

Nell'arte rupestre sono molto diffuse le raffigurazioni antropomorfe e zoomorfe con la cassa toracica perfettamente visibile come in una lastra radiografica in cui le costole e la colonna vertebrale sono ben definite, inoltre le figure antropomorfe con la struttura interna "svilupata" sono meno frequenti di quelle zoomorfe. Nella storiografia russa questo stile è stato definito in modi diversi – a raggi X, scheletrico, traforato, anatomico. Il termine "a raggi X", probabilmente, viene maggiormente utilizzato poiché garantisce la massima corrispondenza con la letteratura scientifica anglofona (X-ray style).

Le figure antropomorfe nello stile a raggi X sono diffuse in monumenti rupestri quali il Saka_i-Aljan nel Basso Amur¹, il Basynaj sull'Olëkma², la montagna Ukyr nelle steppe Kudinskij³, la Bol'_aja Kada e la Manzja sull'Angara⁴, la baia di Aja sulla costa del lago Bajkal⁵, il "Tomskaja pisanica" sul Tom'⁶, l' "Irbitskij pisanyj kamen'" negli Urali Centrali⁷, ecc. A. P. Okladnikov collegava queste figure all' "ideologia sciamanica", alle "leggende sulla ricezione del dono sciamanico"⁸. La vasta letteratura etnografica siberiana fornisce importanti documenti per l'interpretazione delle raffigurazioni rupestri nello stile a raggi X⁹.

I turchi della Siberia Meridionale erano soliti rappresentare la tribù come un "osso", poiché "le ossa sono ciò che rimane del defunto, dell'antenato. L'osso è quel minimum che conserva le caratteristiche essenziali della vita, di quella che fu e di quella che sarà"¹⁰. Lo sciamano, come intermediario tra il mondo dei vivi e quello dei morti, è capace di realizzare il collegamento tra di essi, consacra se stesso, secondo le parole di K. Rasmussen, "alla grande missione che egli compirà mediante la parte del corpo destinata a resistere più a lungo all'azione del sole, del vento e del tempo"¹¹.

Diversi studiosi hanno segnalato l'affinità strutturale della consacrazione sciamanica e dei riti di iniziazione dei membri ordinari della comunità, in particolare si è prestato attenzione al fatto che l'esperienza della morte e della rinascita sono un leitmotiv di tutti i miti, le religioni e le culture del mondo¹². Secondo M. Eliade, "la crisi che spesso attraversa il futuro sciamano porta alla disintegrazione della personalità e alla «follia» e può essere interpretata come un'immersione simbolica nel caos precosmogonico, nello stato amorfo e indescrivibile che precede ogni cosmogonia. Ma sappiamo che per le culture arcaiche e tradizionali il ritorno simbolico al caos è indispensabile a ogni nuova creazione"¹³.

Per l'interpretazione semantica delle raffigurazioni rupestri antropomorfe nello stile a raggi X si rivela fondamentale il momento dell'acquisizione del dono sciamanico, collegato allo smembramento del corpo dello sciamano da parte degli spiriti, alla sofferenza mistica della perdita della carne e alla contemplazione del proprio scheletro. L'affinità di queste rappresentazioni nei diversi popoli si manifesta nella somiglianza delle raffigurazioni realizzate nello stile a raggi X. La sofferenza provocata dall'esperienza della morte-rinascita era la condizione più importante per ricevere il dono sciamanico. Solo dopo essere passato attraverso questa esperienza, lo

sciamano raggiunge quello stadio in cui lo spirito-aiutante poteva considerare la possibilità di rivelarsi di fronte a lui. La contemplazione del proprio scheletro richiede la massima concentrazione. Nessuno sciamano è in grado di spiegarsi la causa e l'origine della capacità sovranaturale di privare il proprio corpo del sangue e della carne peritura e caduca¹⁴.

