Mario Untersteiner

La fisiologia del mito

IL PENSIERO STORICO

LA NUOVA ITALIA EDITRICE



www.scribd.com/Baruhk

Che l'evoluzione del pensiero greco, dalle sue più remote origini alla sofistica, si possa definire come un graduale trapasso dal mito al logos, può considerarsi come un principio ormai chiaro. Ma che cos'è il mito? Una delle difficoltà che s'incontrano nel definirne il concetto sta nel punto di contatto tra mito e religione. Il mito non è propriamente religione, perché la sua forma definitiva è un racconto, un velo che soprattutto i poeti hanno steso sulla religione. Ma in origine mito e religione erano identici: la differenziazione fra le due manifestazioni dello spirito ebbe inizio quando i miti presero un fondo storico, come avvenne già per i più antichi miti dell'età micenea, oppure quando si colorirono di un intento etico, o allegorico o eziologico. Il fatto è che nel mito si sono contaminati motivi ed esigenze che il nostro pensiero astratto vorrebbe distinguere, ma che bisogna lasciare nella loro unità originaria.

Il mito sta, dunque, fra la religione e la metafisica, ma via via che il pensiero logico si costruisce e si organizza, scopre preformate nelle rappresentazioni mitiche le proprie categorie. Cosicché tra il passato mitico e il presente razionale si compie una specie di comunione e di continuità. Questa linea evolutiva — « dal mito al logos » — è ricostruita dalla *Fisiologia del mito* di Mario Untersteiner, che ha nei moderni studi di mitologia la posizione di un classico, riconosciutale, tra gli altri, da Cesare Pavese che se ne dice debitore per l'opera a lui più cara, i *Dialoghi con Leucò*.

www.scribd.com/Baruhk

www.scribd.com/Baruhk

www.scribd.com/Baruhk

www.scribd.com/Baruhk

www.scribd.com/Baruhk

www.scribd.com/Baruhk

MARIO UNTERSTEINER

LA FISIOLOGIA DEL MITO

SECONDA EDIZIONE ACCRESCIUTA E AGGIORNATA



« LA NUOVA ITALIA » EDITRICE
FIRENZE

www.scribd.com/Baruhk

Proprietà letteraria riservata
Printed in Italy

© Copyright 1972 by « La Nuova Italia » Editrice, Firenze

1ª edizione: Milano, Bocca, 1946
2ª edizione accresciuta e aggiornata: settembre 1972

www.scribd.com/Baruhk

QUESTA SECONDA EDIZIONE
DEDICO ALLA MEMORIA DEL
PROF. UBERTO PESTALOZZA
MIO MAESTRO NEGLI ANNI GIOVANILI
DELL'UNIVERSITÀ
MIO MAESTRO, POI, SEMPRE

www.scribd.com/Baruhk

www.scribd.com/Baruhk

PREFAZIONE
ALLA PRIMA EDIZIONE

Mi sono proposto di tracciare i lineamenti per una storia interna del mito greco, le cui trasformazioni sono state determinate da quella antitetica forza che è il logos. Questo, insinuatosi nel mito per varie guise, gli ha impresso funzioni continuamente rinnovate, fino a che ne ha soverchiato la spiritualità per affermare se stesso.

Doveva essere, l'indagine che presento al lettore, il primo capitolo di un volume sulla Sofistica *che sto preparando per il medesimo Editore*[1]. *Ma poiché il tema mi ha imperiosamente sedotto e si è rivelato complesso e ampio, ne è venuto un volume autonomo.*

Mio desiderio sarebbe che l'opera venga letta anche dai non specialisti di letteratura e religione greche, convinto come sono che il suo tema possa e debba interessare per dar la possibilità a ogni persona colta di scuotere gli « idoli » delle mitologie statiche, ancor oggi troppo numerose. Per rendere possibile una lettura per tutti, ho fatto uso di parole greche solo là dove la precisione le richiedeva, ma ho aggiunto la traduzione o la trascrizione in italiano.

Non ho la pretesa di aver fatto un'opera originale

---

[1] Doveva essere Bocca, ma invece l'opera fu edita da Einaudi (Torino 1949) e da Lampugnani-Nigri (Milano 1967) in seconda edizione.

www.scribd.com/Baruhk

dal principio alla fine. Qua e là credo di essere riuscito a suggerire soluzioni mie intorno a determinati problemi. In altri casi ho accolto conclusioni altrui, quando potevo accettarle, tanto piú che non mi sarebbe stato possibile ristudiare la questione in tutte le sue infinite manifestazioni: avrei dovuto preparare altrettante monografie. Tuttavia l'impostazione del lavoro nella sua articolazione storica mi pare possa essermi riconosciuta. Offro quindi al giudizio altrui questa visione d'insieme che mi è riuscito di fissare.

M. U.

Milano, 1944

www.scribd.com/Baruhk

PREFAZIONE
ALLA SECONDA EDIZIONE

Per cordiale invito de La Nuova Italia, ho preparato la presente seconda edizione della Fisiologia del mito.

S'imponevano un aggiornamento e qualche aggiunta. Soprattutto la decifrazione della lingua « Lineare B » ha messo a disposizione degli studiosi un ampio numero di documenti, che potevano ampliare o approfondire motivi essenziali della mia trattazione e, soprattutto, portare conferme a ricostruzioni di miti o fatti religiosi, già ottenute solo mediante un ragionamento induttivo, da echi che si potevano sorprendere in documenti piú recenti di vario genere. Inoltre, la scoperta del papiro, contenente un « Commentario ad Alcmane », ci ha fatto conoscere la singolare cosmogonia di questo poeta, atta a documentare quanto era stato detto in via di pura ricostruzione storica. Infine, altro documento notevole, che chiarisce fatti religiosi e culturali di sostrato, è la teogonia di Sanchuniathon, conosciuta attraverso frammenti di Filone di Biblo, la cui veridicità solo recentemente è stata assicurata. Ma all'uso e all'interpretazione di questi documenti, ignoti quando scrissi il libro, ho avuto occasione di aggiungere, ove lo ritenni opportuno, altri aggiornamenti, tanto piú che l'opera, finita di scrivere in tempo di guerra (1944), non poté sempre essere fondata

www.scribd.com/Baruhk

su di una documentazione opportuna, per la difficoltà di accedere alle biblioteche e per la quasi inesistenza del commercio librario.

Certo, anche questa nuova edizione, se è aggiornata, non lo è in senso assoluto. In molti casi una nuova consultazione di certi libri poco o nulla avrebbe giovato. Infatti, la mia impostazione riguardante lo sviluppo storico del concetto di mito non è stata modificata, perché, anche a distanza di tempo, mi è apparsa dominata da una sua organicità, che io non potevo alterare.

M. U.

Milano, maggio 1969

Ringrazio vivamente il dott. Sebastiano Timpanaro per le sue attente cure nella correzione delle prime bozze e la dott. Fernanda Decleva Caizzi, che ha revisionato le seconde bozze con tanta precisione e ha curato gli Indici.

www.scribd.com/Baruhk

Adam, *Rel.* — James Adam, *The Religious Teachers of Greece*, Edinburgh 1908.

All., Hall., Sik., *Hymni* — *The Homeric Hymns*, edited by T. W. Allen, W. R. Halliday and E. E. Sikes, Oxford 1936[2].

Altheim, *Rom. Rel.* — Franz Altheim, *A History of Roman Religion*, London 1938.

Aly, *Form.* — Wolf Aly, *Formprobleme der frühen griechischen Prosa*, Leipzig 1929.

Aly, *Mythos* — Wolf Aly, *Mythos*, *RE* XVI 2, 1374-1411.

« AMCIM » — *Atti e Memorie del Congresso internazionale di Miceneo* (« Incunabula Graeca » XXV 1-3), Roma 27 settembre - 3 ottobre 1967, 3 volumi, Roma 1968.

ARW — « Archiv für Religionswissenschaft ».

Arrighetti, *Om. Es.* — Graziano Arrighetti, *Cosmologia mitica di Omero e Esiodo*, « Studi classici e orientali » 15 (1966), pp. 60 dell'Estratto.

Autran, *Hom.* — Charles Autran, *Homère et les origines sacerdotales de l'épopée grecque*, 3 volumi, Paris 1938-1943.

Autran, *Mithra* — Charles Autran, *Mithra, Zoroastre et la préhistoire aryenne du christianisme*, Paris 1935.

Autran, *Flotte* — Charles Autran, *La flotte à l'enseigne du poisson*, Paris 1939.

Autran, *Pr.* — Charles Autran, *Prélude à l'enlèvement d'Europe*, Paris 1938.

Autran, *Tyr* — Charles Autran, *Tyr égéenne. Son nom et la route de l'Inde*, parte I e II, Paris 1938.

Becker, *Weg* — Otfrid Becker, *Das Bild des Weges*, Berlin 1937.

Belardi — vedasi Pagliaro-Belardi, *Ling. E.*

Bertoldi, *Ling.* — Vittorio Bertoldi, *Linguistica storica*, Genova s. a.[2]

www.scribd.com/Baruhk

Berve, *Gr. G.* — Helmut Berve, *Griechische Geschichte*, 2 volumi, Freiburg i. B. 1931-1933.

Berve, *Thuk.* — Helmut Berve, *Thukydides*, Frankfurt a. M. 1938.

Berve, *Tyr.* — Helmut Berve, *Die Tyrannis bei den Griechen*, 2 volumi, München 1967.

Bethe, *Hom.* — E. Bethe, *Homer: Dichtung und Sage*, 3 volumi, Leipzig 1914-1927.

Bianchi, *Dest.* — Ugo Bianchi, ΔΙΟΣ ΑΙΣΑ. *Destino, uomini e divinità nell'epos, nelle Teogonie e nel culto dei Greci*, Roma 1953.

Bignone, *Ar. perd.* — Ettore Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze 1936 [1973²].

Bignone, *Emp.* — Ettore Bignone, *Empedocle*, Torino 1916.

Bignone, *Ep.* — Ettore Bignone, *L'epigramma greco*, Bologna 1921.

Bignone, *Teocr.* — Ettore Bignone, *Teocrito*, Bari 1934.

Blass, *Ber.* — Friedrich Blass, *Die attische Beredsamkeit*, Leipzig 1887-1898².

Boisacq — Émile Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1923².

Bowra, *Gr. L. P.* — C. M. Bowra, *Greek Lyric Poetry from Alcman to Simonides*, Oxford 1936.

Brandenstein, *Kl. Urspr.* — W. Brandenstein, *Kleinasiatische Ursprachen*, *RE Suppl.* VI, 165-181.

Brelich, *Eroi* — Angelo Brelich, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma 1958.

Buffière, *Hom.* — Félix Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1956.

Bursian, *Myth.* — Conrad Bursian, *Ueber den religiösen Charakter des griechischen Mythos*, Festrede zur 116. Stiftung der Münchner Akad. der Wiss., München 1875.

Cahen, *Call.* — Émile Cahen, *Callimaque et son oeuvre poétique*, Paris 1929.

Calogero, *Eleat.* — Guido Calogero, *Studi sull'eleatismo*, Roma 1932.

Campo, *Sat.* — Luigi Campo, *I drammi satireschi della Grecia antica*, Milano 1940.

Cantarella, *Lett. cl.* — Raffaele Cantarella, *La letteratura greca classica*, Firenze 1967.

Cantarella, *Lett. ell. imp.* — Raffaele Cantarella, *La letteratura greca dell'età ellenistica e imperiale*, Firenze 1968.

Cantoni, *Mito* — Remo Cantoni, *La filosofia tra scepsi e mito*, « Studi filosofici » X 2 (1941), pp. 1-34.

Cantoni, *Prim.* — Remo Cantoni, *Il pensiero dei primitivi*, Milano 1941.

www.scribd.com/Baruhk

Cassirer, *L. e m.* — Ernst Cassirer, *Linguaggio e mito. Contributo al problema del nome degli dèi*, trad. it. di V. E. Alfieri, Milano 1961.

Cassirer, *Pens. mit.* — Ernst Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. II: *Il pensiero mitico*, trad. it. di E. Arnaud, Firenze 1964.

Cauer, *Hom.* — Paul Cauer, *Grundfragen der Homerkritik*, Leipzig 1923[3].

Cessi, *Lett.* — Camillo Cessi, *Storia della Letteratura greca*, volume I, parte I, Torino 1933.

Chadwick, *Lin. B* — John Chadwick, *The Decipherment of Linear B*, Cambridge 1967[2].

Classen, *Th.* — C. Joachim Classen, *Thales*, *RE Suppl.* X, 930-947.

Cook, *Gr. A. M.* — John M. Cook, *I Greci nell'Asia Minore*, Milano 1962.

Christ-Schmid-Stählin, *Lit.* — W. Christ, *Geschichte der griechischen Literatur*, 6. Auflage unter Mitwirkung von O. Stählin, bearbeitet von W. Schmid, parte II, München 1912-1924.

Coppola, *Pind.* — Goffredo Coppola, *Introduzione a Pindaro*, Roma 1931.

Daube, *Ag.* — Benjamin Daube, *Zu den Rechtsproblemen in Aischylos' Agamemnon*, Zürich s. a.

Decharme, *Crit.* — Paul Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origines au temps de Plutarque*, Paris 1904.

Decharme, *Eur.* — Paul Decharme, *Euripide et l'esprit de son théâtre*, Paris 1893.

Defradas, *Delph.* — Jean Defradas, *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris 1954.

Deichgräber, *Trug* — Karl Deichgräber, *Der listensinnende Trug des Gottes*, « Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen », N. F. IV 1, Göttingen 1940.

Del Grande, *Hybris* — Carlo Del Grande, *Hybris*, Napoli 1948.

Derenne, *Pr.* — Eudore Derenne, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes au V^me^ et au IV^me^ siècles avant J.-C.*, « Bibliothèque de la Faculté de philos. et lettres de l'Université de Liège » 45, Liège-Paris 1930.

De Sanctis, *St. gr.* — Gaetano De Sanctis, *Storia dei Greci dalle origini alla fine del secolo V*, 2 volumi, Firenze 1939 (1967[8]).

De Sanctis, *St. st. gr.* — Gaetano De Sanctis, *Studi di storia della storiografia greca*, Firenze 1951.

De Vergiliis, *Alcm.* — *Alcmanis Carminum Fragmenta.* Introduzione, testo, traduzione, commento a cura di G. De Vergiliis-L. Dal Santo, volume I, Milano 1964.

www.scribd.com/Baruhk

Dietrich, *M. G. Rel.* — B. C. Dietrich, *Notes on the Linear B Tablets in the Context of Mycenaean and Greek Religion*, « AMCIM » II, pp. 992-1015.

Diller, *Race* — Aubrey Diller, *Race Mixture among the Greeks before Alexander*, in « Illinois Studies in Language and Literature » 1-2, 20 (1937).

DK — *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch und deutsch von H. Diels, 6. verbesserte Auflage herausgegeben von W. Kranz (3 voll.), Berlin 1951.

Dörrie, *Myth.* — Heinrich Dörrie, *Der Mythos im Verständnis der Antike*, II: *Von Euripides bis Seneca*, « Gymnasium » 75 (1966), pp. 44-62. Cfr. Lesky, *Myth.*

Doria, *El.* — Mario Doria, *Elena a Pilo*, in « La Parola del Passato » 84 (1962), pp. 161-191.

Doria, *Palin.* — Mario Doria, *Le due palinodie di Stesicoro*, in « La Parola del Passato » 89 (1963), pp. 81-93.

Doria, *St. mic.* — Mario Doria, *Avviamento allo studio del miceneo. Struttura, problemi, testi*, Roma 1965.

Dornseiff, *Arch. Myth.* — Franz Dornseiff, *Die archaische Mythenerzählung*, Berlin 1933.

Dornseiff, *A.u.a.O.* — Franz Dornseiff, *Antike und alter Orient, Interpretationen*, Leipzig 1956.

Drachmann, *Ath.* — A. B. Drachmann, *Atheism in Pagan Antiquity*, London 1922.

Dümmler, *Ak.* — F. Dümmler, *Akademika*, Giessen 1889.

Dussaud, *Civ. pr.* — René Dussaud, *Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la mer Égée*, Paris 1914².

Dussaud, *Pr. H. A.* — René Dussaud, *Prélydiens, Hittites et Achéens*, Paris 1953.

Ehrenberg, *Recht.* — Victor Ehrenberg, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum*, Leipzig 1921.

EI — *Enciclopedia italiana di scienze, lettere e arti.*

Eliade, *A. d. m.* — Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, Paris 1963.

Eliade, *H. R.* — Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949.

Entr. A. C. — *Entretiens sur l'antiquité classique*, I ss., Vandoeuvres-Genève 1954.

Eranos Jbch., G. M. — *Eranos Jahrbuch* 1938, *Vorträge über Gestalt und Kult der « Grossen Mutter »*, Zürich 1939.

Erbse, *Hes.* — Hartmut Erbse, *Orientalisches und Griechisches in Hesiods Theogonie*, in « Philologus » 108 (1964), pp. 2-28.

ERE — *Encyclopaedia of Religion and Ethics* edited by James Hastings, Edinburgh 1908-1926.

Erffa, Αἰδώς — C. E. von Erffa, Αἰδώς *und verwandte Begriffe in ihrer Entwicklung von Homer bis Demokrit*, Leipzig 1937.

www.scribd.com/Baruhk

Farnell, *Cults* — L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States*, 5 volumi, Oxford 1896-1909.

Farnell, *Pind.* — *The Works of Pindar*, with Literary and Critical Commentaries by L. Richard Farnell, London 1930-1932.

Fehr, *Pind.* — Karl Fehr, *Die Mythen bei Pindar*, Zürich 1936.

Ferrari, *Stes.* — Walter Ferrari, *L'Orestea di Stesicoro*, « Athenaeum » 16 (1938), pp. 1-37.

Fr. Gr. Hist. — Felix Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin 1923 ss.

Fränkel, *D. u. Ph.* — Hermann Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München 1962[2] (1969[3]).

Fränkel, *Stil.* — Hermann Fränkel, *Eine Stileigenheit der frühgriechischen Literatur*, « Gesellschaft der Wiss. zu Göttingen », Philol.-hist. Kl. 1924, pp. 63-127 [rist. in *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München 1968[3], pp. 40-96].

Friedländer, *Pl.* — Paul Friedländer, *Platon*, 3 volumi, Berlin 1954-1960[2].

Frisk, *GEW* — Hjalmar Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1954.

Fritz (von), *Gr. Gesch.* — Kurt von Fritz, *Die griechische Geschichtsschreibung*, 2 volumi, Berlin 1967.

Fritz (von), *Hes.* — Kurt von Fritz, *Das Hesiodische in den Werken Hesiods*, in *Entr. A. C.* 7, pp. 3-47.

Frutiger, *Myth.* — Perceval Frutiger, *Les mythes de Platon*, Paris 1930.

Gallavotti, *Alceo* — Carlo Gallavotti, *Storia e poesia di Lesbo nel VII-VI secolo a. C.*: *Alceo di Mitilene*, Bari s. a., ma circa 1949.

Gallavotti, *Trad. mic.* — Carlo Gallavotti, *Tradizione micenea e poesia greca arcaica*, « AMCIM » II, pp. 831-856. (Le pp. 857-861 contengono gli interventi).

Garzya, *L. gr.* — Antonio Garzya, *Studi sulla lirica greca da Alcmane al primo impero*, Messina-Firenze 1963.

Geffcken, *Lit.* — Johannes Geffcken, *Griechische Literaturgeschichte*, 2 volumi, Heidelberg 1926-1934.

Gentile M., *Met. pres.* — Marino Gentile, *La metafisica presofistica*, Padova 1939.

Gernet, *Rel.* — L. Gernet et A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion* (la parte classica è opera del G., quella postclassica del B.), Paris 1932.

Gigante, *N. B.* — Marcello Gigante, ΝΟΜΟΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ, Napoli 1956.

Gigon, *Sokr.* — Olof Gigon, *Sokrates. Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Bern 1947.

www.scribd.com/Baruhk

Gigon, *Urspr.* — Olof Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, Basel 1945.

Glotz, *Civ. ég.* — Gustave Glotz, *La civilisation égéenne*, Paris 1923.

Glotz, *Hist.* — Gustave Glotz, *Histoire grecque*, volumi I-III, Paris 1925-1936.

Gomperz, *Pens.* — Teodoro Gomperz, *Pensatori greci*, trad. it. di L. Bandini, volumi I e II, Firenze 1933 (1950[3]).

Gomperz H., *S. u. Rh.* — Heinrich Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig 1912.

Grimme, *Sanch.* — Grimme, *Sanchuniathon*, *RE* I A 2 (1920), 2232-2244.

Groningen (van), *C. L.* — B. A. van Groningen, *La composition littéraire archaïque grecque. Procédés et réalisations*, Amsterdam 1958.

Gruppe, *Myth.* — O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, 2 volumi, München 1906.

Guglielmino, *Comm.* — Francesco Guglielmino, *La parodia nella commedia greca antica*, Catania 1928.

Gundert, *Pind.* — Hermann Gundert, *Pindar und sein Dichterberuf*, Frankfurt a. M. 1935.

Gunning, *Soph.* — C. P. Gunning, *De Sophistis Graeciae praeceptoribus*, Amstelodami 1915.

Güterbock, *Kum.* — Hans Gustav Güterbock, *Kumarbi. Mythen vom churritischen Kronos aus den hethitischen Fragmenten zusammengestellt, übersetzt und erklärt*, Zürich - New York 1946.

Güterbock, *Ull.* — Hans Gustav Güterbock, *The Song of Ullikummi. Revised Text of the Hittite version of a Hurrian Myth* (reprinted from the « Journal of Cuneiform Studies » 5 [1951], pp. 135-161; 6 [1952], pp. 8-42), New Haven 1952.

Guthrie, *H. Gr. Th.* — W. K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, I e II, Cambridge 1962-1965.

Guthrie, *Orph.* — W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, London 1935.

Harrison, *Prol.* — Jane Ellen Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge 1922[3].

Hartmann, *Od.* — Albert Hartmann, *Untersuchungen über die Sagen vom Tod des Odysseus*, München 1917.

Hesiodus, *Theogonia* — vedi West, *Hes. Th.*

Hirzel, *Th.* — Rudolf Hirzel, *Themis, Dike und Verwandtes*, Leipzig 1907.

Hoffmann, *Logik* — Ernst Hoffmann, *Die Sprache und die archaische Logik*, Tübingen 1925.

www.scribd.com/Baruhk

Hölscher, *An.* — Uvo Hölscher, *Anaximander und die Anfänge der Philosophie* in « Hermes » 81 (1953), pp. 257-277; 385-418, nella nuova redazione nel vol. miscellaneo *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker* hrsg. von Hans Georg Gadamer, Darmstadt 1968, pp. 95-176.

Howald, *Mythos* — Ernst Howald, *Der Mythos als Dichtung*, Zürich s. a.

Humbert, *Hymn.* — Homère, *Hymnes*, texte établi et traduit par Jean Humbert, Paris 1936.

Immisch, *Go.* — Gorgiae *Helena*. Recognovit et interpretatus est Otto Immisch, Berlin 1927.

Jacoby: vedi *Fr. Gr. Hist.*

Jaeger, *Ar.* — Werner Jaeger, *Aristotele*. Versione autorizzata di Guido Calogero, Firenze 1935 (rist. 1968).

Jaeger, *Dem.* — Werner Jaeger, *Demosthenes der Staatsmann und sein Werden*, Berlin 1939. (Cito, fra parentesi, anche le pagine della traduzione italiana, a cura di un Anonimo, pubblicata a Torino nel 1942).

Jaeger, *Paid.* I — Werner Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, I, trad. di L. Emery e A. Setti, Firenze 1953².

Jaeger, *Theol.* — Werner Jaeger, *The Theology of Early Greek Philosophers*, Oxford 1947 [trad. it., Firenze 1961].

Jllig, *Pind.* — Leonhard Jllig, *Zur Form der pindarischen Erzählung*, Berlin 1932.

Joël, *Gesch. Phil.* — Karl Joël, *Geschichte der antiken Philosophie*, volume I, Tübingen 1921.

Kaerst, *Hell.* — J. Kaerst, *Geschichte des Hellenismus*, volumi I e II, Leipzig 1927-1936.

Karo, *Kreta* — Karo, *Kreta* (XVIII: *Kreta in der vorgriechischen Zeit*, *RE* XI 2, 1743-1801) (1922).

Kamerbeek, *Eur.* — J. C. Kamerbeek, *Mythe et réalité dans l'oeuvre d'Euripide*, in *Entr. A. C.* 6 (1958), pp. 1-25.

Kerényi, *Fr. Dion.* — Karl Kerényi, *Der frühe Dionysos*, Oslo-Bergen 1961.

Kerényi, *Göttl. K.* — Karl Kerényi, *Das göttliche Kind*, Amsterdam-Leipzig s. a.

Kerényi, *Göttl. M.* — Karl Kerényi, *Das göttliche Mädchen*, Amsterdam-Leipzig 1941.

Kerényi, *Hel.* — Karl Kerényi, *Die Geburt der Helena* in « Mnemosyne » 7 (1939), pp. 161-179.

Kerényi, *Myth.* — Karl Kerényi, *Was ist Mythologie?* in « Europäische Revue » 15 (1939), pp. 557-572.

Kerényi, *Pyth.* — Karl Kerényi, *Pythagoras und Orpheus*, Amsterdam-Leipzig 1940.

www.scribd.com/Baruhk

Kerényi, *Rel.* — Carlo Kerényi, *La religione antica nelle sue linee fondamentali*, Bologna 1940.

Kern, *M.* — Otto Kern, *Mysterien*, *RE* XVI 2, 1209-1314.

Kern, *Rel.* — Otto Kern, *Die Religion der Griechen*, 3 volumi, Berlin 1926-1938.

Kirk-Raven, *Pr. Th.* — G. S. Kirk and J. E. Raven, *The Presocratic Philosophy. A Critical History with a Selection of Texts*, Cambridge 1957.

Kl. Pauly — *Der Kleine Pauly, Lexikon der Antike auf der Grundlage von Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft... bearbeitet und herausgegeben von* Konrat Ziegler *und* Walther Sontheimer, Stuttgart 1964.

Kleingünther, Πρ. εὑρ. — Adolf Kleingünther, Πρῶτος εὑρετής in « Philologus », Suppl. 26, 1, Leipzig 1933.

Kopp, *Phys. Weltb.* — Josef Vitalis Kopp, *Das physikalische Weltbild der frühen griechischen Dichtung*, Freiburg in Schw. 1939.

