschio e femmina, e già destinati l'uno all'altra come marito e moglie. Come nel caso delle altre divinità, che nascono tutte per assolvere una funzione desumibile dai loro nomi, anche Izanagi e Izanami hanno di fronte a loro un compito che consiste nella "creazione". Ma il punto è che si tratta di una creazione sessuata, che rende le divinità molto simili agli uomini, mostrando come, a differenza dei testi ebraico-cristiani, la mitologia giapponese non riesca a

al pari del concetto di "religione", neppure l'uso della distinzione "sacro-profano" risulta immune da possibili fraintendimenti se applicata al caso giapponese (cfr. S. Shimada, *op.cit.*, pp. 127-128).

6. Tuttavia, la ricostruzione in senso filosofico-occidentale di una "mitologia nazionale" avviene in Giappone soltanto a partire dal periodo Meiji (1868-1912), vale a dire dopo l'incontro con gli Occidentali e proprio in virtù di tale incontro. Essa servirà anche da sostrato concettuale per l'ideologia "nazionalistica" elaborata nel corso degli anni Venti e Trenta del Novecento, riassunta per esempio in *Kokutai no Hongi. Cardinal Principles of the National Entity of Japan* (1937), a cura di J.O. Gauntlett e R.K. Hall, Cambridge, MA, Harvard University Press 1949.

immaginare un'opera di creazione che prescindendo dalla necessaria compenetrazione del principio maschile e di quello femminile. Izanagi e Izanami sono irrimediabilmente spinti l'uno verso l'altra, e il loro atto sessuale è descritto senza mezzi termini, al punto da costringere il traduttore inglese all'uso del latino per dare agli eventi descritti un'aura di sacralità, e per evitare lo scandalo. A rendere ancora più umane queste divinità è l'errore che esse compiono all'inizio della loro opera di creazione. La ragione dell'inserimento di tale errore sta certamente nella volontà di tracciare una netta distinzione dei ruoli all'interno della famiglia, pena il suo disfacimento. Tuttavia, il fatto stesso che le due divinità preposte alla creazione comincino la loro opera addirittura con due errori sembra essere quanto di più lontano da un'opera di razionalizzazione religiosa del mito delle origini.

- d) Non solo i soggetti, ma anche gli oggetti della creazione contribuiscono a rendere problematica la dimensione dell'inizio inteso come "origine" delle cose nel caso giapponese. Nel *Kojiki* ci sono divinità e ci sono terre, ma non ci sono "esseri umani". Questi ultimi compaiono molto più tardi nel corso dell'opera, quando Ninigi, il nipote di Amaterasu-ō-mikami, viene inviato a governare sugli uomini, diventando il capostipite della Casa imperiale come un semidio. Ma dell'origine di tali uomini non si fa parola. Izanagi e Izanami sono infatti sì preposti all'opera di creazione, ma soltanto di terre prima e di divinità dopo: gli uomini sembrano già esistere, e comunque non c'è traccia di loro nei momenti più importanti della creazione. Quest'ultima, poi, non è appannaggio esclusivo delle due divinità, visto che la prima isola del Giappone, Onogoro, non è creata, ma nasce spontaneamente come già era avvenuto per le divinità. Al mandato celeste di «costruire, consolidare e dare vita a questa terra alla deriva» (Sez. III) corrisponde come primo atto un rimescolamento di quello che si potrebbe definire con termine dell'astronomia contemporanea il "brodo primordiale", atto che ha come risultato il sorgere di un'isola per autocoagulazione.
- e) A partire dalle precedenti constatazioni, un ultimo punto merita di essere sottolineato. Le divinità della creazione hanno il compito di dar vita alle isole che costituiscono l'arcipelago giap-

ponese, alle divinità che giocheranno un ruolo importante nella loro sistemazione definitiva, ma non creano gli uomini che le popolano. Sembra dunque lecito interrogarsi sul significato di questa apparentemente imperdonabile omissione. Ebbene, la situazione descritta nel *Kojiki* sembra meno incomprensibile riflettendo sull'importanza che riveste il concetto di 國 (*kuni*, "terra, paese, patria") per la cultura giapponese. Il *Kojiki* sembra essere prima di tutto un'opera che cerca di collegare la mitologia con le origini storiche del Giappone, ed è dunque un'opera *storica* oltre che "religiosa". Da questo punto di vista, è importante rilevare che nell'opera il termine *kuni* a volte sostituisce addirittura quello indicante la "Terra" nel suo senso astronomico. Il problema dell'origine del "Paese" sembra essere per i redattori del *Kojiki* molto più importante di quello dell'origine degli uomini che lo popolano, nel senso che la consapevolezza di appartenere a una terra ben determinata è più forte della necessità di riflettere sull'origine e sui caratteri di un "genere umano".