G. B. Ksenofontov descrive in maniera molto dettagliata il rito della “dissezione” o della “lacerazione” del corpo come parte del rito di iniziazione dello sciamano presso gli iacuti¹⁵. “La persona che deve diventare un grande sciamano, raccontano, giace per cinque-sei giorni, privo della parola, come morto” – scrive Ksenofontov. “Tutto il suo corpo in quel periodo è ricoperto di ecchimosi azzurro porpora. Di lui dicono – «sta disteso, sottoponendosi alla dissezione». «... Sono stato condannato (da voi) all'infelicità, la mia vocazione è stata rovinata!». In questo stesso spirito canta a lungo il suo destino infausto...”¹⁶. L'iniziato, che si trova in una condizione estatica, rimane in un luogo isolato, vicino al quale non passa nessuno. Soffre il dolore del taglio della testa, della lacerazione del corpo provocata dai ganci di ferro, della disgiunzione delle articolazioni, dell'asportazione della carne dalle ossa, ecc. Gli tolgono entrambi gli occhi dalle orbite e li collocano a parte. Quanto riferito da G. V. Ksenofontov a proposito del fatto che gli sciamani eletti vengono sottoposti tre volte alla dissezione, mentre quelli “cattivi” solo una volta, coincide con l'informazione circa i diversi stadi dell'iniziazione dello sciamano, ognuno dei quali è contrassegnato da un preciso oggetto simbolico che designa lo status di sciamano¹⁷. Durante il rito era necessario osservare una serie di divieti e di limitazioni, alimentari e rituali, che potevano riguardare, ad esempio, l'uso della lingua comune, invece di quella sacra e particolare, per nominare le parti del corpo. Il senso dello smembramento consisteva nello stabilire la conformità delle parti dello scheletro alla predestinazione sciamanica. “Durante le sevizie, il corpo dello sciamano viene sottoposto a una visita accurata, gli spiriti esaminano le ossa del prescelto per stabilire se corrispondono tutte alla sua vocazione, inoltre, mentre in alcuni casi la presenza nello sciamano di un osso superfluo rappresenta un impedimento alla sua elezione, in altri, al contrario, è necessaria la presenza di un particolare osso sciamanico”¹⁸. “L'osso sciamanico” è l'incarnazione materiale delle attitudini spirituali del candidato. Per supplire all'assenza di un osso, lo sciamano può sacrificare la vita di uno dei suoi congiunti. Accanto alla presenza (o all'assenza) di un osso, anche un osso rotto può rappresentare un segno sciamanico, gli spiriti possono addirittura passare al vaglio le fibre muscolari dell'iniziato per cercare quelli superflui. La perdita dell'osso può avvenire prima che il futuro sciamano venga spinto al rituale del *kamlanie*¹⁹. N. P. Dyrenkova riporta il racconto di una vecchia teleuta che spiega le cause della sua mancata ammissione all'iniziazione sciamanica. “Aveva una visione: alcuni uomini sezionavano il suo corpo lungo le articolazioni e ne mettevano i pezzi a bollire in pentola. Poi arrivarono altre due persone. Continuavano a tagliarla, a sventrarla e a cuocere la carne. In seguito tolsero la carne dalla pentola, la sistemarono su una tavola di ferro con gli artigli di ferro, studiarono a lungo e attentamente tutte le parti del suo corpo per valutare l'idoneità al servizio

sciamanico di ogni osso e di ogni muscolo. Venne fuori che aveva un piccolo osso superfluo e quindi non poté diventare sciamano”. Con la sua vertebra lo sciamano, o meglio, lo spirito che si manifesta in lui, costruisce una diga “sul fiume delle sciagure e della rovina”, “come se lo sciamano costruisse questa diga con le proprie vertebre spinali”²⁰.