Kornemann, *M.* — Ernst Kornemann, *Mutterrecht*, *RE Suppl.* VI (1935), 557-571.

Kranz, *Stas.* — Walter Kranz, *Stasimon*, Berlin 1933.

Kretschmer, *Einl.* — Paul Kretschmer, *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache*, Göttingen 1896.

Lampugnani, *Ciclo* — Annabella Lampugnani, *Il ciclo nel pensiero greco fino ad Aristotele*, Firenze 1968.

Lavagnini, *Stor.* — Bruno Lavagnini, *Saggio sulla storiografia greca*, Bari 1933.

Legrand, *Al.* — Ph. E. Legrand, *La poésie alexandrine*, Paris 1924.

Legrand, *Her.* — Ph. E. Legrand, *Hérodote, Introduction*, Paris 1932.

Lesky, *G. G. L.* — Albin Lesky, *Geschichte der griechischen Literatur*, 1957-1958[2].

Lesky, *Gr. M.* — Albin Lesky, *Griechischer Mythos und Vorderer Orient*, « Saeculum » 6 (1955), pp. 35-52.

Lesky, *Heth. T.* — Albin Lesky, *Hethitische Texte und griechischer Mythos*, « Anzeiger der phil.-hist. Kl. der Österr. Akademie der Wissensch. » 9 (1950).

Lesky, *H. G. M.* — Albin Lesky, *Zum hethitischen und griechischen Mythos*, « Eranos » 52 (1954), pp. 8-17.

Lesky, *Hom.* — Albin Lesky, *Homeros*, *RE Suppl.* XI, 687-846.

Lesky, *Lin. B.* — Albin Lesky, *Die Entzifferung von Linear B*, « Anzeiger der phil.-hist. Kl. der Österr. Akademie der Wissensch. » 6 (1954).

Lesky, *Myth.* — Albin Lesky, *Der Mythos im Verständnis der Antike.* — I *Von der Frühzeit bis Sophokles*, in « Gymnasium » 75 (1966), pp. 27-44. Cfr. Dörrie, *Myth.*

www.scribd.com/Baruhk

Lesky, *Th.* — Albin Lesky, *Thalatta. Der Weg der Griechen zum Meer*, Wien 1947.

Linforth, *Orph.* — Ivan M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, Berkeley and Los Angeles 1941.

Loenen, *Prot.* — D. Loenen, *Protagoras and the Greek Community*, Amsterdam, s. a. (ma: 1941).

L. P. — *Poëtarum Lesbiorum fragmenta* ediderunt Edgar Lobel et Denys Page, Oxford 1955.

Luria, *A. gr. D.* — Salomo Luria, *Anfänge griechischen Denkens*, Berlin 1963.

Luther, *Wahrh.* — Wilhelm Luther, *Wahrheit und Lüge im ältesten Griechentum*, Borna-Leipzig 1935.

Maier, *Socr.* — Enrico Maier, *Socrate*, trad. it. di G. Sanna, Firenze 1943 (rist. 1970).

Mancuso, *Lir.* — Umberto Mancuso, *La lirica classica greca in Sicilia e nella Magna Grecia*, parte I, Pisa 1912.

Marconi, *Rifl. med.* — Momolina Marconi, *Riflessi mediterranei nella piú antica religione laziale*, Milano 1939.

Marg, *Char.* — Walter Marg, *Der Charakter in der Sprache der frühgriechischen Dichtung*, Würzburg 1938.

Mathieu, *Isocr.* — Georges Mathieu, *Les idées politiques d'Isocrate*, Paris 1925.

Mazzarino, *Pens. st.* — Santo Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, 3 volumi, Bari 1966.

Méautis, *Âme hell.* — Georges Méautis, *L'âme hellénique d'après les vases grecs*, Paris 1932.

Méautis, *Esch.* — Georges Méautis, *Eschyle et la trilogie*, Paris 1936[3].

Meillet, *Or. m. gr.* — A. Meillet, *Les origines indo-européennes des mètres grecs*, Paris 1923.

Meister, *H. K.* — Karl Meister, *Die homerische Kunstsprache*, Leipzig 1921.

Menzel, *Prot.* — Adolf Menzel, *Die sozialphilosophischen Lehren des Protagoras*, in *Hellenika*, pp. 83-107, Baden bei Wien 1938.

Meriggi, *Kum.* — P. Meriggi, *I miti di Kumargi, il Kronos churrico*, « Athenaeum » 31 (1953), pp. 101-157.

Mewaldt, *Fund.* — J. Mewaldt, *Fundament des Staates*, in « Genethliakon W. Schmid dargebracht », Stuttgart 1929, pp. 69-94.

Mewaldt, *Kult.* — Johannes Mewaldt, *Kulturkampf der Sophisten*, Tübingen 1928.

Meyer, *Gesch. A.* — Eduard Meyer, *Geschichte des Altertums*, I 1: 1963[6]; I 2: 1954[7]; II 1: 1953[3]; II 2: 1953[3]; III: 1954[3]; IV 1: 1954[5]; IV 2: 1956[4]; V: 1958[4].

www.scribd.com/Baruhk

Meyer, *Hymn.* — Herbert Meyer, *Hymnische Stilelemente in der frühgriechischen Dichtung*, Würzburg 1933.

Mikkola, *Is.* — Eino Mikkola, *Isokrates. Seine Anschauungen im Lichte seiner Schriften*, Helsinki 1954.

Momigliano, *Tuc.* — Arnaldo Momigliano, *La composizione della storia di Tucidide*, « Memorie d. R. Acc. d. Sc. di Torino » S. II, 67 (1930).

Mondolfo, *Compr.* — Rodolfo Mondolfo, *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, Firenze 1958.

Mondolfo, *Inf.* — Rodolfo Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Firenze 1958².

Mondolfo, *Probl.* — Rodolfo Mondolfo, *Problemi del pensiero antico*, Bologna 1936.

Mondolfo: vedasi anche: Zeller-Mondolfo.

Mras, *Sanch.* — Karl Mras, *Sanchuniathon*, « Anzeiger der phil.-hist. Kl. der Österr. Akademie der Wissensch. » 12 (1952).

Mugler, *Sc. Hom.* — Charles Mugler, *Les origines de la science grecque chez Homère. L'homme et l'univers physique*, Paris 1963.

Mullach — *Fragmenta philosophorum Graecorum*, collegit, recensuit, vertit, etc. F. G. A. Mullach, 3 volumi, Parisiis 1860-81.

Nestle, *Eur.* — Wilhelm Nestle, *Euripides der Dichter der griechischen Aufklärung*, Stuttgart 1901.

Nestle, *Gr. G.* — Wilhelm Nestle, *Griechische Geistesgeschichte von Homer bis Lukian in ihrer Entfaltung vom mythischen zum rationalen Denken dargestellt*, Stuttgart 1944.

Nestle, *Rel.* — Wilhelm Nestle, *Die griechische Religiosität in ihren Grundzügen und Hauptvertretern von Homer bis Proklos*, 3 volumi, Berlin u. Leipzig 1930-1934.

Nestle, *V. M. z. L.* — Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart 1940.

Nestle Wa., *Aisch.* — Walter Nestle, *Menschliche Existenz und politische Erziehung in der Tragödie des Aischylos*, Stuttgart-Berlin 1934.

Nilsson, *Griech. Rel.* — Martin P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, volume I, München 1941.

Nilsson, *H. a. M.* — Martin P. Nilsson, *Homer and Mycenae*, London 1933.

Nilsson, *Min. Myc.* — Martin P. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, Lund 1950².

Nilsson, *Mythol.* — Martin P. Nilsson, *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*, Cambridge 1932.

www.scribd.com/Baruhk

Nilsson, *Rel.* — Martin P. Nilsson, *A History of Greek Religion*, Oxford 1925.

Oehler, *Myth. Ex.* — Robert Oehler, *Mythologische Exempla in der älteren griechischen Dichtung*, Aarau 1925.

Olivieri, *Civ. gr.* — Alessandro Olivieri, *Civiltà greca nell'Italia meridionale*, Napoli 1931.

Otten, *Kum.* — Heinrich Otten, *Mythen vom Gott Kumarbi: Neue Fragmente* (Deutsche Akad. der Wissensch. zu Berlin, Institut für Orientforschung, Nr. 3), Berlin 1950.

Otto, *Dionysos* — Walter F. Otto, *Dionysos.* Mythos und Kultus (« Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike » 4), Frankfurt a. M. 1933.

Otto, *Götter* — Walter F. Otto, *Die Götter Griechenlands* (Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes), Bonn 1929. (Trad. it. di G. Federici Airoldi, Firenze 1955[3]).

Otto, *Th.* — Walter F. Otto, *Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion*, Hamburg 1956.

Page — *Poetae melici Graeci*, edidit Denys Page, Oxford 1962.

Pagliano, *Rel.* — Marco Pagliano, *La religione della Grecia antica*, in « Enciclopedia classica » Sez. I *Storia e antichità*, Vol. III *Antichità greche*, Torino 1959, pp. 1-136.

Pagliaro-Belardi, *Ling. E.* — Antonino Pagliaro - Walter Belardi, *Linee di storia linguistica dell'Europa*, Roma 1963.

Patroni, *Dèi e dem.* — Giovanni Patroni, *Tra dèi e demoni nel mediterraneo preomerico*, « Rend. del R. Istit. Lomb. di Sc. e Lett. » 73 (1939-1940), pp. 351-362.

Patroni, *Dir.* — Giovanni Patroni, *Appunti di filosofia e di diritto omerici*, « Rendic. del R. Istit. Lomb. di Sc. e Lettere » 63, 64, 74, 75, 76, Milano 1930-1943.

Patroni, *Esp.* — Giovanni Patroni, *Espansioni e migrazioni*, in « Arch. glott. it. » 32 (1940), pp. 21-69.

Perrotta, *S. e P.* — Gennaro Perrotta, *Saffo e Pindaro*, Bari 1935.

Persson, *Rel. Pr.* — Axel W. Persson, *The Religion of Greece in Prehistoric Times*, Berkeley and Los Angeles 1942.

Pestalozza, *Culto arb.* — Uberto Pestalozza, *Culto arboreo e culto solare in Laconia*, « Rendic. R. Istit. Lomb. di Sc. e Lett. » 75 (1941-1942), pp. 505-519.

Pestalozza, *Hera* — Uberto Pestalozza, Βοῶπις πότνια Ἥρη in « Athenaeum » 17 (1939), ff. II-III, pp. 105-137.

Pestalozza, *N.S.R.M.* — Uberto Pestalozza, *Nuovi saggi di religione mediterranea*, Firenze 1964.

Pestalozza, *Pag.* — Uberto Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, volumi I e II, Milano 1942-1945.

www.scribd.com/Baruhk

Pestalozza, *R.M.* — Uberto Pestalozza, *Religione mediterranea. Antichi e nuovi studi*, Milano 1951. (Gli studi citati nella Bibliografia della prima edizione della *Fisiologia del mito* sono raccolti in quest'opera con l'indicazione delle pagine originali).

Pestalozza, *Thargh.* — Uberto Pestalozza, *Le Tharghelie ateniesi*, « SMSR » VI (1930-1931), estratto.

Peterich, *Theol.* — Eckart Peterich, *Die Theologie der Hellenen*, Leipzig 1938.

Petersen L., *Pers.* — Leiva Petersen, *Zur Geschichte der Personifikation in griechischer Dichtung und bildender Kunst*, Würzburg-Aumühle 1939.

Pettazzoni, *Rel.* — R. Pettazzoni, *La religione nella Grecia antica fino ad Alessandro*, Bologna 1921.

Pfister, *Rel.* — Friedrich Pfister, *Die Religion der Griechen und Römer* (« Jahresbericht über die Fortschritte der Kl. Altertumswiss. », Suppl. 229), Leipzig 1930.

Philippson, *Gen.* — Paula Philippson, *Genealogie als mystische Form*, Oslo 1936, traduzione italiana in P. Philippson, *Origini e forme del mito greco*, Torino 1949.

Picard, *Éph. et Cl.* — Ch. Picard, *Éphèse et Claros*. Recherches sur les sanctuaires et les cultes de l'Ionie du nord, Paris 1922.

Picard, *Polyth.* — Charles Picard, *Les origines du polythéisme hellénique*. I. *L'Art créto-mycénien*. - II. *L'ère homérique*, Paris 1930-32.

Picard, *R. pr.* — Charles Picard, *Les religions préhelléniques* (Crète et Mycène, « Mana » I), Paris 1948.

Pisani, *Unità* — Vittore Pisani, *L'unità culturale indo-mediterranea anteriore all'avvento di Semiti e Indeuropei*, « Scritti in onore di Alfredo Trombetti », Milano 1936, pp. 199-213.

Pizzagalli, *Teog.* — A. M. Pizzagalli, *Mito e poesia nella Grecia antica*, Catania 1913.

Plass, *Tyr.* — Hermann Gottlob Plass, *Die Tyrannis in ihren beiden Perioden bei den alten Griechen*, Leipzig 1859.

P.M.G. — *Poetae melici Graeci*, edidit Denys Page, Oxford 1962.

Pohlenz, *Her.* — Max Pohlenz, *Herodot*, Leipzig 1937.

Porzig, *Aischylos* — Walter Porzig, *Die attische Tragödie des Aischylos*, Leipzig 1926.

Preller-Robert, *Myth.* — L. Preller, *Griechische Mythologie*, volume I. *Theogonie und Götter*, bearbeitet von Carl Robert, Berlin 1894[4].

Privitera, *Dion.-Pos.* — G. Aurelio Privitera, *I rapporti di Dioniso con Posidone in età micenea*, « Studi Urbinati » 39 (1965), pp. 180-238.

www.scribd.com/Baruhk

Przyluski, *G.D.* — Jean Przyluski, *La Grande Déesse.* Introduction à l'étude comparative des religions, Paris 1950.

Pugliese Carratelli, *Culti mic.* — Giovanni Pugliese Carratelli, *Riflessi di culti micenei nelle tabelle di Cnosso e di Pilo*, in « Studi in onore di Ugo Enrico Paoli », Firenze 1955, pp. 599-614.

RAC — *Reallexikon für Antike und Christentum*, herausg. von Theodor Klauser, Leipzig 1941.

Radermacher, *Jenseits* — Ludwig Radermacher, *Das Jenseits im Mythos der Hellenen*, Bonn 1903.

Radermacher, *Mythos* — Ludwig Radermacher, *Mythos und Sage bei den Griechen*, Baden bei Wien 1938.

Radet, *Al.* — Georges Radet, *Alessandro il Grande.* Traduz. di Manlio Mazziotti, Torino 1942.

RE — Pauly-Wissowa-Kroll, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1894 ss.

Reinhardt, *Paris* — Karl Reinhardt, *Das Parisurteil*, Frankfurt a. M. 1938.

Reinhardt, *Theol.* — Carolus Reinhardt, *De Graecorum Theologia capita duo*, Berolini 1910.

Rensi, *Fil.* — Giuseppe Rensi, *Figure di filosofi* (Ardigò, Gorgia), Napoli 1938.

Rensi, *Mat.* — Giuseppe Rensi, *Materialismo critico*, Roma 1934.

Rey, *Sc.* — Abel Rey, *La science dans l'antiquité.* Tome II: *La jeunesse de la science grecque*; Tome III: *La maturité de la pensée scientifique en Grèce*, Paris 1933 e 1939.

Riezler, *Parm.* — Kurt Riezler, *Parmenides*, Frankfurt a. M. 1934.

Rivaud, *Dev.* — Albert Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste*, Paris 1906.

Rivier, *Eur.* — André Rivier, *Essai sur le tragique d'Euripide*, Lausanne 1944.

Robert, *B. u. L.* — Carl Robert, *Bild und Lied*, Berlin 1881.

Robert, *Held.* — Carl Robert, *Die griechische Heldensage*, Berlin 1920-1926.

Robert, *Oid.* — Carl Robert, *Oidipus*, 2 volumi, Berlin 1915.

Roggia, *Origini* — Gian Battista Roggia, *Le origini della tragedia, appunti orientalistici ad una nuova pubblicazione*, « Aevum » 17 (1943), pp. 214-218.

Rohde, *Psyche* — Erwin Rohde, *Psyche. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, trad. francese di Auguste Reymond, Paris 1928.

Romagnoli, *Lir.* — Ettore Romagnoli, *I Poeti lirici*, 5 volumi, Bologna 1932-1936.

www.scribd.com/Baruhk

Römisch, *El.* — Egon Römisch, *Studien zur älteren griechischen Elegie*, Frankfurt a. M. 1933.

Rostagni, *A. P.* — Orazio, *Arte Poetica*. Introduzione e commento di Augusto Rostagni, Torino 1930.

Rostagni, *Ar.* — Augusto Rostagni, *Aristotele e aristotelismo nella storia dell'estetica. Origini, significato, svolgimento della « Poetica »* in « Studi ital. di fil. cl. » 1-2 (1922), pp. 1-147.

Rostagni, *Cl.* — Augusto Rostagni, *Classicità e spirito moderno*, Torino 1939.

Rostagni, *Nuovo cap.* — Augusto Rostagni, *Un nuovo capitolo nella storia della Retorica e della Sofistica* in « Studi ital. di fil. cl. » 2 (1922), pp. 148-201 (ora in *Scritti Minori* I, Torino 1955, pp. 76-237).

Rostagni, *Poet. aless.* — Augusto Rostagni, *Poeti alessandrini*, Torino 1916.

Rothe, *Il.* — Carlo Rothe, *L'Iliade come poesia*, trad. it., Padova 1938.

Rothe, *Od.* — Carlo Rothe, *Die Odyssee als Dichtung*, Paderborn 1914.

Rumpel, *Lex.* — Joannes Rumpel, *Lexicon Pindaricum*, Lipsiae 1883.

Sacconi, *M.M.* — Anna Sacconi, *Il mito nel mondo miceneo*, « La parola del passato » 72 (1970), pp. 161-187.

Sbordone, *Dafn.* — F. Sbordone, *Partenii pindarici e dafneforie tebane*, « Athenaeum » 18 (1940), pp. 26-50.

Schachermeyr, *Etr. Fr.* — Fritz Schachermeyr, *Etruskische Frühgeschichte*, Berlin 1929.

Schachermeyr, *Gr. E.* — Fritz Schachermeyr, *Zum Problem der griechischen Einwanderung*, « AMCIM » I, pp. 297-312.

Schachermeyr. *Min. K.* — Fritz Schachermeyr, *Die minoische Kultur des alten Kreta*, Stuttgart 1964.

Schachermeyr, *Pos.* — Fritz Schachermeyr, *Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens*, Bern 1950.

Schachermeyr, *Pr. K.* — Fritz Schachermeyr, *Prähistorische Kulturen Griechenlands*, *RE* XXII 2 (1954), 1350-1548.

Schadewaldt, *Pind.* — Wolfgang Schadewaldt, *Der Aufbau des pindarischen Epinikions*, Halle 1928.

Schadewaldt, *Thuk.* — Wolfgang Schadewaldt, *Die Geschichtsschreibung des Thukydides*, Berlin 1929.

Scherer, *Myk.* — Albrecht Thumb, *Handbuch der griechischen Dialekten*, 2. Teil, Zweite erweiterte Auflage von A. Scherer, Heidelberg 1959. (L'*Appendice* sul Miceneo è dovuta allo Scherer: pp. 314-361; 429-436).

Schiassi, *Men.* — Giuseppe Schiassi, *La questione del Menesseno*

www.scribd.com/Baruhk

platonico, in « Rendic. classe Lettere dell'Istituto Lombardo, Accad. di Scienze e Lettere » 96 (1962), pp. 37-58.

Schiassi, *Pl. Men.* — Platone, *Menesseno* a cura di Giuseppe Schiassi, Milano 1961.

Schmid, *GGL* — W. Schmid und O. Stählin, *Geschichte der griechischen Literatur*, parte I, volumi I-V: *Die klassische Periode der griech. Literatur* von W. Schmid, München 1929-1948.

Schmidt, *Syn.* — J. H. H. Schmidt, *Synonymik der griechischen Sprache*, 4 volumi, Leipzig 1876-1886.

Schmitz-Kahlmann, *Is.* — Gisela Schmitz-Kahlmann, *Das Beispiel der Geschichte im politischen Denken des Isokrates*, in « Philologus » Suppl. XXXI, 4, Leipzig 1939.

Schönewolf, *Dith.* — Helmut Schönewolf, *Der jungattische Dithyrambos*, Giessen 1938.

Schottlaender, *Fr. Gr.* — Rudolf Schottlaender, *Früheste Grundsätze der Wissenschaft bei den Griechen*, Berlin 1964.

Schuchhardt, *Alt.* — Carl Schuchhardt, *Alteuropa*, Berlin 1941[4].

Schuhl, *Pens. gr.* — Pierre-Maxime Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris 1949[2].

Schwabl, *W.* — Hans Schwabl, *Weltschöpfung*, *RE Suppl.* IX (1962), 1433-1582.

Schwenn, *Geb.* — Friedrich Schwenn, *Gebet und Opfer*, Heidelberg 1927.

Schwenn, *Pind.* — Friedrich Schwenn, *Der junge Pindar*, Berlin 1940.

Schwenn, *Theog.* — Friedrich Schwenn, *Die Theogonie des Hesiodos*, Heidelberg 1934.

Schwyzer, *Gr.* — Eduard Schwyzer, *Griechische Grammatik*, volume I, München 1939.

Seligman, *An.* — Paul Seligman, *The « Apeiron » of Anaximander*, London 1962.

Severyns, *Gr. Or.* — A. Severyns, *Grèce et Proche-Orient avant Homère*, Bruxelles 1960.

Sisti, *Palin.* — Franco Sisti, *Le due palinodie di Stesicoro*, « Studi Urbinati » B 39 (1965), pp. 301-313.

« SMSR » — « Studi e materiali di storia delle religioni », Bologna.

Snell, *Aischylos* — Bruno Snell, *Aischylos und das Handeln im Drama*, « Philologus », Suppl.-Bd. 20 (1928); trad. it. Milano 1969.

Snell, *Ent.* — Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, nella trad. it. col titolo: *La cultura greca* e *le origini del pensiero europeo*, Torino 1963[2].

Snell, *Lyr.* — Bruno Snell, *Das Erwachen der Persönlichkeit in der frühgriechischen Lyrik*, « Die Antike » 17 (1944), pp. 5-34.

www.scribd.com/Baruhk

Stefanini, *Plat.* — Luigi Stefanini, *Platone* (2 voll.), Padova 1932-1935.

Stella, *Civ. Mic.* — Luigia Achillea Stella, *La civiltà micenea nei documenti contemporanei*, Roma 1965.

Stella, *Od.* — Luigia Achillea Stella, *Il poema d'Ulisse*, Firenze 1955.

Stöcklein, *Myth.* — Paul Stöcklein, *Über die philosophische Bedeutung von Platons Mythen*, Leipzig 1937.

Survinu, *Pel.* — Christiana Survinu, *La radice « Pel/Per » nella religione greca micenea*, « AMCIM », pp. 1059-1070.

Taylor, *Pl.* — A. E. Taylor, *Platone.* L'uomo e l'opera, trad. it. di Mario Corsi, Firenze 1968.

Taylour, *Mic.* — William Taylour, *I Micenei*, traduz. di Annapaola Vianello, Milano 1966.

Thomson, *St.* — George Thomson, *Studies in Ancient Greek Society. The Prehistoric Aegean*, London 1954[2].

Thurow, *Men.* — Reinhard Thurow, *Der Platonische Epitaphios. Untersuchungen zur Stellung des « Menexenos » im Platonischen Werk*, Tübingen 1968.

Treu, *Alkm.* — Max Treu, *Alkman*, *RE Suppl.* XI 19-29.

Treves, *Ap. dem.* — Piero Treves, *Apocrifi demostenici*, I, in « Athenaeum » 14 (1936), pp. 153-174.

Treves, *Dem.* — Piero Treves, *Demostene e la libertà greca*, Bari 1933.

Treves, *Guerra cor.* — Piero Treves, *Note sulla guerra corinzia*, in « Riv. di fil. e d'istr. cl. » 15 (1937), pp. 113-140, 278-283.

Treves, *Intr. g. cor.* — Piero Treves, *Introduzione alla storia della guerra corinzia*, in « Athenaeum » 16 (1938), pp. 65-84 e 164-153.

Untersteiner, *Daimon* — Mario Untersteiner, *Il concetto di* δαίμων *in Omero*, in « Atene e Roma » 7 (1939), pp. 93-134.

Untersteiner, *Eraclidi* — Mario Untersteiner, *Gli « Eraclidi » e il « Filottete » di Eschilo*, Firenze 1942.

Untersteiner, *Origini* — Mario Untersteiner, *Le origini della tragedia*, Milano 1942, Torino 1955[2].

Untersteiner, *Parm.* — Parmenide, *Testimonianze e Frammenti.* Introduzione, traduzione e commento a cura di Mario Untersteiner, Firenze 1967 (ristampa corretta).

Untersteiner, *Pind.* — Mario Untersteiner, *La formazione poetica di Pindaro*, Messina-Firenze 1951.

Untersteiner, *Pl. Resp.* — Platone, *Repubblica, Libro X*, Studio introduttivo, testo greco e commento di Mario Untersteiner, Napoli 1966.

Untersteiner, *Sen.* — Senofane, *Testimonianze e Frammenti.* In-

www.scribd.com/Baruhk

troduzione, traduzione e commento a cura di Mario Untersteiner, Firenze 1967 (ristampa corretta).

Untersteiner, *Sof.* — Mario Untersteiner, *I Sofisti*, Milano 1967².

Untersteiner, *Sofocl.* — Mario Untersteiner, *Sofocle*, Studio critico, Firenze 1935.

Usener, *Gött.* — Hermann Usener, *Götternamen*, Bonn 1929².

Usener, *Kl. Schr.* IV. — Hermann Usener, *Kleine Schriften*, volume IV: *Arbeiten zur Religionsgeschichte*, Leipzig 1913.

Van Groningen, *Past* — B. A. Van Groningen, *In the Grip of the Past. Essay on an Aspect of Greek Thought*, Leiden 1953.

Vernant, *Or. gr.* — Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris 1962.

Vicaire, *Pl. cr. l.* — Paul Vicaire, *Platon critique littéraire*, Paris 1960.

Webster, *M.-H.* — T.B.L. Webster, *From Mycenae to Homer*, London 1958.

Welcker, *Cyc.* — F. G. Welcker, *Der epische Cyclus*, Bonn 1865-1882².