### *Conclusioni*

La precedente analisi ha certamente un carattere soltanto preliminare e provvisorio. Tuttavia, sembra possibile perlomeno fornire qualche spunto utile a una riflessione comparata sulle più evidenti differenze fra la concezione giapponese e quella cristiano-occidentale sul tema dell'inizio. In primo luogo, va sottolineata l'assenza del ricorso al tema della *creazione* in senso biblico. Nel *Kojiki* non soltanto l'universo, ma neppure la natura e gli esseri umani risultano originati da un'opera di creazione da parte di un qualche ente superiore. In altri termini, non è avvertito come necessario il ricorso alla figura di un essere che abbia il potere di creare dal nulla, o dal caos, un universo ordinato stabilendo anche le leggi che ne governeranno il corso futuro. L'inizio non coincide dunque con una creazione originale in grado di fissare una dimensione temporale puntuale in base alla quale stabilire le nozioni di "prima" e "dopo", utili a distinguere due situazioni incommensurabili.

In secondo luogo, il fatto che la "natura" e un suo particolare elemento, gli "esseri umani", non vengano creati dà indicazioni precise



sulle differenti possibilità di interpretare l'inizio nelle due diverse versioni giapponese e cristiano-occidentale. Infatti, per la tradizione cristiana, Dio crea l'universo e tutto ciò che esso contiene, compresi gli esseri umani, che anzi rappresentano una specie privilegiata all'interno della creazione perché sono costruiti "a immagine e somiglianza" del loro creatore. In questa tradizione, allora, non solo è presente un'opera di creazione da parte di un unico dio, ma è stabilita fin dal principio una linea gerarchica ben precisa all'interno del creato, per la quale Dio affida la "gestione" delle cose create a una delle creature perché la eserciti in suo nome. Si ha dunque un creatore solitario e onnipotente che dà inizio a tutte le cose e che ne stabilisce le leggi in modo imponderabile e assoluto; ma egli "nasconde la sua persona" e dà vita a un proprio rappresentante visibile, l'uomo, che partecipa della natura divina ed è al contempo cosa creata, in modo da poter costituire il tramite fra le due incommensurabili dimensioni della creatura e del creatore.

La scala gerarchica che ne risulta può essere riassunta nella linea discendente Dio-uomo-donna-natura, una linea che dà chiare ed inequivocabili indicazioni anche sul modo in cui il mandato divino di gestione deve essere esercitato. Dio è colui che viene rappresentato in assenza, dato che non può essere visto, ma l'uomo ne rappresenta in qualche modo anche la figura, in quanto creato a sua immagine e somiglianza. Sotto l'uomo sta la donna, che è creata dal dio usando materiale proveniente dall'uomo. Sotto la donna, ossia sotto gli esseri umani, sta la natura, sulla quale l'uomo ha il potere di governare. In questa sistemazione a prima vista del tutto razionale, si nascondono comunque già numerosi problemi, fra i quali vanno almeno ricordati quello "politico", relativo alla necessità di stabilire quale uomo ha la legittimazione a rappresentare la figura divina nei confronti dei suoi simili (tutti ugualmente "creati" dal dio), e quello "ecologico", per così dire, relativo all'estensione del potere sulla natura. Tali problemi sembrano essere costitutivi della cultura occidentale di tradizione cristiana, e rimangono irrisolti lungo tutto il corso della sua storia.