Il motivo della particolarità dello scheletro sciamanico presenta analogie con le rappresentazioni degli abitanti dell'altro mondo, il cui segno distintivo è spesso costituito dall'incompletezza o dalla singolarità della loro struttura ossea, mentre l'anomalia fungeva da indicatore della natura non umana, della deviazione, consistente o esigua, dalla norma. Ai “non uomini” mancano alcune dita delle mani o dei piedi (sono tridattili, tetradattili), oppure la loro ossatura è troppo mobile, slogata. Non è da escludere che le caratteristiche degli abitanti degli altri mondi potessero essere trasmesse anche allo sciamano, che gli appartenessero in quanto mediatore, intermediario tra il mondo delle persone e il mondo fantastico degli spiriti. Occorre sottolineare che alle mani dei personaggi rupestri della baia di Sagan-Zaba, considerati figure di sciamani, mancano alcune dita. Un'altra interessante peculiarità che li caratterizza è il corpo massiccio, oltremodo voluminoso e potente delle sagome triangoloidi. La tradizione popolare attribuiva una natura monolitica alle ossa degli antenati-bogatyri appartenenti a un passato mitico contrapponendoli a quello mortale²¹. È probabile che la natura non umana delle figure di Sagan-Zaba venga espressa proprio attraverso l'esagerazione del loro aspetto monolitico.

La consacrazione del sacerdote della religione Bön in Tibet consisteva nel liberarlo dalla carne fino allo scheletro e nel fargli acquisire una nuova carne e un nuovo sangue. I Chochimoi, i personaggi del mistero lamaista Cham in Nepal, in Mongolia, in Buriazia e a Tuva, portavano una maschera-teschio e indossavano un abito dipinto a imitazione dello scheletro. Essi personificavano la condizione transitoria tra la morte e la nuova nascita. “...è sorprendente, scriveva M. Eliade, in che misura questi costumi e queste maschere tibetane in forma di scheletro ricordino i costumi degli sciamani dell'Asia centrale e settentrionale... Salvo ulteriori, più ampie informazioni, v'è pertanto da credere che un tale tipo di meditazione appartenga ad uno strato arcaico, prebuddista di spiritualità che in qualche modo si legava all'ideologia dei popoli cacciatori (sacralità delle ossa) e che conosceva una «estrazione» dell'anima dal proprio corpo in vista del viaggio mistico, cioè dell'estasi”²². Nel poema medievale Tamil il momento culminante di acquisizione della verità da parte del re iniziato al buddismo è legato alla sua visione del proprio scheletro²³. M. Eliade distingue il significato della visione dello scheletro da parte degli sciamani presso i cacciatori e gli agricoltori dalla meditazione sullo scheletro nel buddismo tantrico e nel lamaismo. Egli sottolinea che “per i primi significa ritrovare la fonte ultima della vita animale, quindi partecipare all'essere; per i monaci indotibetani significa contemplare il ciclo eterno delle esistenze retto dal karma...”²⁴.

Secondo R. Walsh, se lo sciamano vive l'esperienza dello smembramento come una pesante prova involontaria, nella pratica tantrica Tchod questa esperienza viene

riconosciuta come visualizzazione cosciente dello smembramento del corpo e del suo darlo in pasto alle divinità adirate e agli spiriti affamati²⁵. Il significato simbolico dello scheletro è legato al superamento dell'opposizione vivo-non vivo sia nello sciamanesimo che nel buddismo.

Le rappresentazioni della contemplazione dello scheletro e delle sue raffigurazioni non sono legate solo all'ambito delle culture siberiane e indo-tibetane. Esse sono diffuse nelle regioni polari dell'America Settentrionale e verso sud fino all'Amazzonia tropicale. Secondo le rappresentazioni degli eschimesi, l'iniziato, nel momento in cui riceve il dono sciamanico, deve liberarsi mentalmente della carne e vedere il proprio scheletro di lato. La ricezione del dono sciamanico presso gli sciamani di Iglulik è legata alle sofferenze della propria morte mistica e della risurrezione. "Allora l'orso del lago o del ghiacciaio uscirà dall'interno... e tu morirai. Ma ritroverai la tua carne, ti risveglierai e i tuoi abiti voleranno verso di te"²⁶.