Wendland, *Ath. Pol.* — Paul Wendland, *Beiträge zur athenischer Politik und Publicistik des vierten Jahrhunderts*. I.: *König Philippos und Isokrates*, « Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen », Phil.-hist. Klasse, 1910, pp. 123-182.

Wendland, *Kult.* — Paul Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur*, Tübingen 1912.

Werner, *Unt.* — Helmut Werner, *Der Untergang Roms*, Stuttgart 1939.

West, *Hes. Th.* — Hesiodus, *Theogony* edited with Prolegomena and Commentary by M.L. West, Oxford 1966.

West, *Pres. Cosm.* — M.L. West, *Three Presocratic Cosmologies*, « The Classical Quarterly » 56 (1963), pp. 154-176.

Wide, *L. K.* — Sam Wide, *Lakonische Kulte*, Leipzig 1893.

Wiesner, *Grab* — Joseph Wiesner, *Grab und Jenseits*. Untersuchungen im ägäischen Raum zur Bronzenzeit und frühen Eisenzeit (« Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten » 26), Berlin 1938.

Wilamowitz, *A. u. A.* — Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, Berlin 1893.

Wilamowitz, *Glaube* — Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, 2 volumi, Berlin 1931-1932.

Wilamowitz, *Heimk.* — Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Die Heimkehr des Odysseus*, Berlin 1927.

Wilamowitz, *Her.* — Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Herakles*, Berlin 1933².

Wilamowitz, *H. U.* — Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Homerische Untersuchungen*, Berlin 1884.

www.scribd.com/Baruhk

Wilamowitz, *Kl. Schr.* I. — Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Kleine Schriften*, volume I: *Klassische griechische Poesie*, Berlin 1935.

Wilamowitz, *Kl. Schr.* V 2. — Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Kleine Schriften*, volume II: *Glaube und Sage*, Berlin 1937.

Wilamowitz, *Orest.* — Aischylos, *Orestie*, griechisch und deutsch von Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff. Zweites Stück, *Das Opfer am Grabe*, Berlin 1896.

Wilamowitz, *Pind.* — U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Pindaros*, Berlin 1922.

Wilamowitz, *Pl.* — Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, Berlin 1920[2].

Wilamowitz, *S. u. S.* — Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Sappho und Simonides*, Berlin 1913.

Wundt, *Eth.* — Max Wundt, *Geschichte der griechischen Ethik*, 2 volumi, Leipzig 1908-1911.

Zeller, *Phil. Gr.* — Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig 1923[7].

Zeller-Mondolfo — Eduard Zeller, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*. Parte I: *I Presocratici*. Traduzione sull'ultimo testo originale dell'A., a cura di Rodolfo Mondolfo, volumi I, II e IV, Firenze 1932, 1938 e 1961. (Le citazioni fatte da quest'opera si riferiscono solo alle aggiunte notevolissime, per acume e per ampiezza, del Mondolfo. Lo Zeller è citato con Zeller, *Phil. Gr.*).

Zielinski, *Orestes* — Th. Zielinski, *Die Orestessage und die Rechtfertigungsidee*, in « Iresione » II, pp. 49-110, Leopoli 1936.

www.scribd.com/Baruhk

Introduzione

CONCETTO DI MITO

« Pensiamo un istante a questo magnifico e mai piú visto fenomeno, cui si dà il nome di mitologia greca! Che cosa è dunque la mitologia greca (meglio sarebbe dire "mitopea"), nel suo creativo sviluppo se non poesia? Lo so: poesia in senso proprio non esiste se non dove è raggiunta l'espressione concreta, la quale è necessariamente individuale. Ma chiniamo la fronte all'arcano mistero che volle nella creazione e nella moltiplicazione dei miti confuso l'individuale col collettivo; chiniamo la fronte all'arcano mistero, per cui l'Epopea stessa di Omero non riesce a distinguersi dalla voce di tutto il popolo, di tutti gli inconsci uomini che rivestirono di mitiche forme smaglianti il Cielo, la Terra, il Mare, diedero volti, e parole e palpiti agli inerti oggetti della Natura. Per questo è lecito affermare che in Grecia tutto il popolo fu in certo modo poeta; per questo io penso che la mitopea è l'espressione genuina e fondamentale del genio poetico greco ».

Con queste parole Augusto Rostagni [1] fa sentire tutto il fascino che il mito greco irradia dalla sua inesauribile fonte creatrice. E tanta è l'efficacia di questa

---

[1] Rostagni, *Cl.*, pp. 88-89. - Per l'originalità della mitologia greca, rispetto a ogni altra, vedasi Brelich, *Eroi*, p. 33.

www.scribd.com/Baruhk

energia che le poesie di tutte le età e di quasi tutti i popoli non si liberarono più delle immagini mitiche, anche se spesso, troppo spesso appaiono ridotte a puro ornamento esteriore e convenzionale dell'opera d'arte moderna.

Ma che cosa propriamente si deve intendere con la parola *mito*? [2] Fissarne i termini con una definizione non è possibile, poiché non vi è accordo fra gli studiosi. Si può ricordare questa recente precisazione descrittiva che mi sembra del tutto accettabile: « il mito è un racconto religioso, i cui protagonisti sono dèi, esseri divini ed eroi; le loro azioni si svolgono nel piú lontano passato: per gli Elleni, nell'età anteriore all'invasione dorica ». Il mito va considerato come « una suddivisione del racconto religioso [3]. Per esso è essenziale il protagonista personale, dio o eroe, e il lontano passato è il suo tema, come quello del racconto religioso in generale è costituito dalla rivelazione di questi protagonisti, cioè dalle loro imprese, efficacia, attività e anche dalle loro passioni... Il racconto religioso è dunque quella parte delle manifestazioni religiose, nella quale il rapporto dell'uomo con dio si manifesta in racconti e relazioni.

---

[2] Per μῦθος nella lingua greca vedasi H. Fournier, *Les verbes « dire » en grec ancien*, Paris 1946, pp. 215-216: già nell'epos μῦθος « designa il pensiero che si esprime, il linguaggio... interiore »; ἔπος è la forma materiale di μῦθος. Poi μῦθος significa racconto, conversazione, discussione filosofica ([Plat.] *Epin.* 980 A). Dopo Omero vale come *racconto*, *leggenda*, *fiaba*, *simbolo*, *allegoria*: « il passaggio si è attuato attraverso la sfumatura di irrealtà che s'insinua nella nozione di un racconto prolungato di avvenimenti diversi difficili da verificare, facili da deformare » (cfr. Pind. *Ne.* VII 22, ove in μῦθος appare un'idea di menzogna).

[3] Chi cerca nel modo di pensare mitologico rappresentazioni religiose, perde di vista la mitologia come colui che « sciolta la musica nelle singole note, ha finito con lo smarrire questa » (Kerényi, *Myth.*, p. 564).

www.scribd.com/Baruhk

Secondo questa definizione anche il mito è una parte della religione »[4].

Una delle difficoltà che s'incontrano per definire il concetto di mito sta proprio in questo punto di contatto tra mito e religione. Il mito non è propriamente religione, perché la sua forma definitiva è un racconto, un velo che soprattutto i poeti hanno steso sulla religione[5]. Orbene se « la religione è l'effettivo desiderio di essere in giusto rapporto col Potere che manifesta se stesso nell'universo »[6], la mitologia « con le sue spiegazioni e illustrazioni della natura e del carattere degli dèi o di altri poteri, aiuterà l'uomo a collocare le sue relazioni con essi su di una giusta base »[7]. Perciò si potrà anche dire che « il mondo mitologico è il mondo che si risolve nelle forme espressive del divino » secondo le particolari preferenze di questo[8]. La conseguenza è questa — e ciò risulterà dalla mia indagine — che in origine mito e religione erano identici: la differenziazione fra le due manifestazioni dello spirito ebbe inizio quando i miti presero un fondo storico, come avvenne già per i piú antichi miti dell'età micenea, oppure quando si colorirono di un intento etico, o allegorico o eziologico[9]. Il fatto è che nel mito si sono contaminati motivi ed esigenze che il nostro pensiero astratto vorrebbe distinguere, ma che bisogna lasciare nella loro unità originaria[10].

---

[4] Pfister, *Rel.*, p. 146.
[5] Wilamowitz, *Glaube*, I, p. 41; cfr. Radermacher, *Mythos*, p. 64.
[6] W. Warde Fowler, *The Religious Experience of the Roman People*, London 1933, p. 8.
[7] E. A. Gardner, *Mythology*, *ERE* IX, p. 118-*a*.
[8] Kerényi, *Myth.*, p. 572.
[9] Bursian, *Myth.*, p. 13; cfr. Kerényi, *Myth.*, p. 569.
[10] Aly, *Mythos*, col. 1378 e Cantoni, *Mito*, p. 28.

www.scribd.com/Baruhk

A questo punto si potrà precisare meglio l'eterna questione se il mito derivi dal culto [11] o se il rapporto fra i due momenti sia, invece, piú complesso. Infatti Walter F. Otto, partendo dalla premessa che non c'è culto senza mito, osserva come sia necessaria anche l'opposta proposizione, che non esiste mito genuino senza culto: « tutti e due sono in fondo una e medesima cosa. Ciò ha un significato decisivo per la comprensione dell'uno e dell'altro » [12]. Il problema è stato affrontato recentemente dal Brelich, sia pure solo a proposito del culto eroico, ma le sue deduzioni valgono per qualsiasi mito. Ogni mito, in quanto deve sostenere e giustificare una determinata realtà, di cui l'uomo ha bisogno, è azione sacrale. Ma il rapporto fra mito e culto non è rigoroso. È difficile che un mito appartenga specificamente in tutti i suoi dettagli a un dato culto. Piuttosto « in tutti i miti... si riscontrano motivi episodi temi diffusi anche altrove » [13].

È necessario ora precisare la funzione gnoseologica del mito, seguendo il Radermacher, che mi sembra essere riuscito a un'opportuna precisazione: « il mito dà una risposta alle domande: che cosa? come mai? perché? di fronte al mistero del nostro essere e dell'accadere cosmico; si tratta naturalmente di una risposta offerta non dalla ragione che indaga rigorosamente, ma dalla fantasia, la quale tenta di trasformare quello che è oscuro, conturbante, minaccioso o rasserenante in una visione facile per l'uomo; da ciò segue che il mito non fluttua

---

[11] Come sostiene per es. Persson, *Rel. Pr.*, p. 110, che, del resto, rappresenta un'opinione diffusa.

[12] Otto, *Th.*, pp. 24-25. Vedasi per questo problema ciò che dice Jaeger, *Theol.*, pp. 17-20 a proposito dell'Eros di Tespie ed Eros nella *Teogonia* di Esiodo.

[13] Brelich, *Eroi*, pp. 32, 59-60; cfr. anche pp. 51 e 77.

www.scribd.com/Baruhk

liberamente, come la fiaba, ma è legato al suo oggetto del quale esprime qualche cosa... La concezione mitica è il primo stimolo all'impulso verso il sapere... In senso proprio è soltanto una forma poetica del comprendere, perché generata dall'ispirazione. Non si tratta tanto di un pensare, quanto piuttosto di un dar forma a ciò che ne è privo. L'uomo, che inventa miti, possiede riguardo al cosmo un sentimento unitario; non sta di fronte alla natura, ma le appartiene. Molto piú di quanto oggi sia anche soltanto possibile, egli qui opera come misura delle cose, in quanto il proprio partecipare e sentire costituiscono l'unico fondamento per comprendere l'esperienza dell'intero universo » [14].

Cosí si delinea un'intelligibilità del mondo che per la mentalità di un primitivo è del tutto sodisfacente, molto piú che per l'uomo delle età colte, per il quale « nasce il dubbio e lo sforzo di uscire dal dubbio senza far intervenire una troppo facile *funzione fabulatrice* » [15]. Il mito sta, dunque, fra la religione e la metafisica e perciò guarda al mondo con un metodo che « non si serve delle leggi del pensiero nella maniera a noi solita » [16].

---

[14] Radermacher, *Mythos*, pp. 64-65.

[15] Cantoni, *Mito*, p. 24; cfr. p. 27 e 31.

[16] Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaft*, 1883; *Ges. Schr.*, Leipzig 1933, I, p. 134 ss. A questo proposito si ricordino le opportune considerazioni di Eduard Meyer, *Gesch. A.* I 1, p. 91: anche il pensiero mitico « è naturalmente subordinato alle universali forme logiche, che dominano il processo del pensare: tenta, come il pensiero evoluto, di comprendere le singole impressioni e di subordinarle a una regola. Infatti, dal momento che ogni formazione concettuale contiene in sé, anche se del tutto inconsciamente, una regola, anche il pensiero primitivo, non appena l'attenzione viene diretta verso un oggetto (reale o fittizio), è costretto a ricercare questa regola. Ma il pensiero mitico si distingue da quello degli uomini evoluti in questo, che è sempre dominato dall'interesse immediato, soprattutto dall'in-

www.scribd.com/Baruhk

Si può forse accogliere quella definizione concettuale del mito, la quale proclama che vale come « la fissazione dogmatica di un'idea che rifugge dalla scepsi »[17]. Un mondo intero di intuizioni gravita verso questo accogliente centro spirituale, dove si arresta perché ogni suo momento si animi con la passione della fantasia, della bella parola o del gesto plastico. Il mito è, dunque, ciò che sta in mezzo fra il problema e la soluzione; è quel filo conduttore che suscita la vita ovunque, anche là dove giace spenta. Per ben comprendere questo momento del mito è del tutto opportuno tener presente la definizione che ne ha data A. Brelich: « Il mito è anzitutto un racconto... che ha determinati caratteri di contenuto e di forma. Quanto al contenuto, il mito narra di eventi che presenta come svoltisi in un tempo antico, anteriore generalmente ai tempi di cui vive ancora il ricordo o di cui esiste una documentazione storica, ma soprattutto caratterizzato come *diverso* da quest'ultimo periodo; la diversità del *tempo mitico* si riflette nella diversità dei personaggi che vi agiscono, rispetto ai personaggi del tempo presente o comunque storico... Spesso la diversità dell'evento mitico dagli avvenimenti quotidiani consiste — a parte la diversità del suo tempo e dei personaggi — unicamente nel fatto che lo *stesso* evento, nel mito, si produce *per la prima volta*, mentre

---

flusso che un avvenimento esercita o potrebbe esercitare sugli uomini e, perciò, è in rapporto stretto col fatto singolo e con la realtà sensibile, sicché cerca di comprendere immediatamente la causa di ogni effetto e, contemporaneamente, opera con diretta trasposizione delle analogie umane e perciò si accontenta delle spiegazioni piú ingenue quando queste danno soltanto una risposta al problema della causa. Consequenzialità e analisi logica gli sono del tutto estranee; le concezioni e le spiegazioni piú contraddittorie stanno immediatamente le une accanto alle altre ».

[17] Cantoni, *Mito*, p. 24; cfr. pp. 27 e 31.

www.scribd.com/Baruhk

nella realtà quotidiana esso avviene *sul modello* o *per imitazione* di quel primo accadimento »[18]. Vale la pena di ricordare la definizione che posteriormente ha dato del mito M. Eliade, che coincide con Brelich: « il mito racconta una storia sacra; riferisce un avvenimento che ebbe luogo nel tempo primordiale, il tempo favoloso degli "inizi" ». In altre parole, il mito racconta come, in grazia delle imprese degli esseri soprannaturali, una realtà è venuta all'esistenza, sia che si tratti di una realtà totale, il cosmo, o soltanto di un frammento: un'isola, una specie vegetale, un atteggiamento umano, un'istituzione ... « Vivere i miti implica un'esperienza veramente "religiosa" ...Non si tratta di una commemorazione degli eventi mitici, ma della loro ripetizione. Le persone del mito sono rese presenti; si diventa loro contemporanei. Ciò implica che non si vive piú nel tempo cronologico, ma nel Tempo primordiale, in cui l'evento ebbe luogo per la prima volta »[19]. Queste definizioni del mito colgono un suo momento essenziale, che implica la validità universale del mito, ed è quello che Ernst Cassirer aveva rilevato, già nel 1925: « Il vero carattere dell'essere mitico si svela per la prima volta quando si presenta come essere dell'origine. Tutto il carattere sacro dell'essere mitico risale in definitiva al carattere sacro dell'origine. Esso non è inerente senz'altro al contenuto del dato, ma alla sua provenienza; non alla sua qualità e natura, ma al suo essere diventato »[20]. Piú sinteticamente si dirà con Paula Philippson: « l'ordinamento sorto dall'incontro dell'essere con il

---

[18] Brelich, *Eroi*, pp. 25-27 *passim*.
[19] Eliade, *A.d.m.*, pp. 15-16; 31, cfr. p. 22; cfr. Brelich, *Eroi*, p. 383.
[20] Cassirer, *Pens. mit.*, p. 151.

www.scribd.com/Baruhk

divenire si contempla per mezzo del mito »[21]. Questa fissazione del mito in un passato unico ed esemplare trasfigura il mito in forma eterna, paradigmatica[22].

Quella razionalità che si trova alla base del pensiero mitico dispiega nel corso dei tempi infinite possibilità: via via che il pensiero logico si costruisce e si organizza scopre preformate nelle rappresentazioni mitiche le proprie categorie. Tra il passato mitico e il presente razionale si compie una specie di comunione e di continuità, cosicché non si precisano ancora le idee di antico e di moderno. Il logos si chiarifica come un fenomeno naturale e necessario, perché appare quella forma eterna dello spirito che traspare dalle piú remote raffigurazioni del mito continuamente trasformantesi pur restando sempre uno.

Quando il pensiero ellenico abbandonerà il suo mito, dopo averlo gradualmente disintegrato, il logos trionferà. Nel mondo ellenico, per altro, questo trionfo appare non duraturo, perché, con la dissoluzione del mito e con l'indebolimento degli dèi della mitologia, il logos un po' alla volta e di pari passo perderà tutta la sua forza dialettica e costruttiva[23] per cedere terreno all'onda soffocante del misticismo[24].

---

[21] Paula Philippson, *Untersuchungen über den griechischen Mythos... Die Zeitart des Mythos*, Zürich 1944, p. 47 (traduz. ital. in P. Ph., *Origini e forme del mito greco*, Torino 1949, p. 25).

[22] Cfr. Van Groningen, *Past*, p. 95 ed Eliade, *H. R.*, p. 339; 350 ss.

[23] Sul problema vedasi un piú ampio sviluppo in M. Untersteiner, *Problemi di religione romana*, « Religio » 15 (1939), p. 167 ss.

[24] Vedasi, per le varie concezioni relative al mito nella storia del pensiero moderno, dal Vico in poi: *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos: ein Lesebuch* herausgegeben von Karl Kerényi, Darmstadt 1967.

www.scribd.com/Baruhk

LA FISIOLOGIA DEL MITO: IL LOGOS NEL MITO

Il problema

Che l'evoluzione del pensiero greco, dalle sue piú remote origini alla sofistica, si possa definire come un graduale trapasso dal mito al logos, può considerarsi come un principio ormai chiaro. Un significativo volume dovuto a Wilhelm Nestle è impostato, come risulta dal titolo *Vom Mythos zum Logos*, proprio su questo motivo cosí fondamentale. Ma finora [25], per quello che a me sembra, sono state messe in rilievo solo le tappe successive di questo moto spirituale, senza che ne venissero rintracciati gli spunti genetici nel loro formarsi e negli interni sviluppi progressivi. Ciò è avvenuto perché si è avuto di mira il logos piú del mito, il punto di arrivo invece del punto di partenza. Bisogna penetrare piú addentro nella storia del mito ellenico, per discoprire le infinite radici che lo collegano col vero ancora oscuro e remoto, e tuttavia presente con un'eterna

---

[25] La trattazione intorno all'evoluzione del mito che si legge in J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, herausg. von R. Marx, Leipzig, s. a., ma circa 1929, I, pp. 19-52, ha lo scopo puramente esteriore di mettere in luce quanta importanza e quale diffusione siano da riconoscere a questo fenomeno spirituale degli Elleni.

www.scribd.com/Baruhk

vitalità per le creazioni della fantasia, predestinate cosí a imporre i grandi problemi del pensiero filosofico e a suggerirne le soluzioni [26].

Riprendo, quindi, la questione, mettendomi nella scia fosforescente del mito per guardare da questa alle costruzioni della filosofia e della scienza che, in un secondo tempo, si sollevarono dominatrici della realtà, mentre il mito continuava a prendere nuove luminosità sempre piú trasparenti, fino al momento in cui la chiarità della formula filosofica o della costruzione scientifica riuscí ad abbagliare quella della rappresentazione mitica. Problemi singoli sono già stati trattati da altri sotto questa prospettiva, ma, come già osservai, una visione d'insieme di carattere genetico non è stata ancor fatta. Mi propongo quindi di collegare un'infinità di conquiste fatte dalla scienza, allo scopo di proiettarle nella storia del problema che a noi interessa. Si tratta pertanto di ricostruire, risalendo alle piú lontane origini della spiritualità degli Elleni, quelle concezioni che, ricche di contenuto, dovevano svilupparsi rifrangendosi in mille aspetti fecondi di problemi e delle relative soluzioni. L'opera del logos fu quella di discernere gli uni ed escogitare le altre.

Ho detto che bisogna rifarsi agli incunaboli di questa civiltà. Perciò sarà necessario incominciare dalle manifestazioni del mondo preellenico. Di qui il pensiero si svilupperà seguendo una mirabile linea di continuità fino al momento in cui, spentasi, nel senso dell'originalità, l'energia creatrice del pensiero religioso e mitico,

---

[26] Questo problema fu da me segnalato nella recensione al libro del Nestle, in « Mondo Classico » 12 (1942), 3-4, pp. 85-86.

www.scribd.com/Baruhk

il logos, divenuto padrone, prende la direzione del pensiero ellenico. L'inizio di questo sopravvento si attua per opera dell'età della sofistica.

www.scribd.com/Baruhk

www.scribd.com/Baruhk

I

IL PROBLEMA DELLA NATURA E LE STORIE SACRE NELLA CIVILTÀ MEDITERRANEA

La civiltà indo-mediterranea: motivi storici. — Il problema che ora è stato posto si può identificare con la ricerca della genialità di un popolo. L'impresa, in linea assoluta, può apparire disperata, essendo impossibile spiegare tutto il mistero della natura spirituale. Ma se sarà possibile rintracciare alcuni fatti significativi e persistenti, si potranno trarre conclusioni per lo meno sodisfacenti intorno al mistero della grandezza di un popolo che stupí tutte le genti di ogni tempo. Si tratta soprattutto di rivivere una storia spirituale, che comprenda specialmente le manifestazioni piú intime di questi Elleni: quelle che, per essere piú vicine al mistero della coscienza sia della collettività, sia del singolo, devono venir riconosciute come le piú genuine. Fra queste va collocata in particolar modo proprio la religiosità, la quale è in sommo grado espressiva della vita di un popolo e specialmente dei popoli antichi.

Scavi archeologici compiuti su zone sempre piú vaste, a cominciare soprattutto dallo Schliemann, fino ad epoca recente, hanno messo in luce una grande quantità di materiali. L'esame comparato di questi numerosi ritrovamenti archeologici ha portato a riconoscere la esistenza di un'unica civiltà che, iniziatasi fra la fine del quarto millennio e protrattasi fin verso il 2000, e in certi

www.scribd.com/Baruhk

luoghi anche piú oltre, occupò tutti i paesi che stanno fra il Mediterraneo (a partire dalla Spagna e dall'Italia) e l'Indo [1]; e forse la sua area può essere stata anche piú estesa, come sospetta il Pestalozza, il quale pensa che i suoi limiti a occidente fossero le Ebridi e a oriente la Malesia [2]. Certo da regione a regione vi furono differenze particolari, non escluse quelle linguistiche [3], mentre nell'insieme uno fu lo spirito creatore, una l'essenza di queste civiltà [4]. I popoli appartenenti a questa immensa unità culturale furono di stirpe diversa da quella indeuropea, anche se oggi non siano possibili ulteriori precisazioni. Questa civiltà viene definita con la denominazione di indo-mediterranea.

Ma entro questo ambito cosí esteso, a noi interessa isolare una meno vasta unità culturale comprendente tutta la zona che sta fra l'Asia Minore e l'occidente della penisola greca fino all'Illiria e che passa per le isole dell'Egeo e soprattutto per Creta. Questa zona di civiltà piú limitata è conosciuta col nome di egea [5], piú

[1] Schuhl, *Pens. gr.*, pp. 17-18; Pisani, *Unità*, pp. 199-203; Patroni, *Esp.*, p. 30. Per l'India, cfr. E. Mackay, *La civilisation de l'Indus*, Paris 1936; per la Spagna, in particolare, si cfr. Bertoldi, *Ling.*, p. 207; per l'Italia M. Untersteiner, *Problemi di religione romana*, « Religio » 15 (1939), p. 91 ss.; Marconi, *Rifl. Med. passim*; Patroni, *Esp.*, p. 45; B. Gerola, *Substrato mediterraneo e latino*, « Studi Etruschi » 16 (1942), p. 345 ss. Per i riflessi mitici, si noti con Pestalozza, *Pag.* I, p. 179, nota 234, che « le mitiche spedizioni di Dioniso e di Eracle in India rivelano la realtà di successive espansioni mediterranee in quelle regioni ». Vedansi ancora Autran, *Tyr*, I, pp. 51, 56-57, 67 ss.; II, pp. 38 ss., 50 ss. e Schachermeyr, *Pr. K.*, p. 1527 ss.

[2] Pestalozza, *Culto arb.*, pp. 506-507.

[3] Per il problema delle differenze linguistiche, cfr. Bertoldi, *Ling.*, p. 212 ss. e W. Brandenstein, *Kleinasiatische Ursprachen*, *RE*, Suppl. VI, 166.

[4] Cfr. Autran, *Hom.* II, *passim*.

[5] Per l'unità religiosa asiatico-cretese-elladica, cfr. Picard, *Éph. et Cl.*, pp. 543-544, 568; Schachermeyr, *Etr. Fr.*, p. 277; De Sanctis, *St. gr.* I, p. 47; cfr. Schuchhardt, *Alt.*, p. 131.

www.scribd.com/Baruhk

esattamente egeo-anatolica oppure mediterranea. Sua probabile culla fu l'Africa settentrionale [6], ma suo epicentro, per quanto si riferisce all'occidente, deve essere considerato il mondo egeo propriamente detto [7].