Ora, nel caso giapponese l'assenza della creazione intesa in senso biblico non permette di assegnare agli esseri umani una posizione privilegiata all'interno dell'universo (non creato, e semplicemente *esistente*), anche perché gli uomini non compaiono al momento

dell'inizio. Inoltre, la questione della rappresentanza e del mandato di gestione è esclusa fin dal principio perché non c'è una figura divina dominante che possa conferire tale mandato: anche le divinità nascono (*divengono*) all'interno di un universo semplicemente esistente, e non possono dunque conferire un potere che neppure esse hanno, perlomeno in linea di principio. Tale questione è di fondamentale importanza tanto per la dimensione politica quanto per quella ecologica di cui si è in precedenza parlato.

Il *Kojiki*, infatti, è anche un'opera eminentemente storica, nel senso che cerca di riconnettere la genealogia della famiglia imperiale giapponese al passato mitico e all'inizio dell'universo. Ma a differenza di quanto accade nel caso occidentale, il mandato di gestione del potere, che pure ha una derivazione "divina", non scaturisce da un trasferimento diretto del potere assoluto di un dio creatore a una specie privilegiata all'interno della creazione, né a un particolare individuo al suo interno. L'imperatore giapponese non è investito del potere assoluto sulla creatura ma è il *simbolo* dell'esistenza di un cosmo ordinato di cui non può essere individuato un particolare responsabile personale. Questo elemento, che andrebbe naturalmente analizzato in modo dettagliato, contribuisce a spiegare, perlomeno in parte, la differenza fra l'istituzione "monarchica" intesa in senso occidentale e l'esistenza della Casa imperiale giapponese. Affermare che il Tennō (天皇, solitamente tradotto con "imperatore") è "figlio del cielo" non fornisce indicazioni precise sull'estensione dei suoi poteri e sulla sua caratterizzazione di "rappresentante", perché "il cielo" è una espressione ambigua per indicare l'armonia del cosmo esistente, e non un luogo nel quale risiede la fonte personale del potere, ciò che invece accade nel caso del dio cristiano.

Infine, un ultimo elemento va ricordato. Nella mitologia giapponese il ricorso alla creazione riveste un ruolo fondamentale, ma essa è intesa in modo profondamente diverso rispetto alla cultura occidentale per almeno due motivi. Il primo, e più evidente, consiste nel fatto che la creazione è sempre sessuata, nel senso che sono sempre necessari i due principi maschile e femminile perché qualcosa venga all'esistenza. Persino l'universo inizialmente è composto da due principi almeno approssimativamente assimilabili a quelli maschile e femminile (cielo e terra), uniti in un composto inscindibile a indicare l'impossibilità di un'origine che non sia di natura sessuale. Da

questo punto di vista, la linea gerarchica Dio-uomo-donna-natura non è messa in crisi soltanto dal fatto che Dio non è previsto, ma anche dal fatto che uomo e donna sono entrambi elementi necessari all'opera di creazione, ed entrambi inseriti nel più ampio concetto di "natura" (non creata, ma *esistente*). È innegabile che la donna abbia una posizione di inferiorità, tanto è vero che la creazione può risultare in un errore se la superiorità dell'uomo nella sfera pubblica non viene riconosciuta, ma questa posizione non può essere trasformata in una petizione di principio da parte maschile a causa della consapevolezza della imprescindibile necessità di due principi al fine di salvaguardare l'armonia dell'universo.

Il secondo motivo di differenza sta nel fatto che i due creatori, Izanagi e Izanami, sono incaricati prima di tutto di creare terre, e in seguito divinità. Essi non creano uomini, né hanno il potere di conferir loro il mandato di gestione tipico della tradizione ebraico-cristiana. Il fatto che al centro dell'opera creatrice stiano le isole che costituiscono il Giappone, fornisce utili indicazioni sulla valenza originariamente storico-politica, oltre che "religiosa", della mitologia giapponese. Le isole del Giappone hanno una natura divina perché venute al mondo per opera di due divinità preposte a questa funzione. Non altrettanto si può dire degli uomini che le popolano, i quali non compaiono nell'opera di creazione, né hanno alcun ruolo nella configurazione definitiva del proprio territorio. È vero che sulle isole del Giappone governa un essere semidivino, il Tennō, la cui investitura dipende anch'essa dal mandato divino, ma la divinità non risiede nell'individuo che esercita il potere, quanto piuttosto nel suo essere il *simbolo* della divinità della funzione assegnatagli. In definitiva, nel caso giapponese sembra molto difficile rintracciare elementi utili a definire una divinità originaria della specie umana nei confronti del resto dell'universo: anch'essa esiste per assolvere una *funzione* all'interno dell'universo, alla quale soltanto sembra potersi attribuire l'aggettivo *divina*<sup>7</sup>.