Nella mitologia un simile carico semantico, a quanto pare, è proprio degli insetti e dei vermi. Il motivo della dissezione del corpo, dal quale escono strisciando dei rettili, si ritrova in una forma diversa nella mitologia dei popoli dell'Asia Settentrionale, dell'Estremo Oriente. Gli abitanti delle pianure dell'America Settentrionale credevano che uno degli spiriti-custodi o degli aiutanti dell'iniziato che può apparire durante l'iniziazione, possedesse la capacità sovranaturale di catturare gli spiriti volanti e dannosi delle malattie, che avevano l'aspetto di vermi, e di gettarli ai propri nemici facendoli morire all'istante²⁷. Nei racconti il motivo della dissezione del corpo e del passaggio attraverso il fuoco spesso confluisce nel motivo della ricerca degli aiutanti. La perdita graduale all'interno del racconto del significato primordiale della dissezione del corpo comporta che ad essere tagliato e bruciato sia il mostro, l'orco, la creatura pericolosa, dalle cui ossa fuoriescono insetti, vermi o rettili²⁸. Probabilmente, si tratta di una interpretazione successiva nella quale all'immagine dell'essere soprannaturale si sono aggiunti i vermi, gli abitanti del mondo inferiore che divorano la carne e liberano lo scheletro.

Nell'ambito dell'argomento trattato, le numerose raffigurazioni zoomorfe nello stile a raggi X non vengono analizzate in maniera specialistica, tuttavia non si può non prestare attenzione alle rappresentazioni di caccia in cui la vita degli animali viene preservata serbando il loro scheletro o alcune sue determinate parti. Lo scheletro e l'osso, in quanto sua parte, sono la "quintessenza della vita", la garanzia del suo costante rinnovamento, la sua fonte e il suo involucro. Questa rappresentazione dello scheletro osseo propria degli abitanti della taiga si basa sulla loro esperienza quotidiana. I cacciatori restituivano alla natura le ossa degli animali per assicurarsi la loro futura rinascita. "Quando uccidono un animale, non gli spezzano le scapole, ma le sotterrano vicino alla radice di un albero nella taiga. Se spaccano le ossa degli animali, la diffusione dell'animale si arresterà"²⁹.

Di notevole interesse si rivelano le figure zoomorfe nello stile a raggi X nelle quali accanto allo scheletro sono evidenti delle spirali sul corpo. Un simile procedimento è

stato considerato una stilizzazione, una perdita del significato primario degli elementi figurativi. Tuttavia si può presupporre che la spirale, manifestandosi come simbolo del ciclo ininterrotto del rinnovamento della vita, rafforzi in queste figure il motivo dell'osso e dello scheletro come garanzia di rinascita. Il motivo mitologico dello "smembramento" del corpo, le cui origini vengono osservate nelle immagini antropomorfe che si sono conservate nelle rocce, si è tramutato con il passare del tempo nei soggetti epici e fiabeschi. Così, nella mitologia dei primi stati viene conservato il motivo della dissezione in forma diversa: allo "smembramento" viene sottoposto non lo sciamano, ma il dio o l'eroe.

Numerosi motivi ancestrali, legati all'osso come garanzia di rinascita, sono rintracciabili nelle favole in cui si racconta come da un piccolo osso conservato sia spuntato l'eroe che era stato ucciso. È interessante il parallelo che emerge dalla visione del mondo propria delle rappresentazioni mitologiche degli africani, degli abitanti del Ruanda, i quali ritenevano che il sole, quando cala a occidente, venisse inseguito da uomini che sezionavano il suo corpo e se lo spartivano tra loro. Di conseguenza, rimaneva solo un certo "osso" del sole che durante la notte intraprendeva il percorso verso oriente, quindi sconfiggeva la luna in combattimento e rinasceva "ragazzo"³⁰.