Alla popolazione abitante l'Egeide e costituita da un sostrato etnico comune a quello delle genti dell'Asia Minore, fu convenuto di assegnare il nome di Carii, perché nella Caria storica si poteva riconoscere, attraverso l'idioma e le caratteristiche culturali, l'antica stirpe preellenica [8]. Le popolazioni che appartenevano a queste civiltà si possono suddividere, per quello che si riferisce al mondo ellenico propriamente detto, in tre gruppi fondamentali: gli Elladici, abitanti l'Ellade, i Cicladici, che vivevano nelle isole di questo nome, e i Minoici [9], costituenti la popolazione di Creta [10]. Fra questi tre gruppi etnici, di importanza storica e culturale diversa [11], esistevano superficiali varietà linguistiche [12], entro un'unità sostanziale, propria di tutti i Carii, compresi quindi i popoli dell'Asia Minore.

Carii elladici: loro religione. — La religiosità dei Carii era, dunque, sostanzialmente quella dei Minoici. Converrà fissarne le grandi linee, per vederne poi le particolarità nelle corrispondenti e specifiche manifesta-

---

[6] Pestalozza, *Pag.* I, p. 58; Schuchhardt, op. cit., pp. 123-125.
[7] Gerola, op. cit., p. 358.
[8] Kretschmer, in « Glotta » 28 (1940), p. 241; De Sanctis, *St. Gr.*, I, p. 72; Picard, *Éph. et Cl.*, pp. 544-545; Wilamowitz, *Glaube*, I, pp. 54-55.
[9] Nilsson, *H. a. M.*, p. 67. Per gli Elladici cicladici, cfr. Severyns, *Gr. Or.*, pp. 15-16.
[10] Per l'appartenenza dei Cretesi ai Carii, cfr. Nilsson, *H. a. M.*, p. 65; Berve, *Gr. G.*, p. 18; Peterich, *Theol.*, p. 129; per la diffusione dei Carii nella penisola greca cfr. Kretschmer, *Einl.*, loc. cit.; Meyer, *Gesch. A.* I 2, § 476, p. 701; cfr. § 506, pp. 766-767; cfr. Mazzarino, *Pens. st.* I, p. 45.
[11] Nilsson, *Griech. Rel.*, p. 241.
[12] Schachermeyr, *Etr. Fr.*, pp. 234, 246, 254, 284.

www.scribd.com/Baruhk

zioni di Creta, che per noi costituisce il centro piú noto.

I Carii veneravano in un grande essere femminile la potenza della nascita e della morte. Questa divinità rappresentata antropomorficamente [13] rivelava il senso ultimo della natura che si attua nel mistero dell'eterno ritorno ciclico di nascita, morte e resurrezione [14]. La somma divinità dei Carii è pertanto femminile, poiché il mistero della nascita è strettamente connesso con la donna. Inoltre la somiglianza fra la potenza creatrice della donna e quella della natura, specialmente della terra, era cosí ovvia, che il culto della donna e della terra insieme fu stabilito fin dai tempi piú antichi e si conservò a lungo. La grande dea dei Carii, e quindi di tutta la civiltà indo-mediterranea, è una potenza ctonica [15].

Questo carattere della religione preellenica costringe ad ammettere, almeno per il continente, l'esistenza di un culto dei monti, come è provato dalla figura di Kronos, padre dei monti [16], a quel modo che Cibele (for-

---

[13] Kern, *Rel.* I, p. 49; Berve, *Gr. G.* I, p. 14.

[14] Kern, *Rel.* I, pp. 37-38.

[15] Kern, *Rel.* I, pp. 27-28; Berve, *Gr. G.* I, pp. 18-19; Cessi, *Lett.*, p. 285. Per una dettagliata conoscenza della figura della Grande Dea in tutte le sue possibili manifestazioni, a seconda delle varie aree, vedasi Przyluski, *G. D.*, *passim*; cfr. ancora Autran, *Hom.* III, pp. 134-135.

[16] Per Kronos, oltre a Kern, vedansi Peterich, *Theol.*, pp. 307-308; Pfister, *Rel.*, p. 132. Per un possibile rapporto di Kronos con l'idea ciclica, cfr. Autran, *Hom.* I, p. 151. Egli parte dall'epiteto ἀγκυλομήτης (*Il.* II 205 ecc., Hes. *Theog.* 18), « che ha pensieri curvi » spesso attribuito a Kronos. « Se Kronos = Chronos, cioè il Tempo, come è del tutto possibile [per questa tesi, si cfr. Autran, *Mithra*, pp. 86, 89, 115 e Peterich *Theol.*, pp. 203-204; l'identificazione non è peraltro fuori di discussione: certo, iniziatasi con Pindaro si è compiuta in Ferecide: cfr. Rivaud, *Dev.*, p. 75 e, ivi, nota 171; cfr. p. 225], poiché gli Zervaniti e la gnosi non hanno mai esitato un momento a tradurre l'avestico *zrvan* = tempo, con Kronos, questo epiteto ἀγκυλομήτης, " con la disposizione d'animo curva ", potrebbe applicarsi molto bene al

www.scribd.com/Baruhk

ma asiatica della grande madre) ne era la madre [17]. Ma poiché in quest'epoca i monti, come ogni altra cosa, appartengono alla terra, anche se da essi vengono scatenate le tempeste, ne risulta la posizione subordinata, che conviene postulare per il dio maschile Kronos [18]. Complementare di questa religione dei monti doveva essere la rappresentazione di un oltretomba situato sulle loro vette, forse là dove la selva era piú boscosa e folta [19].

Nella montagna, nella pietra cioè, sta nascosta, secondo questa concezione, l'energia creatrice [20]. Perciò la grande dea valeva anche come nume della grotta (di qui l'epiteto di μυχία), dove costante si manifestava il suo culto [21]. Questo aspetto della divinità mediterranea determina un terzo elemento specifico della religiosità particolare soprattutto dei Carii elladici. Si tratta del potere oracolare della divina potenza, giacché esso era spesso connesso anche in epoca storica con fenditure del suolo e con culti di divinità ctonie femminili [22]. E ciò è del tutto logico: la dea che è la natura stessa conosce questa stessa natura e quindi può rivelare ciò che è ascoso agli umani.

La civiltà cretese come manifestazione della civiltà egeo-anatolica. — Dalla civiltà cretese poi ci è possibile

procedere del tempo che è effettivamente ciclico... Ci troviamo avviati verso speculazioni di ordine cosmico e teologico ».

[17] Per la dèa femminile, madre o spirito della montagna, cfr. Picard, *Éph. et Cl.*, p. 547. Per questa religione dei monti presso i Cari, cfr. ancora Meyer, *Gesch. A.* I 2, § 482, p. 716, ove esattamente si rileva come questi dèi della montagna fossero anche dèi della vegetazione. Per il culto dei monti si veda Autran, *Flotte*, pp. 30-39.

[18] Kern, *Rel.* I, pp. 40-43.

[19] Radermacher, *Jenseits*, p. 73.

[20] Autran, *Mithra*, p. 118.

[21] Pestalozza, *Pag.* I, pp. 40-41; cfr. Nilsson, *Griech. Rel.*, p. 241.

[22] De Sanctis, *St. gr.* I, p. 290 s.; Pestalozza, *Pag.* I, pp. 75 e 152; II, pp. 84 ss. e *Culto arb.*, p. 513.

www.scribd.com/Baruhk

dare uno sguardo, come da un felice osservatorio, alla spiritualità tutta del mondo egeo-anatolico. Infatti a Creta gli elementi della civiltà mediterranea si approfondirono, cosicché il continente greco subí un influsso decisivo dal centro culturale dell'isola. Per comprendere il valore della documentazione offertaci da Creta, è necessario inserirne la civiltà entro tutto il movimento culturale dell'Egeide. I propagatori della spiritualità indo-mediterranea entro quest'area geografica furono i *Tramila*, grecamente Τρεμίλαι o Τερμίλαι (Erodoto, I 173), da connettere con i *Dramilas* (*Dravida*) dell'India prearíana. Questi *Tramila*, abitanti della Licia, e altri popoli affini, furono compresi dai Greci sotto il nome collettivo di Fenici (Φοίνικες, « gli originari dal paese delle palme »). Questi Fenici non erano Semiti, come a torto fu creduto, ma un popolo mediterraneo, la cui espansione cade fra il 2500 e il 1500: essi ebbero la funzione di diffondere la civiltà nell'Egeide e nel Mediterraneo in genere, in modo da stabilire un contatto fra l'India prearíana e l'occidente. Orbene questo mondo tramila-fenicio appare strettamente unito con Creta, come risulta provato dall'analisi di alcune leggende. Cosí il mondo cretese risulta solidale con quello della Siria e della Cilicia e, attraverso questa via, col lontano Oriente [23].

[23] Autran, *Mithra*, pp. 58, 60, 69, 97. Sui Tramila vedasi ancora soprattutto Autran, *Pr.*, pp. 8 e 10. E ancora Ruge, *Termilai*, *RE*, V A 778-779. Brandenstein, *Kl. Urspr.*, 179, 27 ss., rappresenta i Tramila come « una stirpe (mediterranea) venuta da Creta e, poi, sovrappostasi alla stirpe già barbarizzata dei Lici greci ». Quindi, anche per Brandenstein non sono indoeuropei. Vladimir I. Georgiev, *État actuel du déchiffrement des textes en linéaire A*, I *Origine Hittite-hourrite de la langue étéocrétoise*, « AMCIM » I, pp. 355-356, sostiene che la lingua delle iscrizioni tramila (= licio) non è se non una forma tardiva (un dialetto recente) del luvita occidentale (lingua indeuropea). Ma qui il riferimento è al secondo momento della storia dei

www.scribd.com/Baruhk

Si deve ricordare ancora come storici e linguisti abbiano già dimostrato l'unità linguistica del mondo egeo-cretese, unità che si rivela con l'uniformità di certi suffissi importanti (non privi di differenze regionali) e anche di alcuni secondari [24]. Un altro momento caratteristico di tutta questa vasta zona culturale era il matriarcato come regime sociale e familiare, il cui centro, sotto questo rispetto, era Creta [25].

La Grande dèa femminile; il polisimbolismo e gli « dèi particolari » o « parole divine ». La dèa come realtà demonica rivelante l'immediata esperienza dell'essere. — Come nella religione dei Carii elladici, cosí anche in quella cretese, viene soprattutto sentito il rapporto con la natura vegetativa e animale nel suo alterno fiorire e appassire.

Il culto della dèa madre si trova documentato già per la Creta calcolitica, ove appare di solito isolata e rappresentata in forma umana. Cosí fra il 3400 e il 1800, all'alba della civiltà, possiamo intravedere la netta prevalenza di una particolare forma divina e il concretarsi di un sostanziale antropomorfismo [26]. Si trattava, da

---

Tramila, di cui parla il Brandenstein. Cfr. ancora Meyer, *Gesch. A.* I 2, § 476, p. 701.

[24] Cfr. Schachermeyr, *Pr. K.*, 1480-1489; 1494 ss.; 1499, 10 ss.

[25] Cfr. Kornemann, *M.*, 560, 35 ss., 44; cfr. Thomson, *St.*, pp. 149-203; 240 ss.

[26] Picard, *Polyth.* I, pp. 24-25, e *Rel. pr.*, p. 183 ss.; Stella, *Civ. mic.*, p. 243. Se una forma divina prevale non è, per altro, il caso di parlare di monoteismo, come fa il Picard. In Pfister, *Rel.*, pp. 45 ss., 132-137, viene confutata la tesi di un *Urmonotheismus*; cosí anche Aly, *Mythos*, 1386. Contro questa concezione è anche Cassirer, *Pens. mit.*, pp. 23-24, in polemica con Schelling, *Philosophie der Mythologie*. Cfr. Pagliano, *Rel.*, p. 20. Piuttosto si deve parlare di un universalismo piú o meno coscientemente connesso con questa figura divina, conforme all'esatta interpretazione di Wilamowitz, *Glaube*, I, pp. 202 e 282; la stessa esegesi (p. 212) di Poseidon, originaria divinità preellenica. Per il carattere che Poseidon presenta di un dio uni-

www.scribd.com/Baruhk

parte della coscienza dei credenti, di un bisogno che li portava a precisare davanti alla mente con netti contorni un concetto cosí alto come quello di dio, ma, appunto perché alto, facile a smarrirsi nel vago.

Ma accanto a questa tendenza verso la chiarificazione, appare un atteggiamento che sta a provare il carattere sostanzialmente primitivo di questa religiosità. Il culto cretese, al quale erano ignoti veri templi, destinava alle cerimonie grotte, o un sacro recinto (τέμενος), o piccole cappelle entro i grandi palazzi principeschi dell'isola. Ciò avveniva perché si pensava che la divinità diffondesse la sua presenza invisibile nella dimora dei suoi protetti, cosicché il divino veniva concepito come spirito. Questa concezione spiritualistica ha trovato la sua conferma nella frequenza dei *simboli*, per mezzo dei quali la grande divinità femminile, e altre formatesi in un medesimo tempo, venivano rappresentate. Questi simboli erano costituiti da animali, dall'albero o piante in genere, dal serpente ecc., perciò la dea era denominata Πότνια [27] θηρῶν, ταύρων, ἵππων, τράγων,

---

versale, cfr. Privitera, *Dion.*, p. 184. Per questa divinità cfr. ancora Wüst, *Poseidon*, *RE* XXIII 1, 446 ss.; Schachermeyr, *Pos.*

[27] Quale sia il significato di Πότνια (*potnia*) non è chiaro. Lo si intende, di solito, come *signora* (cfr. Boisacq, *s. v.*), ma è forse parola non greca: il Pestalozza, *Sulla rappresentazione di un pithos arcaico beotico*, « SMSR » XIV (1938), p. 28, suggerisce, in via puramente ipotetica, il senso di « genitrice », ma non ne dà la dimostrazione. Lo stesso Pestalozza, piú recentemente, in *Selene e la mitologia lunare nel mondo religioso mediterraneo*, « Acme » 6 (1953), p. 371 (= *N. S.*, p. 44) rileva come le varie denominazioni della Potnia derivino « il proprio nome dal nome dell'intimo mistero femminile ».

È opportuno ora, dopo che è stata decifrata la lingua in *Lineare B* (= miceneo), chiarire, anche alla luce di numerose indagini recenti, il significato e il valore religioso di Potnia (per il « miceneo » cfr. cap. II, 1 B). Sotto l'aspetto etimologico, la parola è indeuropea e vale « Signora, dèa » (cfr. Frisk, *GEW*, *s. v.*, p. 586; Kruse, *Potnia*, *RE* XXII 1, 1186, 30-38; a riga 38 ss. le spiegazioni dei lessici antichi; rifiuto di prendere in

www.scribd.com/Baruhk

φυτῶν, ὄφεων, ὀρνέων, ecc. (Signora delle fiere, dei tori, dei cavalli, dei caproni, delle piante, dei serpenti, degli uccelli, ecc.)[28]. Non sono per altro questi simboli dei fe-

considerazione — righe 44-45 — ogni altra etimologia). Notevole è il fatto che Πότνια (*patni* nell'indiano antico) unisce due elementi per caratterizzare il femminile, cioè *n* e *i* (E. Schwyzer, *Sprachliche Hypercharakterisierung*, « Abh. d. Preuss. Akad. d. Wiss. » 9 [1941], p. 20). Il termine Πότνια, che già all'Usener, *Gött.*, p. 225, appariva antico e sostanzialmente autonomo, compare nelle tavolette micenee nella forma *po-ti-ni-ja* (cfr. Stella, *Civ. mic.*, p. 229 ss.). Il problema che ora si pone consiste nel determinare se si possa parlare anche di una Πότνια senza che si aggiungano ulteriori specificazioni, come effettivamente accade spesso. Il problema è stato affrontato, in due successivi saggi da B. C. Dietrich: nel primo *Demeter, Erinys, Artemis*, « Hermes » 90 (1962), pp. 143-144, egli riconosce che, certo, scarsa è la conoscenza della piú antica storia di Πότνια. Sappiamo che Πότνια, Πότνιαι erano epiteti cultuali di Demeter, Kore e, forse, anche di Artemis. « Non è impossibile che qui vi fosse una dèa pregreca, connessa con la natura, cui talora era dato il nome greco di Πότνια e che esercitava funzioni simili a quelle di Demeter, e in certi aspetti, come Signora degli animali, ad Artemis » (cfr. op. cit., p. 144, nota 5). Lo stesso autore, in un secondo saggio (*M. G. Rel.*, pp. 1005-1008), conclude (cfr. p. 1007) come la Πότνια, senza essere identica alla Grande Madre orientale, « corrispondeva, piú specificamente, a quella piú evoluta figura, nel culto minoico, le cui funzioni includevano i domini della nascita e della morte, che era associata o, anche, identificata con i suoi animali, che, inoltre, aveva il suo culto nelle grotte ». La conclusione, che si può trarre, è che Πότνια sia un nome greco, già in uso presso i Micenei, ma, in quanto, per il suo contenuto religioso, risale a età pregreca, dovrà essere un'antichissima traduzione di una parola pregreca (per questo fatto comune presso gli Elleni, cfr. Schachermeyr, *Etr. Fr.*, p. 21, nota 1; Schwyzer, *Gr.* I, p. 638; Wilamowitz, *Glaube* I, p. 285; Pestalozza, *Pag.* I, p. 49).

[28] Per il polimorfismo della Πότνια e per la sua diffusione, vedansi Charles Virolleaud, *Die Göttin in Babylonien, Ägypten und Phoinikien* (« Eranos Jbch. » 1938 [1939], pp. 121-160); J. Przyluski, *Ursprung und Entwicklung des Kultes der Mutter Göttin als Verbindung zwischen den Lokalgöttern und dem Universal-Gott* (op. cit., pp. 35-57: spiega come in tutto il mondo mediterraneo sia avvenuta la confluenza di particolari divinità naturistiche nella figura della Grande Madre, che esercita inoltre una grande funzione di unificazione anche nell'ambito di dati gruppi sociali). Charles Picard, *Die Grosse Mutter von Kreta bis Eleusis*, « Eranos Jbch. » 1938 (1939), passa in rassegna le varie tappe della Grande Madre da Creta a Eleusi. Vedasi ancora il recente saggio di B. C. Dietrich, *M. G. Rel.*, p. 996, nota 21.

www.scribd.com/Baruhk

ticci, che costituiscano una rappresentazione aniconica della divinità, poiché, come fu riconosciuto, i Cretesi avevano, per cosí dire, raddoppiate le rappresentazioni iconiche degli dèi col parallelismo dei simboli [29]. Cosí certe piccole figure (εἴδωλα), che appaiono in alcune scene rituali, non sono rappresentazioni delle divinità, ma invece emanazioni soprannaturali, uscite da vere teofanie: vere materializzazioni figurate di un potere invisibile [30]. Per conseguenza gli dèi cretesi potevano restare invisibili e presenti [31].

Non si deve interpretare questa spiritualità come prova di uno stadio di civiltà del tutto superiore a quello che sarà raggiunto poi dai micenei. Essa, al contrario, va riconosciuta come la testimonianza di una mentalità propria dei primitivi. Questi, infatti, attribuiscono alle creazioni della fantasia o del sogno la medesima esistenza reale che spetta alle cose e ai fatti. I primitivi come i bambini non sanno distinguere fra pensiero e essere: perciò il pensiero suscitato dalla raffigurazione di un dio s'identifica con la presenza del dio [32].

Il polisimbolismo cretese determinò una manifestazione religiosa d'importanza capitale, perché ebbe modo

---

[29] Cfr. Peterich, *Theol.*, pp. 54-57. Per questo polisimbolismo, posto in particolare rilievo dal Picard, cfr., dello stesso autore, *Die Ephesia von Anatolien*, « Eranos Jbch. » 1939, p. 79; vedansi anche le analisi di Schachermeyr, *Min. K.*, pp. 151-152, ove i simboli sono chiamati « epifanie ».

[30] Picard, *Polyth.* I, pp. 69-73; Schuchhardt, *Alt.*, pp. 106-107; Peterich, *Theol.*, p. 41. Per queste rappresentazioni, cfr. Dussaud, *Civ. pr.*, fig. 280, 282, 287.

[31] Picard, *Polyth.* I, p. 130. Per i problemi posti da questo polisimbolismo, si cfr. De Sanctis, *St. gr.* I, pp. 134-135.

[32] Rensi, *Mat.*, pp. 4-5. Vedasi anche Pfister, *Rel.*, p. 24. Piú ampio sviluppo dell'argomento in Cantoni, *Prim.*, pp. 82 ss.; 277-278. A conferma di ciò si deve richiamare alla memoria il carattere materialistico, almeno in parte, del Νοῦς di Anassagora (cfr. Zeller, *Phil. Gr.* I 2, pp. 1224-1226, 1225 nota 1).

www.scribd.com/Baruhk

di esercitare un influsso decisivo sul pensiero greco. Il polisimbolismo era predestinato a originare una polionimia, di cui la religione ellenica serba chiare tracce: Eschilo, p. es. (*Prom.* 210), chiama la Terra πολλῶν ὀνομάτων μορφὴ μία « forma unica di molti nomi »[33]. Orbene, ciascuno di questi nomi implicava l'espressione di un pensiero, poiché il simbolo ne costituisce la rappresentazione figurata. Perciò nella molteplicità di questo polisimbolismo cretese s'intravedono strettamente implicite figure di dèi astratti, di « *dèi particolari* » (*Sondergötter*, per usare la formula dell'Usener[34]), che, espressioni dei molteplici aspetti della potenza divina, hanno contribuito a darle un senso sempre piú profondo e, in un certo modo, a costituirne la figura[35]. Piuttosto che dire « dèi particolari », converrà usare il termine di « parole divine », le quali « designano una cosa o un concetto e a un tempo dànno un nome alla divinità che

---

[33] Analogamente Pind., *Isth.* V 1; Soph. *Ant.* 1115; fr. 941, 2 Pearson, ecc.

[34] Usener, *Gött.*, *passim* e spec. pp. 75, 122, 242, 279, 302 e dello stesso Usener, *Mythologie*, « Archiv für Religionswiss. » 7 (1904), pp. 6 ss. = *Vorträge und Aufsätze*, Leipzig-Berlin 1914², pp. 40 ss. Cfr. anche J. A. MacCulloch, *Nameless Gods*, *ERE* IX, pp. 178-b, 179-a e Aly, *Mythos*, coll. 1386-1387. Circa gli alti meriti di Usener nella individuazione di questo concetto di *dèi particolari*, come di quello di *dèi dell'attimo*, di cui si dirà tosto, vedasi Cassirer, *L. e m.*, il quale nota come il linguaggio, « senza la consapevolezza dell'uomo », operò « il salto dalle percezioni individuali al concetto di specie ». L'Usener con le sue ricerche, dice sempre il Cassirer, « ha smosso la filosofia, ponendola dinanzi ad una nuova questione ». A proposito degli « dèi particolari », il Cassirer osserva: « non hanno ancora assolutamente nessuna funzione e significazione universale: essi non penetrano ancora il reale nella sua intera vastità e profondità, ma rimangono legati a una sezione di esso, a una sfera ben determinata. Ma nell'interno di questa sfera piú ristretta essi hanno guadagnato determinatezza e durata e con ciò una certa universalità » (op. cit., pp. 24-25, 29). Un precursore della teoria di Usener è stato Prodico di Ceo (cfr. Untersteiner, *Sof.* II, p. 16).

[35] Usener, *Gött.*, p. 334.

www.scribd.com/Baruhk

opera in questa cosa o dominio concettuale »[36]: si tratta, dunque, di un importante processo di sintesi, giacché « la molteplicità delle manifestazioni fenomeniche singole venne assorbita nell'unità dei concetti »[37]. La divinità mediterranea prende dunque, di volta in volta, quell'aspetto che è richiesto dal bisogno del momento; è il nume dell'immediata esperienza dell'essere[38]. Non tutti i nomi divini risalgono alla civiltà mediterranea, nè quelli da essa creati traspaiono senza eccezioni fino a noi. Quello che però importa notare è l'antichità di tale spunto che potremmo definire preteologico.

L'essenza della divinità cretese potrà ora venir approfondita, quando la si definisca non tanto come dio, ma come dèmone, concepito quale un operatore di cose meravigliose, di miracoli, e agitatore, in quanto eccita altri ad agire. E fu inoltre precisato che « nel mondo mediterraneo preellenico non solo la divinità in genere è anche dèmone, ma lo è in modo accentuato la massima dèa quasi sempre concepita e raffigurata in moto, ed

---

[36] Peterich, *Theol.*, p. 121; cfr. p. 109 ss.

[37] Pfister, *Rel.*, p. 123. Per quest'unione di concettualità e di forme divine teriomorfe e antropomorfe a un tempo, cfr. Kerényi, *Hel.*, p. 169.

[38] Erodoto (II 52-53) afferma che i Pelasgi (cioè i preelleni: cfr. Meyer, *Gesch. A.* II 1, p. 770; vedasi pp. 767-770; Autran, *Hom.* III, p. 72; Mazzarino, *Pens. st.* I, pp. 45 e 67, per i Pelasgi in Acusilao) non conoscevano nomi di dèi; solo con Omero ed Esiodo gli Elleni crearono gli dèi, ai quali diedero le loro caratteristiche tipiche, le loro prerogative e i loro nomi. Gli dèi preomerici non possedevano nessuna di queste determinazioni: Erodoto ha ragione in questo senso che « erano idee e non avevano bisogno né di genealogia, né di una forma che dovesse venir distinta, mediante tipi, prerogative e nomi, dalle altre figure ». Per esempio il piú antico nome del sommo dio delle acque era « vecchio marino » (ἅλιος γέρων); poi gli si sostituirono molti nomi propri, in seguito a quel processo di sdoppiamento proprio dell'età achea (cfr. piú avanti cap. II, III) e divenne Proteo, Acheloo, Oceano, Nereo, ecc. (Peterich, *Theol.*, pp. 101 e 81). Cfr. Bursian, *Myth.*, p. 6.

www.scribd.com/Baruhk

operante con forza e veemenza per domare e governare o anche difendere il mondo delle creature viventi, di cui è padrona »[39]. In altre parole, l'immediata r e a l t à dell'essere si presenta come dèmone[40]; l'immediata e s p e r i e n z a, che tosto segue, come manifestazione di simboli, tradotti dal pensiero in « dèi particolari », « parole divine ».

---

[39] Patroni, *Dèi e dem.*, pp. 353 ss., 355. Per i dèmoni nella religione cretese, cfr. Karo, *Kreta*, 1792, 27 ss.