7. Non è questo il luogo per discutere in dettaglio tale importantissima questione. Sembra però potersi affermare che la linea gerarchica estremamente evidente in Giappone e riassumibile come Amaterasu-ō-mikami-Tennō-sudditi non possa essere direttamente interpretata in parallelo con quella occidentale Dio-Sovrano-sudditi.

### Appendice: traduzione dei passi del Kojiki analizzati nel testo

N.B.: si traducono qui le prime pagine dell'opera, che non sono divise in sezioni nel testo originale cinese, mentre lo sono sia nella versione in lettura giapponese, sia nella traduzione inglese di Chamberlain.

[Sez. I – L'inizio del cielo e della terra]

Quando il cielo e la terra apparvero per la prima volta, il nome delle divinità che ebbero origine nella pianura dell'alto cielo furono *Ame-no-mi-naka-nushi-ni-kami*, poi *Taka-mi-musu-hi-no-kami*, poi *Kami-musu-hi-no-kami*. Queste tre divinità nacquero tutte da sole, e nascosero la propria persona. I nomi delle divinità che ebbero origine in seguito da una cosa che spuntò simile a un germoglio di canna quando la terra, giovane e simile a olio fluttuante, se ne andava alla deriva con la consistenza di una medusa, sono *Uma-shi-ashi-kabi-hiko-ji-no-kami*, e poi *Ame-no-toko-tachi-no-kami*. Anche queste due divinità nacquero da sole, e nascosero la propria persona.

Le cinque divinità della lista precedente sono divinità celesti separate<sup>8</sup>.

[Sez. II- Le sette generazioni divine]

Il nome delle divinità che ebbero origine in seguito sono *Kuni-no-toko-tachi-no-kami*, e poi *Toyo-kumo-no-no-kami*. Queste due divinità nacquero da sole, e nascosero la propria persona. I nomi delle divinità che ebbero origine successivamente sono *U-hiji-ni-no-kami*, e poi sua sorella minore *Su-hiji-ni-no-kami*; poi *Tsuno-guhi-no-kami* e sua sorella minore *Iku-guhi-no-kami*; poi *Oho-to-no-ji-no-kami* e sua sorella minore *Oho-to-no-be-no-kami*; poi *Omo-daru-no-kami* e sua sorella minore *Aya-kashiko-ne-no-kami*; poi *Izana-gi-no-kami* e sua sorella minore *Izana-mi-no-kami*.

Da *Kuni-no-toko-tachi-no-kami* fino a *Izana-mi-no-kami* si hanno le cosiddette Sette Generazioni Divine<sup>9</sup>.

8. *Kojiki*, cit., p. 18 (in lettura giapponese), p. 214 (originale cinese); trad. ingl. *The Kojiki*, cit., p. 15. Ho evitato di tradurre i nomi degli dei in italiano per non complicare la lettura, già di per sé molto difficile. Nella traduzione di Chamberlain si può trovare un equivalente inglese per tutti i nomi delle divinità.

9. *Kojiki*, cit., p. 18; p. 214; trad. ingl. cit., p. 17. È da tenere presente che il termine "sorella minore" significa in realtà anche "moglie" in giapponese antico, e che dunque le sette generazioni sono composte dalle due divinità solitarie citate all'inizio del brano e poi dalle cinque coppie successive, delle quali ognuna costituisce una generazione.

## [Sez. III – L'isola di Onogoro]

Subito dopo, tutte le divinità celesti ordinarono alle due divinità *Izana-gi-no-kami* e *Izana-mi-no-kami* di «costruire, consolidare e dare vita a questa terra alla deriva». Regalando loro una lancia celeste ingioiellata, essi si degnarono di incaricarli. Così, le due divinità, standosene sul fluttuante ponte celeste spinsero verso il basso la lancia ingioiellata e cominciarono a rimestare. Quando ebbero rimestato tanto da coagulare la soluzione salina e tirarono su la lancia, la sostanza che gocciolò dalla punta della lancia si accumulò e divenne un'isola. È questa l'isola di Onogoro<sup>10</sup>.