Fin dall'antichità gli uomini hanno osservato che lo scheletro è la parte più resistente dell'essere vivente e l'hanno interpretato come garanzia di reincarnazione, di ritorno alla nuova vita terrena. M. Eliade scriveva che per i popoli che praticavano la caccia, l'osso simboleggiava l'origine primordiale della vita animale, la matrice dalla quale pian piano si rinnovava la carne. Gli uomini e gli animali rinascono proprio a partire dalle ossa. Essi rimangono nella condizione carnale per un periodo stabilito e quando muoiono, la loro vita si riduce all'essenza concentrata nello scheletro. Da esso rinascono di nuovo secondo il ciclo continuo dell'eterno ritorno³¹.

Marianna Devlet³²,
Ekaterina Devlet³³

¹ A. P. Okladnikov, *Petroglify Ni-nevo Amura* 1971, tavola 73.

² A. P. Okladnikov, A. I. Mazin, *Pisanicy reki Olenki i Verchnego Priamur'ja* 1976, tavola 19.

³ T. M. Michajlov, *Burjatskij _amanizm: istorija, struktura i social'nye funkcij* 1987, pagina 97.

⁴ A. P. Okladnikov, *Petroglify Angary* 1966, tavole 159, 168.

⁵ A. P. Okladnikov, *Petroglify Bajkala – pamjatniki drevnej kul'tury narodov Sibiri* 1974, tavole 21, 25, 26.

⁶ A. P. Okladnikov, A. I. Martynov, *Sokrovi __a tomских pisanic* 1972, fig. 216.

⁷ V. N. _ernecov, *Naskal'nye izobra_enija Urala* 1971, figure 51-2, 4.

⁸ A. P. Okladnikov, *Petroglify Bajkala – pamjatniki drevnej kul'tury narodov Sibiri* 1974, pagine 81, 82.

⁹ G. V. Ksenofontov, *Legendy i rasskazy o _amanach u jakutov, burjat i tungusov* 1930.

¹⁰ A. M. Sagalae, *Uralo-altajskaja mifologija. Simvol i arhetip* 1990, pagina 39.

¹¹ M. Eliade, *Aspekty mifa* 1996, pagina 92 (trad. it. *Miti, sogni e misteri*, Rusconi libri, Milano 1990, pagina 74)

¹² M. Eliade, *Aspekty mifa* 1996, pagine 86-89; E. S. Novik, *Obrjad i fol'klor v sibirskom _amanizme. Opyt sopostavlenija struktur* 1984, pagina 200; R. Uol_, *Duch _amanizma* 1996, pagina 65.

¹³ M. Eliade, *Tajnye ob__estva: Obrjady iniciacii i posvja__enija* 2002, pagine 230, 231 (trad. it. *Miti, sogni e misteri*, Rusconi libri, Milano 1990, pagina 72).

¹⁴ R. Uol_, *Duch _amanizma* 1996, pagine 62, 74.

¹⁵ N. P. Dyrenkova, *Polu_enie _amanskogo dara po vozzreniem tureckich plemen* 1930, pagine 273, 274; G. V. Ksenofontov, *Legendy i rasskazy o _amanach u jakutov, burjat i tungusov* 1930, pagine 9-15, 44-57; A. A. Popov, 1947, pag. 282-293; N. A. Alekseev, 1975, pag. 135-138.

¹⁶ G. V. Ksenofontov, *Legendy i rasskazy o _amanach u jakutov, burjat i tungusov* 1930, pagina 53.

¹⁷ T. M. Michajlov, *Burjatskij _amanizm: istorija, struktura i social'nye funkcij* 1987, pagine 99-103.

¹⁸ N. P. Dyrenkova, *Polu_enie _amanskogo dara po vozzreniem tureckich plemen* 1930, pagina 274.

¹⁹ N. P. Dyrenkova, *Polu_enie _amanskogo dara po vozzreniem tureckich plemen* 1930, pagina 274.

²⁰ G. V. Ksenofontov, *Legendy i rasskazy o _amanach u jakutov, burjat i tungusov* 1930, pagine 55, 57.