[40] È quel concetto che Usener, *Gött.*, p. 280 chiama *Augenblicksgott* (p. 280) e che può essere rappresentato col concetto di δαίμων (pp. 291-292). « Il δαίμων, infatti, non possiede una genuina individualità, ma è debitore della sua individualità all'accadere, in cui si manifesta, vale a dire egli è solo manifestazione del fatto che una forza superiore ha prodotto un evento ». (M. P. Nilsson, *Götter und Psychologie bei Homer*, « Archiv für Religionswiss. » 22 [1923-1924], p. 379 = *Opuscula selecta*, Lund 1951, I, p. 376). Sul « dio momentaneo », cfr. ancora Cassirer, *L. e m.*, p. 27: questo dio è « un avvenimento istantaneo, un contenuto spirituale fugace nel suo apparire e altrettanto rapido nello scomparire di nuovo, che produce, in quanto si obbiettiva e si proietta di fuori, la figura del dio momentaneo ». Cfr. Cassirer, *Pens. mit.*, pp. 33-35.

Per gli *Augenblicksgötter*, cfr. anche Cauer, *Hom.*, p. 353 e Nilsson, *Griech. Rel.*, pp. 202 e 205. Per esempi di *Augenblicksgötter*, si ricordino, con Usener, *Gött.*, pp. 290-291, specialmente Aesch., *Choeph.*, 59-60: τὸ δ'εὐτυχεῖν, | τόδ' ἐν βροτοῖς θεός τε καὶ θεοῦ πλέον (« il favore della fortuna! ecco, quanto al giudizio degli uomini, è dio, anzi piú che dio »); Eurip. *Hel.* 560: ὦ θεοί· θεὸς γὰρ καὶ τὸ γιγνώσκειν φίλους. Si tenga presente anche Verg. *Aen.* IX 184: « dine hunc ardorem mentibus addunt, | Euryale, an sua cuique deus fit dira cupido? » Un altro esempio di *Augenblicksgott* particolarmente importante, perché appare antichissimo, è il fulmine, sul quale già Usener, *Gött.*, pp. 286-288, aveva richiamato l'attenzione. La Stella, *Od.*, p. 191, ne aveva riconosciuto l'origine egea nella forma dell'ascia semplice o doppia che simboleggia, appunto, il fulmine. Ma il documento piú interessante si trova nelle *Eumenidi* di Eschilo (v. 826-828: parla la dea Atena: « anch'io fiducia ho in Zeus — e perché mai c'è bisogno di dirlo? — e fra gli dèi sola conosco le chiavi che schiudono la stanza ove il Fulmine suggellato si trova ». Come fu osservato, il motivo del fulmine nella stanza di Zeus è del tutto inedito nella mitologia greca, ma presenta un preciso parallelo nei *Miti di Kumarbi* (di cui si parlerà a proposito di Esiodo): cfr. Otten, *Kum.*, p. 23, col. III 11-13: « il fulmine che

www.scribd.com/Baruhk

La dèa e il dio maschile come subordinato paredro: il dio che nasce, che muore e che risorge: l'idea di ciclo. — L'aspetto demonico e, quindi, magico [41] del divino, che implica quello di un potere assoluto e prepotente, trova la sua concreta rivelazione nei rapporti della dèa con la sua divinità maschile. È necessario ora determinare la genesi di quest'ultima, seguendo la felice sintesi del Pestalozza. La suprema divinità femminile, egli osserva, secondo la primitiva concezione mediterranea, manifestava la sua onnipotenza nella capacità di autoriproduzione (androgine), come risultante della magica riunione che essa attuava in sè dei due sessi: quindi « l'androgina unità primordiale, attraverso il chiuso ciclo delle morti apparenti e delle perenni rinascite, riproduceva perpetuamente se stessa ». Ma poi l'antropomorfismo determinò in questa figura androginica « l'irrefrenato bisogno di amare secondo la legge degli uomini. Cosí, nella forma originaria del mito, caduta sul terreno la natura maschia » dell'essere androginico, « recisa dalla stessa sua mano, egli diviene "la Madre", in cui parlano, ormai incontrastate, le sole accese voglie del mistero femmineo; e dal terreno, che è quanto dire dal suo grembo, nascono il mandorlo e il pino, aspetti fitomorfi dell'invocato amante — figlio insieme ed amante — fatto della sua sostanza medesima, del giovane

potentemente arde, si deve trarlo fuori dalla stanza da letto ». Evidentemente Eschilo ha tratto ispirazione dalle concezioni del suo popolo, che affondavano le loro radici in un sostrato egeo anatolico di origine remota (cfr. Lesky, *H.G.M.*, pp. 11 ss. e *Myth.*, pp. 48-49), da cui indipendentemente trassero ispirazione il mito di Kumarbi ed Eschilo. Comunque, è da rilevare l'autonomia del fulmine.

[41] La dèa mediterranea è, per conseguenza, πολυφάρμακος, « dai molti farmachi » perché essa, come Πότνια φυτῶν, « signora del mondo vegetale », sa estrarre da erbe e fiori, « con arti note a lei sola, ... essenze dotate di prodigiose virtú » (Pestalozza, *Pag.* I, pp. 149-150; cfr. p. 141 e II p. 9 ss.).

www.scribd.com/Baruhk

bellissimo iddio, che, incarnando lo spirito della vegetazione, perde e riacquista ogni anno quel potere virile, di cui orgiasticamente si inebria la sensualità ardente e selvaggia della sua divina signora »[42]. Perciò come la dèa, cosí il suo divino paredro è un dio che muore, ma è destinato poi a rinascere, cosicché si veniva a costituire la rappresentazione sensibile del ciclico processo della natura che decade per poi rinnovellarsi al suo ritorno nella primavera[43]. Degni di rilievo sono i rapporti della Πότνια di fronte a questo suo paredro (in realtà tutt'uno con la sua dèa), poiché essa esercita su di lui un potere dispotico e brutale, pronta a rovinarlo e a causarne anche la morte. Egli non appare mai legato alla dèa da un vincolo nuziale, poiché essa, inesausta creatrice, capricciosamente passa da un paredro all'altro: è la παρθένος, parola significante in origine solo « non sposata »[44]. Poi questi paredri « rimangono nell'ombra, allorché la dèa riprende a governare il ritmo di tutte le nascite, né essi appaiono quali necessari col-

[42] Pestalozza, *Pag.* I, pp. 46-48; cfr. p. 107. Per il momento androgino della Grande dèa, vedasi Momolina Marconi, *La primitiva espressione del divino nella religione mediterranea*, « Rend. d. Istit. Lombardo di Sc. e Lettere » LXXIX (1945-1946), pp. 247-254. Per il figlio della dèa che può diventare paredro, cfr. Przyluski, *G. D.*, p. 163.

[43] Pestalozza, *Pag.* I, p. 167; Glotz, *Civ. ég.*, pp. 290-293; Schuhl, *Pens. gr.*, 92-94; Wilamowitz, *Glaube*, I, pp. 105, 124-125. Sul « paredro » come dio che nasce e muore presente anche nello Zeus cretese, cfr. Meyer, *Gesch. Alt.* I 2, pp. 724-725; cfr. Pagliano, *Rel.*, p. 18. Per la figura del paredro, in generale, vedansi Eliade, *H. R.*, pp. 88-90; Schachermeyr, *Pr. K.* 1483, 15 ss.; 1484, 42 ss.; 1485, 8 ss., e *Min. K.*, p. 150, ove si rileva il motivo del ciclo « nascita, morte e resurrezione » del paredro. Inoltre B. C. Dietrich, *M. G. Rel.* II, pp. 929, 997 ss., 1002 ss.; a pp. 1001-1002 si nota come risulti che le divinità maschili, nelle tavolette « micenee » (Lineare B), sono ctoniche, da confrontare con la dèa della natura.

[44] Farnell, *Cults* I, p. 190; II, pp. 443, 447-448; Wilamowitz, *Her.*, pp. 391-392; Pestalozza, *Hera*, p. 133 e Nilsson, *Griech. Rel.*, p. 410.

www.scribd.com/Baruhk

laboratori dell'opera sua »[45]. Per esempio Eracle, originariamente un paredro anche nel mito classico, appare sempre subordinato di fronte alle figure di dèe che lo accompagnano[46]. Cosí si può dire di Apollo che, antico paredro di Artemide (trasformata da amante in sorella solo in un secondo tempo)[47], nell'*Iliade*, durante la teomachia del canto XXI, appare ancora sottomesso alla sua dèa, non a caso definita in questo episodio come Πότνια θηρῶν (Signora delle fiere: v. 470). Gli esempi si potrebbero moltiplicare all'infinito. Anche il paredro ebbe i suoi simboli, che sono quelli della sua dèa e divenne un paredro, Signore ταύρων, ἵππων, τράγων, ecc. (dei tori, dei cavalli, dei caproni, ecc.)[48]. Ma un momento caratteristico del dio maschile minoico-mediterraneo non va trascurato: quello solare. Non si tratta, per altro, di un aspetto schiettamente celeste del divino, ma piuttosto della sua rivelazione come nume ctonico: ne sono prova il tramontare del sole sotto la terra e il suo sorgere dalla terra[49]; la sua forza fecondatrice della vegetazione[50]. Si capisce quindi come il dio solare entrò

---

[45] Pestalozza, *Hera*, p. 133.

[46] Untersteiner, *Eraclidi*, p. 33 ss.

[47] J. E. Harrison, *Themis*, Cambridge 1912, p. 502. Per Apollo come dio originariamente anellenico, si vedano ancora: Ernst Kalinka, *Die griechischen Bogenschützen*, « Klio » 22 (1929), pp. 254-255; Picard, *Éph. et Cl.*, pp. 458 e 466; Schuhl, *Pens. gr.*, p. 137; Autran, *Hom.* I, p. 58 (considera Apollo una divinità « tramila »); Dussaud, *Pr. H. A.*, pp. 108-109; per Apollo come originario paredro di Artemis, cfr. Przyluski, *G. D.*, p. 159; cfr. p. 154; Autran, *Hom.* III, p. 182 ss.; Taylour, *Mic.*, pp. 68 e 70; Stella, *Civ. mic.*, pp. 231-232; si cfr. inoltre Brelich, *Eroi*, p. 75 s.

[48] Per animali specifici, connessi con la Πότνια (toro, serpente, leone, grifoni, ecc.), cfr. Schachermeyr, *Min. K.*, pp. 154 ss.; per la Πότνια θηρῶν in particolare cfr. op. cit., p. 146 e Persson, *Rel. pr.*, pp. 105 ss.; per la Πότνια ἵππων, vedasi B. C. Dietrich, *M. G. Rel.*, p. 1006.

[49] Howald, *Mythos*, p. 89; cfr. p. 106.

[50] Schwenn, *Geb.*, p. 90.

www.scribd.com/Baruhk

in necessario rapporto con la Πότνια, cosí da divenirne il paredro come figlio, fratello ed amante. E poiché il paredro cretese della dèa aveva forma taurina, Ἥλιος, il Sole, apparve appunto in un'epifania taurina. Cosí si formò la coppia Pasifae-Helios, ove quest'ultimo, originariamente padre di Pasifae, come di Circe (altro aspetto della Πότνια), divenne, per la prepotente autonomia della dèa, suo subordinato paredro [51]. Si è, di recente, approfondito questo rapporto Pasifae-Helios mediante una acuta analisi di rappresentazioni creto-micenee del Sole e della Luna, come quelle del Minotauro (Sole) e Pasifae (Europe, la Luna). Cosí Sole e Luna appartengono al complesso della grande dèa della fertilità col suo paredro che ogni anno moriva [52]. Cosí tutta la natura, nelle sue molteplici manifestazioni, ben distinte (compresa quella dell'acqua, come si vedrà piú innanzi), si unificava in un'unica forza divina.

Conseguenza di questa prevalenza di divinità femminili e del loro predominio fu l'affermarsi, nel mondo minoico, di un diritto matriarcale, senza che, con ciò, si debba pensare a una completa eliminazione dei principii maschili: si tratta solo di un graduale « spostamento del centro di gravità verso la parte femminile » [53]. I vari aspetti presenti di volta in volta nell'unica grande dèa fanno comprendere come la natura fosse concepita come un'unità [54].

---

[51] Pestalozza, *Culto arb.*, p. 507 e nota 2; *Pag.* II pp. 9-132.
[52] Schachermeyr, *Min. K.*, pp. 152-153; cfr. R. F. Willetts, *Mycenaean Zeus in Central Crete*, « AMCIM » II, p. 1034, che pensa all'esistenza a Cnosso di « sacre nozze » fra il dio Sole e la dèa Luna in forma bovina. Ciò corrisponderebbe a un piú antico precedente delle « sacre nozze » fra Zeus e Hera.
[53] Schachermeyr, *Min. K.*, pp. 126 ss.; 128; cfr. p. 153.
[54] Taylour, *Mic.*, pp. 65-66.

www.scribd.com/Baruhk

Unità della natura e pluralità delle sue manifestazioni. Le metamorfosi. — Questa potenza che tutto pervade [55] corrisponde a un concetto capitale della religiosità primitiva, che oggi si suole generalmente definire con un termine in uso nelle regioni del Pacifico: *mana*. È « una forza particolare che può essere trasferita da un oggetto o una persona a un'altra. La vittoria in battaglia non viene attribuita all'uomo, ma al suo *mana;* la rigogliosa vegetazione degli alberi frutttiferi è riconosciuta come opera del *mana;* capi e dèi hanno un loro *mana* particolarmente grande » [56]. Non è, dunque, un concetto da confondersi, in origine almeno, con quello di personalità, perché si tratta piuttosto di « una forza impersonale e quasi meccanica che opera per conto proprio, anche se è stata messa in moto per mezzo di esseri personali » [57]. È pertanto da accettare la precisazione analitica, per la quale il *mana* è « nello stesso tempo un potere, una causa, una forza, una qualità, una sostanza, un ambiente. La parola vale come sostantivo, aggettivo, verbo, designa degli attributi, delle azioni, delle nature, delle cose » [58]. Nelle parole greche δύναμις, μένος, χάρις (*dynamis*, *menos*, *charis*) e altre traspare ancora l'antico significato di questa forza impersonale [59]. Come la piú importante fra queste si deve considerare δαίμων (*daimon*), il cui concetto primario si può far risalire ap-

---

[55] Per il carattere si può dire universale della divinità femminile cretese, vedasi Schachermeyr, *Min. K.*, p. 146.

[56] Nilsson, *Griech. Rel.* I, p. 38.

[57] R. R. Marett, *Mana*, *ERE* VIII, pp. 377-*a* e 379-*b*; cfr. Pfister, *Rel.*, p. 107 ove si distingue fra fede nel *mana* e animismo, che implica la conoscenza della personalità e il dualismo di anima e di corpo.

[58] Cantoni, *Prim.*, p. 96; cfr. pp. 94-96.

[59] Pfister, *Rel.*, pp. 109, 111 e 113; per il carattere impersonale di *mana*, cfr. pp. 108 e 114.

www.scribd.com/Baruhk

punto a quello di *mana* [60], di modo che ci si dispiega una visione unitaria del concetto del divino secondo i mediterranei, i quali vedevano la molteplicità e l'unità presenti contemporaneamente: sotto la pluralità delle manifestazioni dell'esperienza sta l'unica forza impersonale ovunque dominatrice.

Di qui sgorga un'ulteriore conseguenza. La divinità, nel cui essere si riflette la vita di tutto l'universo, entro il quale fluiva una forza sola e sempre identica, doveva ignorare i confini fra i vari regni della natura. Perciò essa prendendo aspetti a volta a volta antropomorfi, teriomorfi o fitomorfi o misti rappresentava al di là delle apparenze l'unità sostanziale della natura, mediante metamorfosi per le quali, pur attraverso le trasformazioni, permaneva immutata l'entità divina [61]. Perciò tutti i miti ellenici che raccontano di metamorfosi divine, per esempio di Zeus in toro, di Demeter in cavalla, di Posidone in stallone [62], di Dafne in alloro [63], di Proteo e di Teti nei molteplici aspetti di tutti i regni della natura [64] — risalgono all'antichissima comunione mediterranea fra il mondo divino, il mondo animale, il mondo vegetale [65]. Perciò anche il ciclo di nascita, morte e risurrezione, proprio del dio mediterraneo, riproducente così

---

[60] Pfister, *Rel.*, pp. 113, 120, 142; Nilsson, *Griech. Rel.*, pp. 205-206.

[61] Pestalozza, *Pag.* I, p. 25; *Culto arb.*, p. 511.

[62] Pestalozza, *Pag.* I, p. 71; Schachermeyr, *Pos.*, pp. 15-19 e *passim*.

[63] Pestalozza, *Culto arb.*, pp. 512-513; *Pag.* II, p. 82 ss.

[64] Pestalozza, *Pag.* I, p. 183.

[65] Pestalozza, *Pag.* I, p. 71; *Culto arb.*, p. 511; Glotz, *Civ. ég.*, pp. 289-290; Picard, *Polyth.* I, p. 85. Quest'idea di metamorfosi, dipendente dall'abitudine di considerare la natura come fluida, è propria di una mentalità primitiva (Cantoni, *Prim.*, pp. 283-285, 293).

www.scribd.com/Baruhk

le trasformazioni della natura tutta, costituisce l'elemento fondamentale del dramma delle metamorfosi alle quali il nume sarà sempre soggetto durante tutto il corso della sua esistenza [66]. Anzi la nascita del dio può talora costituire, a un tempo, una doppia metamorfosi: dalla morte alla rinascita, dall'animale all'uomo. Questo è il caso, p. es., di Afrodite ed Elena, originarie divinità mediterranee della vegetazione, che nacquero, secondo una versione (Hyg. *Fab.* 197), da un uovo caduto dal cielo nel medio Eufrate, cioè « da uno di quei sacri connubi parzialmente o intieramente zoomorfi, di cui abbonda la storia mitica e rituale mediterranea » [67]. Difatti per Elena si ha inoltre la piú precisa versione della sua nascita da un uovo in seguito al connubio tra Zeus, in forma di cigno, e Leda (da *lada*, parola asiatica di origine mediterranea, significante « donna », « signora ») [68]. E forse un'origine analoga conviene credere probabile anche per Dioniso [69]. L'uovo appare súbito come un concetto religioso particolarmente importante [70], giacché costituisce il simbolo piú vivo della metamorfosi e di quell'energetica universale, che abbiamo veduta definirsi come *mana*.

Processo genealogico. — L'idea di metamorfosi implica quella di processo genealogico, la cui manifestazione primaria risale appunto a tale principio. Non unica è la Πότνια, come non unico è il paredro poiché la divinità deve ricostituire il proprio vigore in forme nuove ringiovanite. Cosí la Grande Dèa operò una metamorfosi

---

[66] Rivaud, *Dev.*, pp. 66-68.
[67] Pestalozza, *Pag.* I, pp. 189-190; cfr. p. 71.
[68] Wehrli, *RE Suppl.* V, coll. 571-572; Schachermeyr, *Etr. Fr.*, p. 235; Kerényi, *Hel.*, p. 172; Pestalozza, *Pag.* I, p. 9 ss.
[69] Olivieri, *Civ. gr.*, pp. 28 ss.
[70] Cfr. Rivaud, *Dev.*, pp. 30-31.

www.scribd.com/Baruhk

particolare mediante un processo di sdoppiamento e divenne Britomartis, la « Dolce Vergine », dèa della giovinezza e dell'amore, celeste e ctonica a un tempo, prefigurazione di Persefone, il cui nome del resto è pure preellenico [71]. Analogamente dal dio maschile si è ottenuto un primo sdoppiamento nella figura dello Zeus cretese, dio che nasce e muore. È questo un dio preellenico [72] signore del cielo tempestoso e, quindi, dio della montagna, paredro della terrestre dèa mediterranea. Zeus, dunque, figlio di Kronos, ringiovanimento del padre, presenta la sua medesima natura. Ma dal dio maschile si attuò un ulteriore duplice sdoppiamento di grande portata storica, perché diede origine a due divinità maschili, delle quali l'una rappresenta l'anticipazione dell'Apollo ellenico, l'altra quella di Dioníso. Difatti l'Apollo ellenico lascia ancora trasparire molti elementi del giovane Signore delle fiere (θηρῶν) cretese e microasiatico [73], soprattutto per quanto riguarda la musica, gli oracoli e le purificazioni [74], motivo quest'ultimo che sarà di grande importanza per il futuro sviluppo del pensiero ellenico [75]. Dioníso pure va considerato come un dio giovane, il cui nome lascia trasparire l'origine preellenica: aveva per simbolo il toro [76], e fu un dio molto piú vicino di Apollo alla terra, e quindi al mistero

---

[71] Per Britomartis, cfr. Glotz, *Civ. ég.*, pp. 289-290; Picard, *Polyth.* I, p. 85; per Persefone, cfr. Fr. Altheim, *Terra Mater*, Giessen 1931, p. 107 e Pfister, *Rel.*, p. 205. Cfr. Schachermeyr, *Min. K.*, pp. 127; 141.

[72] Pestalozza, *Pag.* I, pp. 195-200; Autran, *Hom.* III, p. 74.

[73] Per l'origine microasiatica e, precisamente, ittito-babilonese, di Apollo, cfr. Nilsson, *Griech. Rel.*, I pp. 527 e 530.

[74] Per il carattere asiatico di oracoli e purificazioni, cfr. Nilsson, *Griech. Rel.* I, pp. 515-516 e 529.

[75] Zeller-Mondolfo II, pp. 646-647.

[76] Cfr. Dussaud, *Civ. pr.*, p. 392.

www.scribd.com/Baruhk

dell'eterno ritorno nel ciclo di vita e di morte [77]. È probabile che il culto di Dioníso abbia avuto la sua culla proprio a Creta, anche se la figura del dio trovasi diffusa ovunque nell'Egeide [78]. Queste due divinità approfonditesi nell'età storica seguente, esercitarono un particolare influsso sulla civiltà ellenica: uniti, data la loro identica origine, furono anche in rapporto di antitesi, poiché Apollo ebbe nella sua natura piú luminosità e una tendenza all'armoniosa ragione, mentre Dioníso doveva diventare il rivelatore del mistero nascosto nell'eterna natura e, in virtú di questo suo aspetto ctonico, era predestinato a venir connesso con la religiosità misterica [79]. Tanto Apollo, quanto Dioníso, appaiono come paredri della Grande Dea, e quali divinità che nascono e che muoiono conforme alla caratteristica propria degli dèi

---

[77] Picard, *Polyth.* I, pp. 94-97; Schuhl, *Pens. gr.*, pp. 224-225, 229; Otto, *Dionysos*, p. 96.

[78] Untersteiner, *Origini*, pp. 69 ss. e *Le origini di Dioniso.* « Mondo classico » VI (1936), ff. 4-5. Per l'origine cretese di Dioniso è, ora, per esempio, anche Privitera, *Dion. Pos.*, pp. 182-183; 236. Comunque, il nome di questo dio è noto, come è, di conseguenza, noto il suo culto, già in età micenea. Il nome appare infatti nelle tavolette in lineare B nella forma *Di-wo-nu-so-jo.* Ed essendo, nelle medesime tavolette, connesso col vino, ne segue che già in età micenea era il nume liberatore degli affanni (Stella, *Civ. mic.*, pp. 247-248): per quest'aspetto di Dioniso, cfr. Clara Gallini, *Il Dio che scioglie*, « Annali della Facoltà di Lettere-Filosofia e di Magistero Univ. di Cagliari » 28 (1960). G.A. Privitera è, recentemente, ritornato su *Dioniso nell'età micenea*, « AMCIM » II, pp. 1027-1031, ove si dimostra come Dioniso sia stato un dio accetto alle classi superiori. Le tavolette micenee hanno fatto giustizia della tradizione di un'origine del dio dalla Tracia in epoca storica (VIII secolo). Le tavolette micenee ci permettono di risalire almeno al 1200 av. Cr. La tradizione dell'origine tracia si può spiegare come una reviviscenza del culto dionisiaco, che può ben aver avuto impulso proprio dalla Tracia: cosí acutamente Lesky, *Lin. B*, p. 10. Cfr., ancora, Untersteiner, *Origini*, p. 92 nota 3, anche per una possibile etimologia del nome, che ne confermerebbe un'origine egea.

[79] Cosí chiarisce il problema il Picard, *Polyth.* I, pp. 94-97. Cfr. Kern, *M.*, 1290 ss. = *Die Dionysosweihen.*

www.scribd.com/Baruhk

preellenici, tanto femminili quanto maschili. Il dio cretese quindi appare anche come bimbo divino [80], di modo che la divina sua madre è κουροτρόφος, nutrice d'infanti [81].

Questo aspetto del divino per il quale di fronte al bimbo-dio si profilano le figure di una madre e di un padre, ambedue dèi, ha determinato il valore sacro del numero tre. Esso infatti dipende dall'interesse che la religione ha sempre rivelato per il mistero della generazione [82]: perciò è naturale che molte testimonianze provino il carattere sacro di questo numero per i Cretesi [83]. E pare che lo stesso si possa dire anche del numero quattro, che tanta importanza avrà presso i Pitagorici [84].

Il problema escatologico e la religione delle acque. — Tutto quanto è stato messo in luce prova come il pro-

---

[80] Kerényi, *Göttl. K.*, pp. 57 ss., 78 ss.; cfr. Schachermeyr, *Min. K.*, pp. 127; 141-142; 146-149.

[81] Picard, *Polyth.* I, p. 85; Pestalozza, *Pag.* I, p. 29; cfr. Usener, *Gött.*, p. 124.

[82] Kern, *Rel.* I. p. 53.

[83] Glotz, *Civ. ég.*, pp. 290-291; 293-294. Così Przyluski, *G.D.*, p. 193: « il culto della Grande dèa ha suscitato tutta una fioritura di diadi, triadi, tetradi ». Sulla sacralità del numero tre, in generale, cfr. R. Mehrlein, *Drei*, *RAC* IV, pp. 269-310. Sul numero tre vedasi, ora, G. Delling, *Die drei im griechischen u. im hellenistisch-römischen Bereich*, in Kittel-Friedrich, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1969, pp. 215-228. Vedansi ancora le importanti notazioni di K. Kerényi, *Hermes der Seelenführer*, Zürich 1944, p. 73.