[Sez. IV – Corteggiamento di *Izanagi* e *Izanami*]

Discesi dal cielo su quest'isola, essi assistettero alla costruzione di una augusta colonna celeste e di un palazzo di otto braccia. Allora *Izanagi* chiese a sua sorella *Izanami*: «In che modo è fatto il tuo corpo?» Rispose: «Il mio corpo è venuto crescendo, ma c'è una parte che non è cresciuta in modo continuo». Disse allora *Izanagi*: «Il mio corpo è venuto crescendo, ma c'è una parte che è cresciuta in modo superfluo. Non sarebbe dunque un bene se inserissi la parte superflua del mio corpo nella parte del tuo che non è cresciuta in modo continuo, in modo da creare delle terre?» Rispose *Izanami*: «Sarebbe un bene». Disse allora *Izanagi*: «Se è così, giriamo intorno a questa celeste colonna e quando ci incontreremo uniremo le nostre auguste parti private». Stretto questo patto, disse *Izanagi*: «Tu comincia a girare da destra; io lo farò da sinistra». Quando si incontrarono disse per prima *Izanami*: «Che giovane bello ed amabile!». Disse poi *Izanagi*: «Che giovane bella ed amabile!». Dopo che entrambi ebbero parlato, *Izanagi* disse alla sorella: «Non sta bene che la donna parli per prima». Ciò nonostante si recarono verso il talamo e generarono un figlio di nome Hiruko [figlio sanguisuga]. Lo misero in una barca di canne e lo lasciarono andar via con la corrente. Poi dettero vita all'isola di Aha [schiuma], ma anch'essa non è annoverata fra i loro figli<sup>11</sup>.

10. *Kojiki*, cit., p. 19; p. 214; trad. ingl. cit., p. 19. Onogoro significa “condensatasi da sola”. Sembra che la si possa identificare con una delle isolette al largo della più grande isola di Ahaji. Per meglio comprendere perché la scelta cada sull'ultima generazione di divinità, è opportuno ricordare che *Izana-gi-no-kami* significa “divinità maschile che attrae”, mentre *Izana-mi-no-kami* significa “divinità femminile che attrae”.

11. *Kojiki*, cit., pp. 19-20; pp. 214-215; trad. ingl. cit., pp. 20-21, dove il testo non è in inglese ma in latino, trattando di argomenti ritenuti scabrosi per la mentalità della fine del secolo diciannovesimo.

[In seguito il corteggiamento viene ripetuto per ordine divino, per riparare all'errore compiuto quando la divinità femminile ha parlato per prima. Dopo la ripetizione, Izanagi e Izanami cominciano a procreare le cosiddette "otto isole" e di seguito varie divinità. Con la nascita della divinità del fuoco, nata per atto sessuale, Izanami muore, e Izanagi cerca di andarla a riprendere nel regno dei morti. Ma la vicenda ha un esito simile a quello di Orfeo ed Euridice, e Izanagi è costretto a purificarsi dalle impurità del regno dei morti tramite un bagno rituale. Durante il bagno nascono numerose divinità, fra le quali è da ricordare *Ama-terasu-ō-mi-kami*, la divinità femminile del sole, nata dal lavaggio dell'occhio sinistro di Izanagi e assunta al ruolo di dea principale del Pantheon giapponese per la sua diretta connessione con la genealogia imperiale. F.M.]

#### ABSTRACT

*The concept of "beginning" is culturally determined, as well as any other one, and this implies relevant methodological problems in the field of comparative research. Any concept, in fact, contains and refers to the whole cultural context in which it exists as a linguistic term. Trying to find in "another" culture, in this case the Japanese one, an equivalent for the concept of beginning, means performing a cultural translation. The main problem, in the present case, is constituted by the fact that in Japanese culture a univocal definition of "beginning" does not exist, for a univocal mythology and cosmology do not exist as in the case of the Christian ones. The paper takes into consideration one of the oldest cosmologic works, the Kojiki (712 A.D.), in order to reconstruct the major differences between Western and Japanese way to conceive the beginning.*