²¹ E. L. L'vova, I. V. Oktjabr'skaja, A. M. Sagalaev, M. S. Usmanova, *Tradicionnoe mirovozzrenie tjurkov Sibiri* 1989, pagina 65.

²² M. Eliade, *_amanizm. Archai_eskie tehniki ekstaza* 1998, pagina 322 (trad. it. *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1985, pagine 462, 463).

²³ N. L. _ukovskaja, *Lamanizm i rannie formy religii* 1977, pagina 16.

²⁴ M. Eliade, *Aspekty mifa* 1996, pagina 93 (trad. it. *Miti, sogni e misteri*, Rusconi libri, Milano 1990, pagina 75).

²⁵ R. Uol_, *Duch _amanizma* 1996, pagina 66.

²⁶ M. Eliade, *Aspekty mifa* 1996, pagina 90 (trad. it. *Miti, sogni e misteri*, Rusconi libri, Milano 1990, pagina 74).

²⁷ A. P. Okladnikov, *Petroglify Ni_nevo Amura* 1971, pagina 69.

²⁸ V. Ja. Propp, *Istori_eskie korni vol_ebnoj skazki* 1986, pagine 99-103.

²⁹ E. L. L'vova, I. V. Oktjabr'skaja, A. M. Sagalaev, M. S. Usmanova, *Tradicionnoe mirovozzrenie tjurkov Sibiri* 1989.

³⁰ V. B. Iordanskij, *Chaos i garmonija* 1982, pagina 110.

³¹ M. Eliade, *Aspekty mifa* 1996, pagina 92.

³² Marianna Arta_irovna Devlet, dottore di ricerca in scienze storiche.

Nata il 13.06.1933 nella città di Vetluga. Si è laureata alla facoltà di storia dell'Università statale di Mosca, indirizzo archeologia (1957) e ha terminato il dottorato presso l'Istituto di archeologia dell'Accademia delle scienze dell'URSS (1966). Titolo della tesi di dottorato di primo livello: *Plemena bassejna srednego Eniseja v rannem _eleznom veke* (Le tribù del bacino del medio Enisej nella prima età del ferro) (1966). Titolo della tesi di dottorato di secondo livello: *Petroglify Eniseja* (I petroglifi dello Enisej) (1983). Ambiti di ricerca: archeologia della Siberia Meridionale e dell'Asia Centrale, pitture rupestri, storiografia. Attività scientifica-organizzativa: iniziatrice e organizzatrice della Conferenza Pansovietica sull'arte rupestre (Mosca, 1990). Spedizioni scientifiche: dal 1953 al 1990 (regioni centrali e occidentali della Russia, Caucaso, Asia Centrale Sovietica, Siberia). 1969-1973 – capo della spedizione nel distretto Tod_inskij di Tuva; 1974-1990 – capo del gruppo di ricerca per lo studio dei petroglifi nell'ambito della spedizione nei Sajany di Tuva. Affiliazione ad organizzazioni scientifiche: membro-corrispondente del Comitato internazionale per l'arte rupestre presso l'ICOMOS (International Council on Monuments and Sites); membro effettivo del Comitato Sovietico dell'ICOMOS. Titoli onorifici e riconoscimenti: Esponente emerito della scienza della Repubblica di Tuva (2008).

³³ Ekaterina Georgievna Devlet, Segretario scientifico dell'Istituto di Archeologia dell'Accademia russa delle scienze, dottore di ricerca in scienze storiche, professore dell'Università Statale Russa di Scienze Umanistiche. Nata il 16.08.1965 a Mosca. Nel 1990 si è laureata alla facoltà di storia dell'Università statale di Mosca; Presidente dell'Associazione siberiana dei ricercatori sull'arte primitiva; Membro del Comitato internazionale per l'arte rupestre all'ISCOM (CAR ICOMOS UNESCO); Membro dell'Associazione europea degli archeologi (EAA); Membro dell'Associazione australiana dei ricercatori per l'arte rupestre (AURA).