[84] Kerényi, *Pyth.*, pp. 37-38. A p. 40, nota 74, il K. si richiama alla Τετράπολις attica. Questa era chiamata anche Ὑττηνία, ove ύττ, messo in rapporto con l'etrusco *hub* risulta significare appunto quattro (Schachermeyr, *Etr. Fr.*, p. 248). Ὑττηνία è, dunque, parola preellenica, come è provato anche dal suffisso -ήνη, caratteristico della lingua di questa antichissima civiltà (cfr. V. Bertoldi, Κυρήνη, « Mél. Boisacq » 1937, pp. 52-53; Nilsson, *Griech. Rel.*, p. 326; Pestalozza, *Pag.* I, pp. 188-189). Forse questa mistica dei numeri che vediamo abbozzata nel mondo egeo-mediterraneo è di origine mesopotamica: Zeller-Mondolfo II, p. 242 nota 1 e p. 672.

www.scribd.com/Baruhk

blema della morte e della vita si trovi posto in primo piano da questa religiosità mediterranea. Non stupisce, infatti, l'interesse che i Minoici e i Mediterranei in genere concentravano sul problema escatologico, il quale era portato alla sua espressione piú drammatica e del tutto universale nel destino del dio che nasce e che muore, nel quale l'uomo crede di dover identificare la propria sorte [85].

Mentre nel neolitico la concezione prevalente intorno al destino oltremondano si afferma nella primitiva rappresentazione del « cadavere vivente », per cui il defunto continua a conservare la sua vitalità, cioè il suo *mana* [86], rimanendo entro i confini della vita e della morte, durante l'antica età del bronzo incomincia ad affermarsi in Creta una concezione piú profonda imposta dallo sviluppo della religiosità agraria. Questa doveva portare alla credenza che associa alla vita vegetativa il principio della vita dell'individuale e del γένος (*ghenos*, stirpe), fondamento della vita dionisiaca. Radice di questo principio fu la scoperta di un parallelismo fra il sonno delle piante e la morte degli uomini, fra la resurrezione delle anime e il rinnovarsi della vita nella primavera. Il confronto con la vicenda delle piante che ogni anno rinnovano la loro vitalità, aveva suscitato la speranza di una rinascita, confortata da un'argomentazione che ritornerà nel Cristianesimo (Clem. Rom. *Ep. I ad Corinth.* 24-26; Min. Fel. *Oct.* 35, 10). Il morto è pertanto sotto la protezione della grande dèa, il cui idolo si trova di frequente nelle tombe dell'epoca. Questa dèa pertanto univa vita e morte in una grande armonia: per-

[85] Pestalozza, *Pag.* I, p. 161.
[86] Pfister, *Rel.*, p. 144; cfr. Cantoni, *Prim.*, p. 101.

www.scribd.com/Baruhk

ciò l'appartenere a essa costituiva un momento di grande importanza per il destino oltremondano. Era stato compiuto un grande passo verso quell'eguaglianza di tutti i defunti, che i prìncipi dovevano rifiutare. Perciò questi, con le loro tombe fastose, continuarono nella fede del « cadavere vivente », mentre in generale i Minoici con la loro fede spiritualista rinunciarono a ricche offerte in onore del defunto [87]. Ma tanto l'una che l'altra concezione si fondava sempre sull'idea dell'energia universale e imperitura emanante dal *mana*.

La destinazione dei morti probabilmente prendeva forma concreta nella fede di un viaggio dell'anima sempre viva, beatificata e divinizzata quasi, che su di un cocchio [88] o per mezzo di barche [89], si avviava verso una sede oltremondana, situata nel lontano occidente, al di là dei mari e chiamata con parola preellenica Elisio (Ἠλύσιον) [90]. Un'eco di questa concezione appare nell'*Odissea* (IV 558-569), ove, in contrasto con la piú nota fede nell'Ade, Proteo annuncia che Menelao dopo la morte sarà portato all'Elisio, ai confini della terra presso

---

[87] Wiesner, *Grab*, pp. 163 ss. che bene ricostruisce queste credenze escatologiche. Cfr. Nilsson, *Gr. Rel.* I, pp. 50 e 168.

[88] Ciò sembra potersi dedurre dalle due facce laterali del sarcofago di Haghia Triada: cfr. Schuhl, *Pens. gr.*, p. 103.

[89] Che « le concezioni minoiche dell'al di là implicassero un viaggio verso un'isola, è dimostrato dai modelli di navi, che si univano ai defunti. Alcune furono trovate nelle tombe e anche sul sarcofago di Haghia Triada è rappresentato un tale mezzo di trasporto » (Schachermeyr, *Min. K.*, p. 305). Cfr. ancora Picard, *Rel. pr.*, pp. 201-202.

[90] Schuhl, *Pens. gr.*, p. 126 nota 3. Per il carattere pregreco, senza alcun dubbio, è Frisk, *GEW*, p. 633; vedansi ancora Lesky, *Th.*, pp. 70-72, ove si rileva il carattere preellenico dell'Elisio, contrapposto all'aspetto greco di un regno sotterraneo dei morti, e Pagliano, *Rel.*, p. 18. Per l'Elisio vedasi, ma in altro senso, Arrighetti, *Om. Es.*, pp. 47 ss.; tuttavia la sua indagine, certo acuta, non tiene abbastanza conto della storia delle religioni: vedasi invece Schachermeyr citato nella nota precedente.

www.scribd.com/Baruhk

il biondo Radamanto (nome preellenico)[91] ove eterna è la primavera (cfr. Hes. *Opp.* 168-173)[92]. Ed è questa un'idea che si riscontra anche nella religione babilonese[93].

Dalla dottrina escatologica ricaviamo un ulteriore aspetto della religiosità mediterranea. In quanto l'oltretomba si raffigura come situato nella profondità del mare o in mezzo a questo (cfr. *Od.* XI 134-136; Eurip. *Androm.* 848-850), si deve riconoscere l'esistenza di una religione delle acque, necessariamente parallela con quella della terra, poiché l'acqua, per il suo eterno scorrere, fu sempre considerata nel mondo greco come l'elemento femminile da cui sorge ciò che acquista vita[94]: perciò « spicca... nella dèa minoica... accanto ai caratteri già noti di signora del mondo vegetale, di signora dei rettili, di dèa φαρμακίς (signora dei farmachi), quello di dominatrice dei mari, *regina marium*, al pari di Isis πελαγία » (marina): e questo aspetto della dèa come πελαγία risulta abbondantemente documentato[95]. Non stupirà quindi sorprendere accanto alla versione corrente secondo la quale la preellenica Afrodite era nata dal mare, un'altra che faceva venir alla luce questa dèa dalla terra. Ciò prova l'unità originaria fra i due mondi. Il parallelismo dei loro duplici aspetti di vita e di morte ha fatto sí che come dal mare veniva la vita, cosí la morte trovasse in esso la sua mèta finale. Perciò molti miti greci presentano la morte come un salto nel mare.

---

[91] Come tutte le parole che presentano il gruppo *-nth-*: cfr. Schachermeyr, *Etr. Fr.*, pp. 234-235, 238, 246, 254, 284.

[92] Schuhl, *Pens. gr.*, pp. 100-104; cfr. p. 249; per la deificazione del defunto, cfr. Nilsson, *H. a. M.*, p. 80; Peterich, *Theol.*, pp. 317 e 319.

[93] Zeller-Mondolfo I, p. 92; Autran, *Mithra*, pp. 221-222.

[94] Pestalozza, *Pag.* I, pp. 30 e 34.

[95] Pestalozza, *Pag.* I, pp. 163-166.

www.scribd.com/Baruhk

Sebbene gli sviluppi della religione delle acque si possano rintracciare chiaramente nelle sue sopravvivenze ancora evidenti attraverso la *Teogonia* esiodea, tuttavia le sue origini sono remote: difatti l'Oceano, definito da Omero come il generatore degli dèi e di tutti gli esseri in un canto dell'*Iliade* (XIV 201 e 246) ricco di elementi preellenici, rivela un nome di indubbia origine non greca [96].

Origine dei misteri. — La religiosità cretese che sprigionava dalla coscienza umana sentimenti cosí appassionati e che aspirava alla gioia di vivere, mirava a sollevare intense emozioni nell'estasi di un'aspirazione mistica. Infatti proprio nel dominio della religiosità mediterranea si deve riconoscere l'origine remota dei « misteri » [97] atti a profilare sullo sfondo infinito delle speranze umane la convinzione che ognuno potrà ripercorrere il ciclo vita-morte-resurrezione [98] quale le divinità femminile e maschile compiono, imprimendo cosí un senso alla vita universa. Quest'idea di ciclo, assunta all'intensità emotiva di un sacro mistero, si definisce come la necessaria conseguenza della religiosità agraria [99] in unione all'influsso delle osservazioni astronomiche fatte nel-

---

[96] Per la religione delle acque, cfr. Peterich, *Theol.*, pp. 85 ss.; Radermacher, *Jenseits*, pp. 73 ss., 84 ss. Quest'aspetto di Oceano vale come l'eco di un'antica cosmogonia (Lesky, *Hom.*, 730, 7 ss.).

[97] Per il significato del termine « misteri », cfr. Brelich, *Eroi*, p. 120, nota 148. Per le origini mediterranee dei misteri, specialmente eleusini, per i quali vi sono elementi per una dimostrazione ben documentata, cfr. Kern, *Myst.* 1211, 22 ss.; 1212-1225; Persson, *Rel. pr.*, pp. 149 ss.; Kern, *Rel.* I, pp. 53-54, 135 ss., 143; II, p. 185; Schuhl, *Pens. gr.*, pp. 131-132, 214; Picard, *Polyth.* I, pp. 85, 131, 177; II, p. 161; Zeller-Mondolfo I, pp. 145-146; Stella, *Civ. mic.*, pp. 265-266.

[98] Kerényi, *Pyth.*, p. 10.

[99] Zeller-Mondolfo II, p. 71.

www.scribd.com/Baruhk

l'oriente mesopotamico, dove la vicenda ciclica delle cose era chiaramente veduta nel regolare e alterno moto degli astri [100].

Storie sacre e loro formazione nei centri oracolari. — Tutta questa religiosità, che si estrinsecava in forme cosí varie e complesse, non appena si propose di precisare l'attività e le proprietà del divino, era destinata a concretare s t o r i e s a c r e [101], che il sacerdozio doveva mantenere in vita e arricchire di elementi nuovi. Dell'esistenza di tali storie sacre, già in quest'epoca sembra che difficilmente si possa dubitare. Se nomi come Ἀτρεύς, Ὀδυσσεύς, Θησεύς (Atreo, Odisseo, Teseo), ecc., che sono di origine preellenica [102], furono poi accolti dagli Elleni, non deve essersi trattato di un loro trapasso puro e semplice da un popolo all'altro. Vi deve essere stato un rapporto piú profondo. Infatti fu giustamente messo in rilievo che, insieme con i nomi, gli Elleni si devono essere appropriate naturalmente anche alcune

---

[100] Zeller-Mondolfo, I, p. 86; Mondolfo, *Inf.*, pp. 38-39. Per il problema del ciclo nel pensiero greco e per il ciclo come una *forma mentis* degli Ellèni, cfr. A. Lampugnani, *Ciclo*.

[101] Pfister, *Rel.*, p. 29. Si ricordino, in proposito, le pertinenti notazioni di Eliade, *A.d.m.*, pp. 26-27: « la "storia" narrata del mito costituisce una "conoscenza" di ordine esoterico, non soltanto perché essa è segreta e si comunica nel corso di un'iniziazione, ma anche perché questa "conoscenza" è accompagnata da una potenza magico-religiosa ».

[102] I nomi in -εύς sono, in genere, « relitti greci del sostrato egeo », Bertoldi, *Ling.*, p. 181; cfr. Schwyzer, *Gr.*, p. 477.

Su questi nomi in -εύς vedansi ancora J. Humbert, « Revue des études grecques » 71 (1958), p. 459; Pagliaro-Belardi, *Ling. Ind.*, p. 79. Una vasta trattazione dei nomi in -εύς è quella di Ernst Bosshardt, *Die Nomina auf* -ΕΥΣ. *Ein Beitrag zur Wortbildung der griechischen Sprache*, Zürich 1942. Si veda l'indice sotto il nome dei singoli eroi, dei quali si dimostra l'origine non greca, anche indipendentemente dal suffisso -εύς.

www.scribd.com/Baruhk

storie che li riguardavano. L'accoglimento di nomi vuoti senza contenuto sarebbe stato un non senso [103].

I luoghi di cristallizzazione delle *storie sacre*, contenenti il mistero di una particolare figura divina, furono senza dubbio le sedi degli oracoli [104], la cui origine, come si disse, risale all'età preellenica. In questo ambiente gli incontri di varie storie sacre dovevano compiersi per via del tutto naturale. Non è ancora il caso di parlare di miti. Converrà addurre qualche esempio. Arianna ('Αριάδνη), « la molto santa » [105], un aspetto della grande dèa cretese, fu rapita da Teseo e poi fu uccisa o si uccise nell'isola Dia. Forse, in origine, al posto di Teseo stava Dioníso, l'amante suo, tant'è vero che, secondo una versione di questa sacra storia, divenne la sposa di Dioníso. Orbene, la storia di questo ratto, parallelo a quello di Persefone, rappresenta la vicenda sacra della dèa che personificava il mistero della vegetazione di cui si piange la morte per tosto celebrare la resurrezione. — Elena del pari si presentava in origine come un aspetto della dèa della vegetazione e perciò la sua storia sacra comprendeva l'episodio cen-

---

[103] H. Krahe, *Die Vorgeschichte des Griechentums nach dem Zeugnis der Sprache*, « Die Antike » 13 (1939), 3 p. 180.

[104] Autran, *Hom.* I, pp. 98-99; II, p. 82.

[105] Cfr. Schwyzer, I, p. 215. Ora noi possiamo documentare mediante una tavoletta in Lineare B trovata a Cnosso (il testo in Doria, *St. Mic.*, n° 120, pp. 192-193) l'esistenza di una Πότνια Λαβυρίνθοιο (= *Da-pu-ri-to-jo po-ti-ni-ja*), che Kerényi, *Die Herkunft der Dionysosreligion*, Köln-Opladen 1956, pp. 13 ss. e *Fr. Dion.*, p. 17, identificò con Arianna. Sul problema di questa « Potnia del Labirinto », equivalente ad Arianna, vedasi lo studio, esauriente ed acuto, di Clara Gallini, *Potinya Dapuritojo*, « Acme » 12 (1959), pp. 149-176; cfr. specialmente p. 164. Cfr. ancora Privitera, *Dion. Pos.*, pp. 182-183; 206-208. La Stella, *Civ. mic.*, pp. 228-229, identifica questa « Potnia del Labirinto » con Atena, dèa protettrice dèlla reggia di Cnosso, come, poi, sarà la patrona dei principi micenei.

www.scribd.com/Baruhk

trale del ratto rituale [106]. — Laio, in antico divinità ctonica, era il paredro di Iocaste, il cui nome corrisponde a uno di quelli della Grande dèa mediterranea, al cui imperioso capriccio Laio doveva sottostare. Edipo, del pari dio della fertilità, figlio di Iocaste, deve uccidere il vecchio dio dell'anno Laio, per affermarsi a sua volta come il ringiovanito dio dell'anno e diventare il paredro della madre [107]. — Si deve ancora postulare una storia sacra, narrante di una teomachia fra dèe, dal canto XXI dell'*Iliade* di Omero (v. 478 ss.), che attinge a una tradizione risalente ai tempi matriarcali preellenici [108].

Queste storie sacre, brevemente rievocate nel loro aspetto primordiale, ben differente da quello che sarà fissato nel mito greco, ci dimostrano come il loro contenuto era determinato dal rito religioso, senza alcun intervento originale della fantasia creatrice. In ogni modo è importante notare l'esistenza di queste storie sacre che contenevano la possibilità di ulteriori sviluppi, ove si fossero verificate nuove condizioni storiche; e altret-

---

[106] Schuhl, *Pens. gr.*, p. 130; Nilsson, *Mythol.*, p. 74; Pisani, *Unità*, p. 210 nota 1; Pestalozza, *Pag.* I, pp. 88-89; 127 ss.; 139 ss.; Autran, *Hom.* II, pp. 214-215; 305-306; Persson, *Rel. Pr.*, p. 136; Nilsson, *Min. Myc.*, p. 531. Ma, oggi, la testimonianza piú importante di un culto di Elena, come dèa, ci viene da una tavoletta in lineare B (= miceneo) trovata a Pilo, ove appare il termine *we-da-ne-u*, che, secondo una brillante dimostrazione di M. Doria (*El.*, pp. 165 ss.), significa « sacerdote » di una divinità **we-da-na* (pp. 166-167) corrispondente a Elena (il testo in Doria, *St. mic.*, pp. 134-135). Per l'aspetto fonetico (digamma iniziale; assimilazione a distanza ε-α > ε-ε, e alternanza λ-δ) è da vedere il saggio di Doria (p. 173 ss.), il quale dimostra inoltre che la forma Ἑλένη è, quasi certamente, piú antica di quella micenea (op. cit., p. 188).

[107] Untersteiner, *Origini*, pp. 150-169. Per Edipo come dio, cfr. Aly, *Mythos*, p. 1389.

[108] Cfr. C. Cessi, in nota al v. 483, nel suo commento a Omero. *Il libro XXI dell'Iliade*, Torino 1934, p. 119.

www.scribd.com/Baruhk

tanto importante è la constatazione dell'efficacia che dovettero avere i centri religiosi per poter conservare, divulgare e perfezionare tali « storie sacre » della religiosità mediterranea.

I problemi spirituali posti dalla civiltà mediterranea. — La spiritualità, che si disegna sullo sfondo della speculazione religiosa mediterranea, si manifesta come un tutto organico, ancorché con netta l'impronta della mentalità primitiva in ogni sua manifestazione. È interessante osservare gli elementi che concorrono a costituire questo sistema religioso, e rappresentarli in forma concettuale.

Non si deve cercare nel mondo mediterraneo una profonda manifestazione di pensiero giacché si tratta sempre di una mentalità istintiva per quanto potenzialmente complessa. Solo atteggiamenti di pensiero si possono cogliere, che risultano essere germi nei quali l'esperienza futura potrà avvertire problemi significativi.

A ben guardare, il pensiero mediterraneo si presenta dominato da una sola idea: quella dell'unità che avvince il tutto; il mondo ctonico, con quello dei monti strettamente connesso, l'infinita distesa delle acque, la forza fecondatrice del sole irrompono nell'essere con la forza primigenia della vita ancora indistinta. La distinzione dei sessi o non esiste (androgine) o è del tutto secondaria (paredro subordinato alla sua dèa): non importa tanto il mistero della creazione affrontato alle sue radici ultime, quanto il suo inesausto rinnovarsi: lo sguardo si fissa nella forza generatrice e formatrice di ogni cosa. Non si cercano ancora le cause delle cose. Il divenire importa non come problema, ma come realtà concreta. Ogni divenire è sempre forza (*mana*), come lo è l'essere. Anche il divenire, per usare quello che per noi sarebbe

www.scribd.com/Baruhk

un gioco di parole, è essere. Non si distingue ancora l'essere dal divenire, l'unità dalla pluralità. Infatti una è la dèa, molteplici sono le sue manifestazioni: queste, nell'innumere serie dei simboli, dichiarano l'iridescenza dell'essere, che è tuttavia uno; cosí esso permane uno nella mobilità degli stati, corrispondenti a ciascun simbolo, quando trapassano l'uno nell'altro per un processo di metamorfosi, che ha la sua ragione nella solidarietà sostanziale dei vari regni della natura.

Questa unità, indiscriminata nonostante la poliedricità dei suoi aspetti, radicati tuttavia nella sua essenza, porta a una grande idea, quella di ciclo. Se tutto è una unica forza in sé immutabile, il divenire, per risolversi nell'essere, deve manifestarsi come un moto circolare: cosí il corso delle cose ritornando ciclicamente al suo punto di partenza si annulla come moto e si afferma solo come essere. L'idea dell'« eterno ritorno » porta in sé il principio dell'impossibilità della creazione *ex nihilo* e dell'annientamento *in nihilum* [109]: e questo è uno dei concetti basilari del pensiero greco. Il dio mediterraneo nasce, si trasforma durante il periodo della sua vitalità, muore, risorge e cosí di continuo. Nell'idea di ciclo, dunque, il concetto dell'essere mediterraneo si fa teoria, tant'è vero che le dottrine misteriche si fondano proprio su questo motivo. La regolarità con cui si svolge il processo di metamorfosi doveva contenere in potenza il punto di partenza per una concezione delle trasformazioni causali [110] sul fondo di una sostanza che si modifica solo nelle sue apparenze [111]. Ma difficilmente i Mediterra-

---

[109] Rey, *Sc.* II, p. 27.
[110] Rey, op. cit., pp. 26-27.
[111] Rivaud, *Dev.*, p. 70. Per il problema del ciclo, in generale e non solo nel mondo greco, cfr. Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétitions*, Paris 1949.

www.scribd.com/Baruhk

nei avranno avvertito tutto ciò. Il loro pensiero tentò l'astrazione e la precisazione di un concetto, senza riuscirvi in alcun modo. Si è già detto come l'antropomorfismo poteva costituire uno sforzo del pensiero logico, portato alla definizione dei concetti; tuttavia il polisimbolismo rappresentava, nello sforzo di dar una ragione alla esperienza, una confusione fra essere e pensiero, proprio nel momento in cui nel simbolo (come parola divina) si voleva unificare la molteplicità dei fenomeni. Il concetto, mentre si concretava, veniva annullato dall'essere. Pensiero costruttivo era quello dell'oracolo, che sotto l'impeto di forze irrazionali si manifestava, contraddicendo cosí alle esigenze della speculazione logica. Insomma, il pensiero c'era, ma non ancora la mentalità razionalistica: la civiltà mediterranea è nettamente mistica, come è provato dal fatto che dottrine cosí orientate hanno sempre riconosciuto una grande importanza alla efficacia magico-trascendente dei numeri.

Un punto ancora merita, per altro, particolare attenzione, perché rappresenta lo spiraglio dal quale si può scorgere la forza motrice della futura evoluzione del pensiero. Alludo ai rapporti di contrasto fra la dèa e il suo paredro. La dèa, almeno nella religiosità mediterranea, esercita sempre la sua prevalenza vittoriosa. Comunque questo contrasto rappresenta un'incrinatura, se non proprio una lacerazione, entro l'organico nucleo dell'unità delle cose. Il dissidio entro il divino poneva un problema, di certo non ancora avvertito in quel tempo, ma destinato a far sentire, nel futuro, la sua importanza capitale.

Perché il pensiero progredisse, era necessario che un nuovo modo di ragionare si affermasse. Ma ciò richiedeva un potenziamento della consapevolezza di un'auto-

www.scribd.com/Baruhk

nomia dell'individuo singolo, liberato dai legami col tutto. In Creta il problema è avviato alla soluzione. Mentre fino al Minoico antico III (2400-2100) l'organizzazione sociale di Creta si fondava sul regime dei γένη, (cioè sul regime gentilizio) specialmente nella parte orientale dell'isola, poi, a cominciare dal Minoico medio, il γένος (*ghenos*, stirpe) si va suddividendo un po' alla volta in piccole famiglie, cosicché il collettivismo gentilizio venne spezzato: questo movimento in Creta giunge alla sua massima evoluzione nel Minoico recente (1580-1200) [112]. Anche se la solidarietà gentilizia non verrà annientata tanto presto, resta sempre documentato da questo primo spunto di un'evoluzione sociale il fatto di un inizio di moto verso l'individualismo, comune del resto, per quanto in diversa misura, presso tutti i Mediterranei. Lo sforzo per la soluzione di questo problema investirà continuamente il pensiero greco, che ne trarrà alimento incessante e fecondatore.

La civiltà mediterranea è, dunque, l'indefinita potenzialità dei grandi problemi, sommersa in una sensazione dell'unità delle cose.

---

[112] Glotz, *Civ. ég.*, pp. 153-161.

www.scribd.com/Baruhk

II

SPIRITUALITÀ RAZIONALISTICA NELL'ETÀ DEGLI ACHEI: NASCITA DEL MITO E DEL POLITEISMO

I A. *Lineamenti storici* [1]

Il rinnovamento spirituale che l'unilateralità statica dell'età mediterranea implicitamente richiedeva, fu opera del popolo degli Achei che verso il 2000 incominciò ad affacciarsi nella zona del mondo egeo. La Grecia, dopo essere stata Caria durante tutto il periodo detto Elladico antico (3000-2000 a. Cr.), a partire dall'Elladico medio (2000-1580)[2] è teatro di quel processo, per il quale diventerà gradatamente un paese àrio. « Tribú » di lingua piuttosto che di pura stirpe indeuropea, non tanto immigrarono (allora vasti movimenti di masse non sarebbero stati possibili) quanto piuttosto ebbero modo di espandersi dalla regione uralo-caspia in Europa, « introducendovi i "fermenti" di quei linguaggi che poi si svolsero in Europa e vengono classificati come àrii ». Dal traghetto danubiano tribú che avevano appreso il « fermento linguistico » àrio, pene-

---

[1] Per la storia dei Micenei e del loro impero, cfr. per es. anche Taylour, *Mic.*, pp. 178-192; Vernant, *Or. gr.*, pp. 299-300 e 303; Fritz Schachermeyr, *Zum Problem der griechischen Einwanderung*, « AMCIM » I, pp. 297-317.

[2] Per Schachermeyr, op. cit., p. 311, la prima penetrazione degli Achei avrebbe avuto luogo fra il 2100 e il 1800; cfr., dello stesso Schachermeyr, *Pr. K.*, 1492.

www.scribd.com/Baruhk

trarono fino all'Ellade. Furono costoro gli Achei che conquistarono gradualmente il paese non prevalendo con grandi gruppi, ma « a opera di una piccola aristocrazia di guerrieri », il cui fermento linguistico fu accolto dai Mediterranei, perché ne avevano l'interesse, e « lievitò nel greco classico ». Solo col tempo, e insensibilmente, altri gruppi, portanti il medesimo fermento àrio, s'infiltrarono nella penisola ellenica [3].

Naturalmente questa stirpe nuova sotto il profilo linguistico e culturale, molto diversa da quella dei popoli progressivamente dominati, soprattutto per un carattere piú guerriero e per istinti piú selvaggi, non poteva annientare le antiche popolazioni carie dell'Ellade, ma doveva fondersi con esse, cosí da assorbire di necessità e spesso inconsciamente aspetti della loro civiltà [4]. E non solo di questa, quale era nel continente, giacché gli Achei dovettero tosto continuare i rapporti fra Creta e l'Argolide, specialmente attraverso Melo, tanto piú che possiamo ammettere per questo tempo un dominio di Creta sulle coste dell'Ellade [5].

Poiché gli Achei erano abili guerrieri poterono conquistarsi gradatamente una potenza sempre maggiore, mentre la civiltà minoica compenetrava di sé con crescente dominio i nuovi venuti che, sebbene mantenessero i loro costumi e le loro credenze, tuttavia subirono l'influsso dell'arte e della spiritualità cretese [6]. Il

---

[3] Patroni, *Esp.*, specialmente pp. 23, 28, 33, 35, 61. Per questo concetto di lenta espansione mediante una graduale penetrazione di piccoli gruppi, è, ora, anche Schachermeyr, *Zum Problem* cit., p. 297; cfr. anche Severyns, *Gr. or.*, pp. 121-134.

[4] Cfr. Mazzarino, *Pens. st.* I, p. 65: « l'ellenizzazione della penisola ellenica nell'età micenea fino al XII secolo avrà lasciato sopravvivere tradizioni e fors'anche isole linguistiche pregreche ».

[5] Karo, *RE*, *Suppl.* VI, 613-614.

[6] Karo, *RE*, *Suppl.* VI, 614.

www.scribd.com/Baruhk

centro maggiore degli Achei fu Micene [7], che per la sua importanza finí col dare il proprio nome a tutta la civiltà che si andava rielaborando con uno spirito ben diverso da quello dei popoli precedenti.

In un secondo tempo, a partire dal 1400, gli Achei estesero la loro potenza oltre gli angusti limiti della penisola, conquistando le isole, compresa Creta, buona parte delle coste dell'Asia Minore e si spinsero anche verso occidente nella terra dei Messapi e in Sicilia [8].

Ma l'impero marittimo degli Achei non possedeva basi molto salde. Anzitutto essi, minoranza come erano specialmente nelle loro zone periferiche, non riuscirono a far prevalere in queste la propria cultura; in secondo luogo, fra un possesso e l'altro vi era soluzione di continuità e i pericoli di sconfitte crescevano quanto piú tentavano di spingersi verso l'interno [9]. Cosí la loro potenza andava diminuendo progressivamente: l'ultima grande sconfitta fu subíta dagli Achei in Egitto (1227). Sembra che questo evento segni il definitivo arresto di un'attiva politica di guerra svolta finora dagli Achei [10]. L'esaurimento di questa potenza, dovuta anche a una originaria deficienza di questo popolo [11], poteva essere annullato solo da un rinnovarsi della civiltà degli Indeuropei nell'Ellade. Si dimostrerà il senso di questa crisi storica, quando si parlerà dell'invasione dorica.

---

[7] J. Harmatta, *Ahhiyawā Names - Mycenaean Names*, « AMCIM » I, p. 401, giustifica l'eguaglianza fra Achei dei documenti ittiti e Micenei.

[8] Glotz, *Civ. ég.*, pp. 60 ss. e 256; cfr. anche Meyer, *Gesch. A.* II 1, pp. 235 ss.; Schachermeyr, *Min. K.*, pp. 273 ss.; Severyns, *Gr. Or.*, p. 120.

[9] Berve, *Gr. G.* I, p. 40.

[10] De Sanctis, *St. gr.* I, p. 163.

[11] Cfr. De Sanctis, op. cit., p. 164.

www.scribd.com/Baruhk

I B. *I nuovi documenti micenei (Lineare B)*

La nostra conoscenza della civiltà micenea, soprattutto per quello che riguarda le istituzioni civili e — in parte — anche quelle religiose, si è immensamente ampliata dopo che Michael Ventris, un architetto, con la collaborazione del filologo John Chadwick, professore all'Università di Cambridge, riuscí a decifrare le tavolette di argilla con iscrizioni nell'alfabeto della Lineare B [12]. Si tratta di piú che 5000 testi trovati a Cnosso, Pilo, Micene; inoltre scritte, secondo questa grafia, furono scoperte su suppellettili vascolari trovate nei magazzini dei palazzi micenei di Tebe, Orcomeno, Micene, Tirinto. Tutto questo vasto materiale aumenterà.

Per la presente ricerca non interessa ripercorrere la via rintracciata dal Ventris per arrivare alla sua importante e geniale scoperta [13]. Piuttosto converrà accennare alla questione della validità documentaria di questi testi in vista di una migliore conoscenza della religione e dei miti nell'età micenea [14]. Già Ventris e Chadwick, nel loro memorando articolo, avevano rilevato la presenza di nomi a noi già noti dall'epos e dalla religione greca [15].

---

[12] M. Ventris e J. Chadwick, *Evidence for Greek in the Mycenaean Archives*, « The Journal of Hellenic Studies » 73 (1953), pp. 84-103.

[13] Vedasi il citato articolo di Ventris e Chadwick e, inoltre, Chadwick, *Lin. B*; Scherer, *Myk.*, pp. 314 ss.; Taylour, *Mic.*, pp. 29-46; Doria, *St. mic.*, pp. 29-37; vedasi anche C.J. Ruijgh, *Études sur la grammaire et le vocabulaire du grec mycénien*, Amsterdam 1967.

[14] Per la documentazione riguardante la civiltà micenea in generale e non solo nell'ambito delle sole manifestazioni religiose, vedasi Stella, *Civ. Mic.*, che offre su tutto un ottimo panorama critico.

[15] Ventris-Chadwick, op. cit., pp. 94-95; cfr. Pagliaro-Belardi, *Ling. E.*, pp. 78-79.

www.scribd.com/Baruhk

Poiché i documenti appartenevano ad archivi reali, fu subito posto il problema se tutti questi nomi eroici o divini fossero presenti nelle tavolette come nomi, non piú di dèi, ma di uomini comuni dell'epoca, piuttosto che documentare particolari figure sovrumane o divine [16]. Il Brelich ha metodicamente, ma anche molto criticamente, affrontato la questione per concludere che, per i Micenei, si può solo ammettere un politeismo, mentre, per il resto, si può solo affermare un pregiudizio di affinità fra gli dèi micenei e quelli della Grecia classica [17]. Tuttavia questo mi sembra solo un prudente scetticismo che non mi appare giustificato, come preciserò piú innanzi, trattando dei Micenei creatori della mitologia [18].

II. *Micenei e Mediterranei. Originalità e conquiste spirituali dei Micenei: nascita della mitologia*

Sincretismo religioso per assimilazione. — Il profondo contrasto fra i duri e crudeli uomini del nord e i deboli e femminei [19] Cari elladici, diede origine,

[16] Lesky, *Myth.*, pp. 29-30. Cfr., per altro, anche *Hom.*, 729, 39 ss.

[17] A. Brelich, *Religione micenea: osservazioni metodologiche*, « AMCIM » II, pp. 924-925.

[18] Vedasi, fin d'ora, Sacconi, *M. M.*, sul quale saggio si ritornerà a proposito dell'origine della mitologia. Avverto subito che questo scetticismo o, in altri casi, una mancanza di costruttive conclusioni, sono dovuti al fatto che gli storici delle religioni o i filologi non si curano di interrogare anche testi classici che, per il conservatorismo proprio dei fenomeni religiosi, possono averci trasmesso notizie risalenti a una remota antichità da confrontare con testi antichi per meglio comprenderli.

[19] Si ricordi che uno dei nomi assegnati ai Preelleni era quello di Πελασγοί < Πελασγλοί « i pallidi presso gli splendenti », poiché si sa che αἴγλα < ασγλα. Questa etimologia proposta da Wilamowitz, *Glaube*, I, p. 64, mi pare superiore a ogni altra.

www.scribd.com/Baruhk

in séguito alla reciproca fusione delle due stirpi, a una feconda cultura che subí un incremento piú rapido, non appena vi s'inserí la spiritualità dei Carii minoici. Gli urti reciproci non portarono all'elisione di una delle due forze, le quali, piuttosto, continuarono per lungo tempo a interferire nelle reciproche creazioni, dando inizio a un movimento vitale che non cesserà nemmeno nell'età classica [20]. « Sembra — dice Pagliaro — che le grandi civiltà si producano solo nell'incontro di mondi e di stirpi diverse. Nel quadro della grecità confluiscono e si fondono due grandi filoni: quello egeo e mediterraneo, e quello indoeuropeo. L'uno e l'altro, nella loro rispettiva portata, si dichiarano come in un documento di basilare importanza, nella strutturazione e nel carattere della lingua. L'influenza del sostrato e dell'ambiente egeo e mediterraneo si manifesta soprattutto nelle acquisizioni lessicali ». Quindi « quella parte del lessico greco che non si può spiegare nel quadro della eredità arioeuropea e che non si dichiara come prestito da altre lingue » è legittimo supporre che « si debba ricondurre al sostrato pregreco ». Quindi si deve riconoscere « il carattere sincretistico della civiltà greca, che dal mondo egeo ha tratto alcuni dei caratteri piú tipici e individuali della sua fisionomia » [21]. Gli Achei, sebbene conquistati spiritualmente dai Mediterranei, furono in grado di gettare le basi di una civiltà originale che piú o meno consciamente teneva conto dei valori dei popoli precedenti, privati della loro autonomia politica [22].

Gli Achei furono debitori ai preelleni anche di

---

[20] Berve, *Gr. G.* I, pp. 30-31.
[21] Pagliaro-Belardi, *Ling. E.*, pp. 81-83.
[22] Cessi, *Lett.*, pp. 228 e 230; Schuchhardt, *Alt.*, p. 250.

www.scribd.com/Baruhk

molti motivi della loro religione. È un fatto singolare la grande quantità di greche divinità che presentano nomi non greci, sebbene la loro figura, nella definizione storica, risulti cosí elaborata che a stento s'intravedono gli elementi mediterranei. Questo è il primo grande esempio di s i n c r e t i s m o religioso nell'Egeide [23], il quale si manifestò come « assimilazione » di divinità straniere nella spiritualità degli Achei (Micenei). Questo sincretismo presenta dunque caratteristiche diverse da quello piú noto dell'età ellenistico-romana [24].

Quale religione gli Achei avessero portato con sé dal nord, non si può dire con precisione. Di certo essi devono aver posseduto una somma divinità anche se il suo nome non era, come si credette a lungo, quello di Zeus. Si è già accennato al fatto che gli studi piú recenti hanno dimostrato l'origine anellenica di Zeus, sia sotto il rispetto linguistico, sia per la sua originaria natura di dio che, dimorante sulle montagne, domina le tempeste e dalle oscure nubi scaglia il fulmine [25]. Ma con questa divinità preellenica l'ignoto dio supremo degli Achei dovette presto fondersi, assimilando cosí i varii aspetti delle divinità maschili dei Carii elladici,

---

[23] Wilamowitz, *Glaube*, I, p. 50; Berve, *Gr. G.* I, pp. 37-38; Picard, *Polyth.* II, pp. 18-19; Severyns, *Gr. Or.*, pp. 106-110; 170; e Taylour, *Mic.*, pp. 64 ss.

[24] Nilsson, *Griech. Rel.* I, pp. 684 e 689; Patroni, « Athenaeum » 20 (1942), p. 132. Comunque, anche non accettando la proposta di Pestalozza, circa un'etimologia anellenica di Ζεύς, si deve, tuttavia, ricordare la figura di Ζεὺς Ταργυηνός (in etrusco: *Tarku*), che è di origine microasiatica (Schachermeyr, *Etr. Fr.*, p. 208 e, ivi, nota 6; cfr. pp. 282-283), conforme al fatto che gli Etruschi portarono in Italia elementi di religione egea (op. cit., pp. 292-294, cfr. Bertoldi, *Ling.*, p. 156). Quest'assimilazione di Ζεύς con *Tarku* prova che Ζεύς era sentito come un dio di origine remotissima.

[25] Pestalozza, *Pag.* I, pp. 195-200; Patroni, op. cit., p. 130; Autran, *Hom.* I, pp. 145-146; per Zeus, signore delle tempeste, cfr. Wilamowitz, *Glaube*, I, pp. 138 e 225; Peterich, *Theol.*, p. 307.

www.scribd.com/Baruhk

minoici e, anche, asiani. Col prevalere del nuovo dio, formatosi dallo Zeus cosí acheizzato per mezzo di questo vasto processo sincretistico, il padre suo prescelto e fissatosi nella figura di Kronos passò in una posizione subordinata, anzi di vinto, conservante perciò tenacemente il suo aspetto originario mediterraneo. Rimase al nuovo Zeus intimo il rapporto con la grande dèa femminile di cui, nella figura di Hera, continuò sempre a essere lo sposo, mediante un'unione consacrata dal grande mistero religioso dello ἱερὸς γάμος (sacre nozze)[26] di origine mediterranea[27]. Cosí, in questa concentrazione di elementi nella persona di un unico dio, si andava preparando quella sua potenza e complessità spirituale che la Grecia classica ci ha fatto conoscere.

Il culto degli eroi. — Caratteristico, invece, della forma mentale degli Achei appare un altro fenomeno: il culto degli eroi.

L'atteggiamento di fronte al problema dell'oltretomba appare radicalmente trasformato, perché la fede in esso si va materializzando, in confronto della concezione spiritualistica dei mediterranei. Infatti questi, anche dopo essere stati permeati dalla mentalità achea, usano tutti, ricchi e poveri, il seppellimento nei *pithoi*, che garantivano la mediterranea sopravvivenza dopo la morte, in quanto si presentava chiara l'analogia di ciò

---

[26] Kern, *Rel.* I, pp. 180-181; 56-57; cfr. ancora, per le « sacre nozze » di Zeus con Demeter eleusinia, Nilsson, *Gr. Rel.* I, pp. 111-112; J. Schmid, *Heilige Brautschaft*, *RAC* II, 537; Schachermeyr, *Min. K.*, pp. 142, 153, 308, 310; Taylour, *Mic.*, p. 65; Günther Freymuth, *Zum Hieros Gamos in den antiken Mysterien*, in « Museum Helveticum » 21 (1964), pp. 86-95; R. F. Willetts, *Mycenaean Zeus in Central Crete*, « AMCIM » II, p. 1034; per questo avvicinarsi di Zeus alle potenze della Terra, cfr. De Sanctis, *St. gr.* I, pp. 107-109.

[27] Pestalozza, *Pag.* I, pp. 31-32; 34 ss.; 37; 39 ss.; 45; *Culto arb.*, p. 519.

www.scribd.com/Baruhk

che avveniva del grano, deposto nel *pithos* sotto la protezione della Grande dèa [28]. Nella civiltà micenea, al contrario, l'individuo, nella sua forza creatrice maschile, si afferma con una piú compiuta coscienza di sé. Il senso della maternità (si ricordi l'aspetto κουροτρόφος — nutrice del « divino » figlio — della Grande dèa), cosí sovrano nella religiosità dei preellèni, scompare. Le dèe madri cretesi sono sostituite dalle dèe vergini degli Ellèni [29]; Atena prorompe dal capo di Zeus, non abbisognando cosí di una madre per nascere. La posizione sociale che la donna godeva presso i mediterranei, è destinata a scomparire sempre piú; perciò alcuni aspetti della Grande dèa mediterranea si trasformano in figure di donne colpevoli (Fedra, Elena) [30].

Tutto questo rivolgimento spirituale doveva influire sull'idea che del destino dopo la morte si facevano specialmente i príncipi. Il morto è, dunque, personalità che conserva i diritti posseduti in vita: la sua vitalità viene assicurata dalla maschera posta sul volto per annullare in qualche modo la putrefazione, non piú visibile (« tombe a fossa » di Micene): cosí lo splendore e il fasto della vita terrena rendono possibile la felicità dopo la morte. Ma in un periodo successivo, la dinastia delle « tombe a cupola » erige al morto una tomba per segnare

---

[28] Schuhl, *Pens. gr.*, pp. 114 ss.; Picard, *Polyth.* I, pp. 160 ss.; Wiesner, *Grab*, p. 182.

[29] Cfr. Peterich, *Theol.*, p. 272.

[30] Picard, *Polyth.*, pp. 32-37; Schuhl, *Pens. gr.*, p. 112; per la posizione subordinata della donna in età micenea, cfr. Patroni, *Dir.* II, pp. 5-6 e 12. Per il carattere patriarcale della religione e della famiglia micenea, cfr. Stella, *Civ. mic.*, pp. 249 e 268. Del resto, anche in Roma l'arrivo degli indeuropei determinò l'affermarsi del momento patriarcale, pur sopravvivendo manifestazioni del culto dedicato alla Grande Madre (Przyluski, *Ursprung und Entwicklung des Kultus der Mutter Göttin*, « Eranos Jbch. », *G. M.*, p. 24).

www.scribd.com/Baruhk

piú netta la separazione fra i defunti e i viventi. Una nuova idea si fa strada: rimane propria per i signori la rappresentazione di una vita fastosa, analoga a quella dei predecessori, ai quali appartengono le « tombe a fossa », ma la novità consiste nella trasformazione del morto in un *eroe*. Il potere del principe, dopo la morte, veniva pertanto trasferito in un dominio, nel quale cresceva la venerazione tributata a lui e sempre piú doveva crescere. Ciò naturalmente non riguardava l'uomo del popolo [31] che rimaneva sempre piú o meno mediterraneo e, perciò, doveva credere, nella sua umiltà, alla visione di un'uguaglianza di tutti dopo la morte [32]. Cosí in età micenea [33] furono gettate le basi per il *culto degli eroi* che ebbe pertanto una delle sue origini dalla fede in un'esistenza continua di un uomo potente dopo la morte [34], tant'è vero che ἥρως originariamente e ancora in Omero, valeva « principe », o « nobile ». I nuovi documenti micenei, ora, ci garantiscono l'esistenza di un culto eroico presso gli Achei. In due documenti troviamo la forma τρισήρως [35], che « presuppone l'esistenza del vocabolo semplice ἥρως e quindi del concetto

---

[31] Wilamowitz, *Glaube* II, p. 8; Schuhl, *Pens. gr.*, p. 122; Nilsson, *Griech. Rel.*, p. 172.

[32] Berve, *Gr. G.* II, p. 34; Nilsson, *H. a. M.*, p. 80; Wiesner, *Grab.*, p. 207.

[33] Per i limiti, entro i quali si deve intendere quest'origine micenea, cfr. Gernet, *Rel.*, p. 256; De Sanctis, *St. gr.* I, p. 285; cfr. Peterich, *Theol.*, pp. 60-66.

[34] Con ciò si vuol dire che il culto dei morti costituisce l'origine principale del culto eroico, ma essa non deve essere considerata come l'unica: cfr. Pfister, *Rel.*, p. 155 e Usener, *Gött.*, pp. 254-255.

[35] Doria n°. 40, p. 136: *ti-ri-sc-ro-e* = τρισηρώει (dativo); n°. 77, p. 166 (verso r. 5): « Grande eroe » traduce Doria, che, a p. 239, spiega questo rafforzativo di ἥρως, come « denominazione di un grande eroe divinizzato », seguendo cosí l'esegèsi della Sacconi (cfr. nota seguente); di Doria, le note critiche di p. 136.

www.scribd.com/Baruhk

di eroe ». Il prefisso numerale ha qui « funzione intensiva e rafforzativa, epperò indica un personaggio eroico di grande importanza ... Qui ci troviamo di fronte ad un'antichissima attestazione del culto eroico ... I Greci micenei, dunque, conoscevano la parola "eroe" ... e con ogni probabilità il concetto che ad essa corrisponde in Omero. E si potrebbe anche affacciare l'ipotesi che τριστήρως fosse ... l'appellativo degli eroi già divenuti oggetti di culto, ed ἥρως, come ci testimonia Omero, degli eroi protagonisti viventi di gesta gloriose nei narrari dei poeti »[36]. Certo, questo culto implica che fin da quest'epoca era chiara la nozione di eroe, della quale si offrono almeno delle premesse, soprattutto se si pretende che esso sia l'espressione di un'evidente consapevolezza dell'individualità del singolo. Se guardiamo le maschere d'oro delle « tombe a fossa », ciascuna delle quali rivela tratti singolarmente originali e realistici, la prima impressione è quella di un'anima che vi palpiti ancora dopo millenni. Ma non è lecito dedurre che a questo innegabile individualismo scoperto o intuíto dalla arte plastica abbia corrisposto una drammatica consapevolezza del mistero passionale e dialettico che l'anima dell'uomo possiede come suo elemento essenziale. Solo pochi possono mostrare il loro inconfondibile volto: ciò

---

[36] Sacconi, *M. M.*, pp. 171-174 *passim*. Vedasi a p. 172, nota 39, molti esempi di parole composte con un τριστ- rafforzativo. La Stella, *Civ. mic.*, p. 248 e, ivi, nota 75, connette τριστήρως con Dioniso. Forse la Stella pensa al famoso *Canto delle donne Elee* (Plut. *Quaest. gr.* 299 B = Diehl II^2, fasc. 6, p. 44) dove ἥρω Διόννσε è ancora inteso, per es. da Brelich, *Eroi*, p. 362, come « Dio eroe, Dioniso ». Ma io ho dimostrato che qui ἥρω è genitivo e va unito con ἐς ναόν cioè si invita Dioniso a venire nel tempio dell'eroe (cfr. Untersteiner, *Origini*, pp. 72; 75 nota 32; si veda ora anche Carlo Del Grande, ΤΡΑΓΩΙΔΙΑ, Napoli 1962^2, p. 22, dove si accetta la mia interpretazione di ἥρω come genitivo).

www.scribd.com/Baruhk

significa che l'originalità individuale viene sentita come qualche cosa di difficile e, in ogni caso, raramente raggiungibile. Ma questo fenomeno spirituale porta a una duplice conseguenza: una immediata, l'altra destinata a compiersi nell'ora in cui l'uomo ellenico con i lirici e con i filosofi incomincerà a cercare consapevolmente se stesso.

Per ora conviene fissare il risultato primo che fu di importanza immensa. Il morto che in un primo tempo è un ἥρως, un « principe » insignito ancora del suo potere terreno, man mano che la sua figura, nel succedersi delle generazioni, si profila sullo sfondo di un passato lontano, perde i suoi tratti troppo umani, per rilevare solo quelli straordinari della sua superiorità. Questo fenomeno d'idealizzazione s'impadronisce anche della massa del popolo che vi collabora, soprattutto inserendo la forza vitale della propria religiosità, determinata, nonostante l'influsso acheo nell'Ellade, dal principio naturistico della fertilità, conforme all'essenza incarnata dalla Grande dèa. Il sangue del defunto, concepito come « cadavere vivente », era considerato veicolo del *mana*, cioè di quella forza vitale che tanta parte aveva nella religiosità mediterranea [37]. Ma poiché il potere energetico della vita era unico, il *mana* degli antenati si confondeva col *mana* universale, che valeva come la forza fecondatrice di tutta la natura [38]. Cosí l'acheo culto degli eroi s'inseriva nello spirito della religiosità mediterranea: le storie degli eroi interferivano e si con-

---

[37] La parola ἥρως si connette con l'indiano antico *asura*, che vale come « dotato di virtú magica », il « detentore di potenza », cioè riempito di *mana*. Quindi i re possono venir definiti θεοφιλεῖς, cioè che hanno ottenuto da dio questa potenza e, perciò, sono a essi cari (cfr. Pfister, *Rel.*, p. 113).

[38] Autran, *Hom.* II, pp. 69-70, 72.

www.scribd.com/Baruhk

fondevano con le storie degli dèi, che si arricchivano di tratti piú concreti, di momenti piú drammatici, di situazioni piú colorite. Il dio fantasticato dalla fede e l'eroe creato dalla storia sono un'unità, nella quale difficilmente ormai si possono rintracciare ben distinti gli elementi primitivi.

I Micenei creatori della mitologia. — Intorno alle tombe dei singoli eroi, una volta che la loro figura erasi ingigantita, lo spirito creatore dei Micenei aveva elaborato, come intorno a un centro di gravità, leggende varie e complesse [39]. Si è potuto dire che i Micenei, poiché sostituirono alla divinizzazione del defunto, propria dei Mediterranei, la sua eroizzazione, furono gli autori di innumeri leggende e miti. Quest'opera fu facilitata anche dal rapporto frequente fra tomba di un eroe e luogo sacro o santuario. Entro questo ambiente durante l'età premicenea, in tutta l'Egeide, si erano conservate storie sacre e anche nell'epoca micenea continua questa pia cura da parte dei sacerdoti; ma, inoltre, questi medesimi sacerdoti vanno elaborando tutto un patrimonio di leggende eroiche, in cui l'ellenico e il preellenico fusi l'uno nell'altro in modo inestricabile, preparano una materia feconda alla poesia e al pensiero delle età seguenti. Per il momento tutti questi elementi, traboccanti di mistero e luminosi per lo splendore delle vicende, tendevano certamente a concretarsi in gravi inni religiosi [40].

Che l'origine dei miti, germinati intorno a questa particolare fonte di sacralità, vada riconosciuta all'età micenea, non c'è dubbio. La prova, fino alla scoperta

---

[39] Schuhl, *Pens. gr.*, p. 124.
[40] Autran, *Hom.* I, pp. 45-46, 63, 98-99; II, p. 82.

www.scribd.com/Baruhk

delle tavolette nella Lineare B, era fondata unicamente sulla geniale constatazione che « i grandi cicli di miti ellenici appartengono ai centri piú importanti della cultura micenea e, fatto piú significativo ancora, il loro numero e la loro fama si trovano in diretta corrispondenza con l'importanza delle città nell'epoca micenea. Il luogo piú celebre fra quelli dell'età micenea è Micene, ed è altresí la città piú famosa per la mitologia. Poi vengono Tebe, Tirinto e, a qualche distanza, l'Attica, la Laconia, Pilo, Orcomeno, ecc. ». E, inversamente, si è potuto constatare che i luoghi, ove risultano scarse le scoperte archeologiche per l'età micenea, corrispondono con uno scarso numero di miti relativi e, per di piú, insignificanti [41]. I documenti micenei hanno confermato la felice e intelligente intuizione del Nilsson: vi si trovano nomi di Dèi come Hera, Posidone, Atena, Artemis quale Πότνια θηρῶν, Zeus, Paiëon (Paiuwon) identificato, poi, con Apollo, Dioniso, Enyalios; vi sono, poi, numerosi nomi (piú di una cinquantina) che appartengono alle leggende greche, come Achille, Aiace, Anfiarao, Castore, Creteo, Efialte, Ettore, Oreste, Pandaro, Piritoo, Teseo, Tieste ecc. [42]. Si può, quindi, concludere, con la Sacconi, che ha affrontato a fondo il problema, che la decifrazione delle tavolette attesta la sicura presenza di nomi di divinità e dimostra documentariamente la indivisibile presenza del mito: eroi, dèi, o se si vuole semidèi, sono figurazioni della fantasia popolare o poetica che si richiamano gli uni agli altri [43].

---

[41] Nilsson, *Rel.*, p. 42; *Mythol.*, pp. 27-28; *Griech. Rel.* I, pp. 24-25; cfr. Schuhl, *Pens. gr.*, p. 134, nota 1; Picard, *Polyth.* I, p. 144; Peterich, *Theol.*, pp. 68 ss.

[42] Cfr. Severyns, *Gr. Or.*, pp. 163 ss., 167; Stella, *Civ. mic.*, pp. 227 ss.

[43] Sacconi, *M. M.*, p. 186.

www.scribd.com/Baruhk

È curioso, almeno in apparenza, il fatto che i Micenei, creatori di miti, non abbiano trovato artisti che ne rappresentassero qualche episodio per mezzo delle arti plastiche. Ma, a prescindere dalla circostanza che l'arte micenea, decisamente influenzata da quella minoica, non trovava in questa alcun modello che suggerisse l'uso di rappresentazioni mitiche, sta anche il fatto che i poeti, in genere, traducono in forma d'arte i loro argomenti molto prima che gli artisti trasportino nelle loro opere plastiche episodi ormai divulgati dai canti delle Muse [44]: difatti i canti omerici sono notevolmente piú antichi dei piú antichi vasi da noi conosciuti che riproducano scene mitologiche [45].

La creazione della mitologia, elaborata dalla civiltà micenea [46], rimarrà definitiva, perché almeno la struttura sostanziale dei miti non si modificherà. Infatti fu giustamente osservato che i poeti greci postomerici, piú che mettere in giuoco la loro fantasia creatrice, riducono i miti a sistema, trascegliendo episodi e organizzandoli, cosicché l'influenza della loro attività mitopoietica non poté essere molto grande [47]. Invece, la poesia postomerica doveva sentire nel mito attraverso le varie età voci sempre nuove [48], che sussurravano all'intelletto appassionato degli Ellèni problemi che, pur sgorgati dal fermento primigenio del mito, sempre rispondevano alle piú drammatiche angosce della vita contemporanea.

---

[44] Nilsson, *Mythol.*, pp. 31-32, 33-34, 158 (e le obiezioni di Wilamowitz, *Glaube* I, pp. 112, 121 ss., 196); Nilsson, *Griech. Rel.* I, p. 332, nota 1.

[45] Peterich, *Theol.*, p. 66. Sulla questione di possibili rappresentazioni figurate di età micenea, vedasi un preciso esame della Sacconi, *M. M.*, pp. 177-185.

[46] Questa tesi anche in Pfister, *Rel.*, pp. 87 e 158.

[47] Nilsson, *Rel.*, pp. 43-45; cfr. Nestle, *Eur.*, p. 188.

[48] Cfr. Aly, *Mythos*, coll. 1393 e 1395.

www.scribd.com/Baruhk

Dalla storia sacra al mito e alla saga eroica. — Come si attuò la trasformazione di una storia sacra in mito e in saga eroica? Fra le molte interpretazioni che furono date, la piú esatta io credo che sia la seguente. Fra dio ed eroe umano avviene uno scambio reciproco di particolari aspetti. L'eroe, che aveva compiuto gesta eccezionali, trovava accanto a sé già pronte figure divine che rappresentavano l'idea della sua particolare attività di guerriero, salvatore, fondatore di città, ecc. Le figure storiche dovevano confluire con quelle divine verso un'unica forma. Le personalità storiche hanno cosí fortemente stimolato le rappresentazioni dell'ideale mitico, che questo ha finito col dominarle. L'antica storia degli dèi si riproduce e si rinnova nelle vicende dei mitici antenati. Certo, gli antichi aspetti del mito divino possono ben essere scomparsi dalle figure degli eroi, ma nella libera rielaborazione poetica di essi deve echeggiare involontariamente, e senza che il cantore ne abbia coscienza, l'antico valore religioso e divino del loro nome [49].

Edipo fu, storicamente, un grande re vissuto prima della terribile guerra dei « Sette ». Egli, riportata Tebe a un novello culmine di potenza, si uní in matrimonio con Iocaste, l'ultima discendente della vecchia dinastia [50], secondo la consuetudine comune nell'età del bronzo, per cui chi sposava la vedova del re defunto, si procurava un titolo valido per conquistarne e detenerne

[49] Usener, *Der Stoff des griechischen Epos*, in *Kl. Schr.* IV, pp. 199-201, 211, 217, 221. Cfr. anche Wilamowitz, *Die griechische Heldensage* (*Kl. Schr.* V 2, 4), pp. 79-80, e De Sanctis, *St. gr.* I, pp. 210-211, 216, 285, 287, 321-322. *Saga* propriamente è « il ricordo storico di un tempo, la cui fantasia collaborava con tale forza, che la sua efficacia non poteva essere eliminata » (Aly, *Mythos*, 1379).

[50] Robert, *Held.*, p. 876.

www.scribd.com/Baruhk

il trono [51]. Questa vicenda dell'eroe Edipo venne a combaciare con la storia sacra di tipo mediterraneo riguardante il dio Edipo [52] che è stata precedentemente messa in luce. Cosí la norma applicata a tutte le coppie regali di Tebe, succedutesi nei tempi, divenne un fatto tramandato come unico, quando una particolare figura di principe riuscí a sollevarsi al di sopra dei predecessori [53]. Sorprendiamo per la prima volta un chiaro esempio della profanazione del mito, che fu definita [54] come forza centrifuga operante nel suo interno. — Il caso di Agamennone è del tutto analogo. Originariamente era un « Signore dei tori », paredro di una analoga dèa ταυροπόλος (probabilmente: cacciatrice di tori). Questo momento divino della figura di Agamennone ha lasciato traccia di sé nel culto di Zeus Agamennone, onorato in epoca anteriore all'epopea, a Sparta. Ciò significa una traduzione del mistero religioso preellenico in uno acheo: e difatti, come Zeus, Agamennone appare soprattutto quale padre di Atena [55]. Il suo culto poi si estese dall'Argolide alla Beozia. È quindi probabile, come fu giustamente supposto, che « dalla Beozia o dalle regioni vicine... fosse trasportato nelle colonie eoliche, dove si ritenevano discendenti di lui i re di Mitilene e di Cime. Ciò spiega la parte preminente che gli aedi, trasferendolo

---

[51] J. G. Frazer, *The Golden Bough*[3], III: *The Dying God*, London 1911, p. 193; L. A. Stella, *Leggende tebane e preistoria egea*, « Atene e Roma » N. S. 8 (1927), pp. 19-21.

[52] Dalle tavolette micenee sembra che si possa dedurre l'identità del paredro con l'ἄναξ (*wanax*) nel culto della dèa: questo ἄναξ si deve rappresentarlo come ctonico e nel suo vigore giovanile (Dietrich, *M. G. Rel.*, p. 1008).

[53] Untersteiner, *Origini*, pp. 62 ss. Per la figura di Edipo. pregreca e storica, si veda anche Franz Dirlmeier, *Der Mythos von König Oedipus*, Mainz 1948.

[54] Pfister, *Rel.*, pp. 152 e 177.

[55] Per maggiori chiarimenti, cfr. Untersteiner, *Origini*, pp. 175-181.

www.scribd.com/Baruhk

dal cielo alla terra, gli assegnarono nella guerra troiana »[56]. — Citiamo ancora l'esempio di Sarpedone, fratello di Minosse, figlio di Europe, dèa minoica[57] e del « Signore dei tori » cretese, che la leggenda posteriore identificò con Zeus. Quando morí provocò il miracolo di una pioggia di sangue (cfr. *Il.* XVI 459-460). Questo fenomeno si ricollega con i riti di Adone, divinità della Siria, che ogni anno moriva per poi rinascere: analogamente a quanto accadeva per questo dio, la morte di Sarpedone era oggetto, ogni anno, di lamentazioni rituali. In origine valeva come un dio della fecondità. Ma nell'epos l'incontriamo quale capo dei Licii, del paese dei *Tramila* in rapporto stretto, come già si disse, con Creta mediterranea: un eroe del luogo doveva fatalmente rivestirsi degli aspetti dell'antico dio[58].

Motivi umani del mito: razionalismo e raffigurazione del «tipo». — Ma nei miti micenei, oltre a ricordi riguardanti storie dei príncipi-eroi, si possono rilevare anche temi della fiaba o della novella[59] popolari, chiamate dai Greci tutte e due col generico nome di

---

[56] De Sanctis, *St. gr.* I, pp. 210-211.

[57] Dussaud, *Civ. pr.*, p. 395; Pfister, *Rel.*, pp. 93-94; Pestalozza, *Pag.* I, p. 11; Lesky, « Wiener Studien » 45, p. 157.

[58] Autran, *Hom.* II, pp. 144 ss., *Mithra*, pp. 60 e 97. Per Sarpedone, cfr. ancora Schachermeyr, *Min. K.*, p. 305.

[59] La « fiaba » è un racconto meraviglioso nel quale i nomi di personaggi sono liberati dal loro originario dominio religioso o storico; la « novella » invece, sostituisce al meraviglioso delle fiabe una spiegazione piú razionale degli eventi: perciò si svilupperà nella Ionia illuministica (Bickel, *Hom.*, pp. 6, 8-9; cfr. Usener, *Der Stoff des griechischen Epos*, in *Kl. Schr.* IV, p. 230). Tutte e due differiscono dal mito: « il mito è, per l'uomo arcaico, una questione della piú alta importanza, mentre non lo sono le novelle e le fiabe. Il mito gli insegna le "storie" primordiali, che lo hanno formato sotto il rispetto dell'esistenza, e tutto quello che ha rapporto con la sua esistenza e il suo proprio modo di esistere nel Cosmo lo riguarda direttamente » (Eliade, *A.d.m.*, pp. 22-23). Si è osservato (Brelich, *Eroi*, p. 60) come non sia solubile la questione « del rapporto fra mito e fiaba, se l'uno

www.scribd.com/Baruhk

μῦθος (*mythos*)[60]. Questi motivi fiabeschi o novellistici influirono in qualche modo sulla formazione dei miti greci[61], offrendo a essi una cornice, oppure un tratto impensato e incantatore, ma gli elementi troppo fantastici, sia della fiaba o della novella, sia della saga eroica o del mito divino, venivano eliminati o trasformati. Il rinnovamento fu rivolto soprattutto a isolare e a potenziare l'umano, con una tendenza spiccata a sopprimere tutto quello che sapeva di magia[62]. Perciò in alcuni casi appare accentuato il motivo mimetico, in altri quello etico, conforme ai principii dominanti nell'epoca in cui un particolare mito si era cristallizzato; molte volte il mito si appunta nell'interesse eziologico, cioè nella ricerca dell'αἰτία, della causa di un determinato fatto profano o religioso[63]; da questo atteggiamento mentale caratteristico degli Elleni trarrà origine la mentalità filosofica nella sua primitiva espressione che creò le teogonie e le cosmogonie, ma soprattutto determinò il piú vasto problema riguardante la causa delle cose in forma astratta, piuttosto che sotto il rivestimento mitico[64].

---

derivi o possa derivare dall'altra o viceversa ». Tuttavia « resta il fatto ben controllabile che spesso lo stesso motivo ricorre nell'uno e nell'altra: non è quindi il motivo di per sé che rivela il proprio carattere sacrale o profano, bensí l'impiego che se ne fa, il contesto in cui s'inserisce ». Comunque il mito si trasforma in novella, quando i tratti umani si rinforzano (Aly, *Mythos*, 1406, 58 ss.).

[60] Schuhl, *Pens. gr.*, p. 125.

[61] Wilamowitz, *Die griechische Heldensage* (*Kl. Schr.* V 2, 4), pp. 80-81.

[62] Otto, *Götter*, pp. 47 e 49.

[63] Per es. eziologico è il motivo mitico del connubio sacrale fra il dio teriomorfo e le sue adoratrici, riproducente quello della dèa col dio mediterranei (Pestalozza, *Pag.* I, p. 71). Per l'eziologia cfr. anche Wilamowitz, *Die griechische Heldensage* (*Kl. Schr.* V 2, 4), pp. 51 ss. Naturalmente il motivo « eziologico » non deve venir assunto a principio informatore di tutti i miti: cfr. Brelich, *Eroi*, p. 28. Cfr. per altro la nota seguente.

[64] I Greci, nota Schwenn, *Geb.*, p. 87, a differenza degli

www.scribd.com/Baruhk

Pertanto la traduzione nell'umano e la costruzione razionalistica sono i caratteri che distinguono i miti greci, i quali troveranno piú tardi la loro dissoluzione proprio per opera di questo peculiare valore. Ecco un esempio di questo processo: i piú antichi poeti ellenici, per giustificare il moto delle onde marine, ricorrono all'intervento di Posidone, che opera col tridente; in uno stadio di transizione dicono che la divinità ha suscitato i marosi per mezzo dei venti; alla fine si fanno intervenire i soli venti. Cosí la bella favola si è spenta per dar luogo alla scienza, e il senso di religioso mistero rivela il suo fondamento speculativo. Ma nonostante questo svanire delle forze originarie, proprio lo spirito razionalistico ha fatto sí che i miti degli Ellèni acquistassero, come ben fu detto, « una potenza che sfida i cambiamenti della religione e lo scorrere dei secoli e che anche oggi non è spenta » [65].

Questa ricerca di un gesto drammatico, di un'azione eticamente esemplare, di una storia chiarificatrice nell'interesse di un problema scientifico, ha determinato nel mito una tendenza alla precisazione ideale del suo contenuto. Il mito diventa, dunque, paradigma di una esperienza umana o di una conquista spirituale. Gli innumeri uomini grandi e umili vedono nel mito un'immutabile forma della realtà. Ciò spiega un carattere par-

---

Orientali insistettero di piú sul motivo eziologico, che su quello teogonico e cosmogonico. Si deve inoltre tener presente che, in un certo senso, tutti i miti sono eziologici, in quanto « siamo giustificati a scorgere dietro l'immagine l'idea che sta alla sua base » (Radermacher, *Mythos*, pp. 71-72). Per l'origine delle leggi positive giustificate da un mito eziologico, cfr. A. Bill, *La morale et la loi dans la philosophie antique*, Paris 1928, p. 17. Si tenga ancora presente che « non ogni aition è mitico » (Aly, *Mythos*, 1396). Vedasi la nota precedente.

[65] Nilsson, *Rel.* I, pp. 49, 52 ss., 55; 59-60; per la razionalizzazione del mito, cfr. Kopp, *Phys. Weltb.*, pp. 71-74, 96-97.

www.scribd.com/Baruhk

ticolare del mito ellenico, il quale fissa la sua attenzione e la sua attività elaboratrice su episodi isolati, senza che di un eroe o di un dio si possa, di solito, conoscere tutta la vita fino alla conclusione. Ciò si verificherà specialmente nelle arti plastiche, per le quali Eracles si presenta sempre come un dorio barbuto e muscoloso; Teseo è sempre un cavaliere ionico imberbe dalle grazie femminee; Edipo sembra immobilizzato davanti alla Sfinge, punto centrale della sua gloria e della sua catastrofe; Giàsone non ha conquistato altro se non il vello d'oro [66]. Ma anche nella poesia questo fenomeno offre i suoi perfetti equivalenti: Edipo e Giàsone, per non parlare di altri, sono sempre rappresentati dalla grande arte in connessione con una o due vicende capitali; Odisseo è sempre nel vigore delle sue forze, cosicché si rende necessario l'intervento di Atena, per trasformarlo in un vecchio [67]. Una cosí singolare concentrazione delle vicende molteplici di un eroe, in un'unica impresa, ma significativa, che riassume tutto il suo essere, si risolve nella creazione non tanto d'individui, quanto piuttosto di « tipi »: ciò corrisponde a quella visione del mondo che si concreterà nella rivelazione apollinea, per la quale la realtà piú alta non va cercata nell'individuo, ma al di là di questo, nella forma sua che dura eterna [68]. Cosí la figura dell'eroe, mentre da una parte pone il problema della conquista di una coscienza autonoma nell'individuo, dall'altra prende un atteggiamento cosí paradigmatico da rendere piú difficile questa perenne mèta dello spirito umano. Il mito greco con questo suo duplice momento contradittorio, che gli era inerente anche nei

[66] Picard, *Polyth.* II, p. 77 s. Cfr., ora, anche Brelich, *Eroi*, p. 67 e Cassirer, *Pens. mit.*, pp. 152-153.
[67] Schmid, *Lit.* I, p. 191, nota 3; Nestle, *Eur.*, p. 188.
[68] Picard, *Polyth.* II, p. 39.

www.scribd.com/Baruhk

suoi primi abbozzi, contiene in sé un problema che, affrontato pienamente nell'epoca della sofistica, non sarà mai piú trascurato dal pensiero greco. Ma importa notare fin d'ora che tale duplice manifestazione dell'eroe, rivelando un aspetto originale del pensiero ellenico, spiega l'atteggiamento caratteristico della lirica greca. Se questa, piú di ogni altra manifestazione d'arte, era portata a mirare verso la soggettività, tuttavia solo di rado ci appare come una completa confessione dell'animo di un poeta, senza passare attraverso il filtro universalizzante del mito [69]. Infatti l'Ellèno, secondo fu acutamente precisato, aspira verso il « tipo » che è « adeguamento della unità e della molteplicità: infatti proprio il "tipo" è unità al di sopra della molteplicità ed entro questa; infatti è, a un tempo, un universale al di sopra del singolo e un particolare fra gli altri tipi. Cosí il tipo rappresenta il punto di equilibrio fra l'universale e il particolare, fra l'uno e i molti, e anche l'equilibrio fra gli estremi dell'infinitamente grande e dell'infinitamente piccolo » [70]. Non si vuol certo dire che nella figura dell'eroe, durante l'età micenea, questo aspetto della sua realtà fosse chiaramente cosciente. Ma è certo che i germi di un tale modo di essere della personalità erano sicuramente preparati, per tosto sbocciare.

III. *Dagli dèi minoici agli dèi micenei: nascita del politeismo*

Sdoppiamento o gemmazione degli dèi mediterranei nelle divinità micenee. — L'impronta spirituale che gli Achei facevano prevalere si afferma come uno

[69] Cfr. Rostagni, *Cl.*, pp. 83 ss., 92 ss.
[70] Joël, *Gesch. Phil.*, pp. 127 ss., 135 ss., 139.

www.scribd.com/Baruhk

sforzo di potenziare le qualità originali dell'uomo: il culto degli eroi lascia intravedere l'importanza del fattore individuale; il mito si colorisce di razionalità e di umanità e lo si sospinge verso le ardite conquiste di pensieri vivificati da un valore universale.

L'umanità razionale degli Achei appare come forza creatrice nelle reazioni molteplici che essi provocarono al contatto con le varie manifestazioni della civiltà mediterranea [71]. Cosí nacque una nuova spiritualità.

Quanto geniali siano stati gli Achei si manifesta anzitutto nelle metamorfosi delle figure degli dèi mediterranei negli dèi del politeismo ellenico. Cosí veniva in qualche modo indebolita la religione dei vinti, mentre si affermava contemporaneamente uno spirito originale dei nuovi venuti. La grande creazione, sotto l'aspetto religioso, fu, appunto, il *politeismo*. Tale, infatti, ci appare la religione dei popoli che abitavano l'Ellade nell'età del bronzo: infatti dai testi cultuali micenei la religione ci appare come politeistica, « rivolta ad onorare con sacrifici, offerte, sacri riti una pluralità di dèi, spesso designati a nome. Fatto inatteso e sotto molti aspetti sorprendente, s'incontrano nei testi cultuali micenei i nomi di quasi tutte le grandi divinità dell'Olimpo ellenico, maschili e femminili » [72]. Questa constatazione, dice Brelich, « sembrerà banale a chi non si renda conto della posizione storica del politeismo. Fondamentalmente distinto da ogni forma di religione positiva, questo tipo di religione imperniato sulla venerazione di una pluralità di esseri divini complessi e differenziati e organicamente inseriti in un pantheon, è un prodotto

---

[71] Cfr. Wilamowitz, *Glaube*, I, pp. 57-58.
[72] Stella, *Civ. mic.*, p. 228.

www.scribd.com/Baruhk

storico delle prime civiltà superiori »[73]. Questa scoperta dei Micenei fu decisiva, non solo per tutto il tempo in cui durò la civiltà greca, ma anche nell'ambito della filosofia. Aristotele stesso è politeista nella *Metafisica* (XII 8), dove afferma l'esistenza di motori immobili per ogni astro: ciò si risolve in una concezione politeistica, come acutamente ha visto Philip Merlan[74], seguito da Ingemar Düring, il quale osserva come, per i Greci, la distinzione fra monoteismo e politeismo sia priva di significato: per essi esisteva una potenza divina (τὸ θεῖον), la cui interpretazione come unità o pluralità non ha alcuna importanza[75].

Gli studi piú recenti sui rapporti fra la religiosità mediterranea e quella achea hanno messo in luce che le reazioni della mentalità nordica agli dèi mediterranei diedero origine a d o p p i o n i d i v i n i. Si insignirono con forme e nomi apparentemente distinti le entità divine mediterranee, manifestantisi con una pluralità di simboli, i quali appunto favorirono questo processo di sdoppiamento o di gemmazione. Se non sempre, in moltissimi casi si possono riconoscere le sopravvivenze e, quindi, le origini mediterranee degli dèi ellenici[76].

La grande dèa femminile fu accolta dagli Achei-

---

[73] A. Brelich, *Religione micenea: osservazioni metodologiche*, « AMCIM » II, p. 924.

[74] Philip Merlan, *Aristotle's Unmoved Motors*, « Traditio » 4 (1936), pp. 1-30 (vedasi la recensione, nettamente positiva, di P. Louis, « Revue des Études grecques » 63, 1959, pp. 293-294); e *Studies in Epicurus and Aristotle*, Wiesbaden 1960, pp. 73 ss.

[75] Ingemar Düring, *Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966, p. 219. Vedasi anche dello stesso Aristotele *De philosophia*, fr. 26 Walzer e Ross.

[76] Picard, *Polyth.* II, pp. 20-21. Per questo processo di sdoppiamento vedansi Taylour, *Mic.*, pp. 66 ss.; B. C. Dietrich, *M. G. Rel.*, p. 1070, nota 27.

www.scribd.com/Baruhk

Micenei, che seppero rifrangerne gl'infiniti aspetti in nuove e singolari figure divine [77].

La Πότνια θηρῶν (Signora delle fiere) mediterranea si rispecchia nella mitologia greca attraverso alcune figure; passeremo in rassegna qualche caso significativo: Artemide, la selvaggia cacciatrice dal nome greco [78], quale dèa della fecondità vegliante sulle nascite, si manifesta come Ilizia (Εἰλείθυια, Ἐλευθία, Ἐλυσία: cfr. Eleusi ed Elisio), e originaria dèa cretese e asiatica, madre del divino figlio [79]; Ecate, la cacciatrice notturna, regina dei terrori, rappresentata pur essa come Πότνια θηρῶν (Signora delle fiere) che in Esiodo (*Theog.* 411 sgg.) rivela ancora il suo primevo aspetto di potenza universa [80]; Hera, la βοῶπις πότνια Ἥρη (Hera Signora dagli occhi bovini) di Omero, ricorda in questo epiteto

---

[77] Gli elementi per riconoscere i vari sdoppiamenti della dèa mediterranea dipendono da Nilsson, *Rel.* I, pp. 25 ss.; *Griech. Rel.* I, pp. 285 ss.; Schachermeyr, *Min. K.*, p. 141. Per un elenco di divinità documentate nei testi micenei (in lineare B) cfr. Pagliano, *Rel.*, p. 21.

[78] Cfr. E. Kalinka, *Die griech. Bogenschützen*, in « Klio » 22 (1929), p. 255; J. H. Jongkees, *Gottesnamen in lydischen Inschriften*, in « Mnemosyne » S. III 6 (1938), p. 356; Pestalozza, *Hera*, pp. 122 e 127; Stella, *Civ. Mic.*, p. 231.

[79] Cfr. Schwenn, *Geb.*, pp. 3-4; Pestalozza, *Pag.* I, pp. 41 e 110; Nilsson, *Griech. Rel.* I, p. 290; *contra*, a torto, Wilamowitz, *Glaube*, I, p. 99; Stella, *Civ. Mic.*, p. 235 e Dietrich, *M. G. Rel.*, p. 1003, ove bene viene inserita questa dèa nel gruppo delle divinità femminili minoiche.

[80] Cfr. Peterich, *Theol.*, p. 249; Wilamowitz, *Glaube*, I, p. 177; Pfister, *Rel.*, p. 22. Il nome di Ecate appare anatolico « da una base **eke-ta...* » diffusa nella Caria e soprattutto nella Cilicia. Il centro del suo mito era nella Colchide; il suo culto si diffuse ampiamente nell'Asia Minore. Presenta tutte le caratteristiche della Grande dèa mediterranea che si manifestano con piena evidenza (Pestalozza, *Selene Hekate* in *N.S.R.M.*, pp. 47 ss.). È, in altre parole, la Dèa Somma nella Caria (Wilamowitz, *Glaube* I, p. 169). È interessante ricordare come il carattere universale sia nettamente avvertito da Virgilio o, meglio, dalla sua fonte (*Aen.* VI 247): *Hecaten caeloque Ereboque potentem.*

www.scribd.com/Baruhk

l'antica Πότνια ταύρων (Signora dei tori)[81]; Afrodite, la dèa della fecondità, che ha per simbolo la colomba, è imparentata con la Πότνια ὀρνέων (Signora degli uccelli) minoica[82], la quale si rispecchia, in parte almeno, anche in Atena spesso raffigurata nel simbolo di un uccello, mentre altre volte si trova collegata col serpente, particolare e frequente aspetto della Potnia minoica, che si riflette spesso ancora nell'arte plastica dell'età classica. Una statuetta cretese rappresenta la dèa dei serpenti mentre brandisce una spada; è il precedente di Atena, dèa guerriera; perciò ad Atene, Micene e Tirinto il tempio della dèa è costituito sulle rovine del palazzo miceneo; da protettrice del re guerriero, dell'ἄναξ di Micene, diventerà la dèa protettrice di tutta la città[83]. Ma piú di tutte è prossima alla dèa cretese l'ellenica Demeter, la madre di Kore-Persefone, come quella lo era di Britomartis[84]. — A una particolare categoria di sdoppiamen-

---

[81] Pestalozza, *Hera*, pp. 105-137; De Sanctis, *St. gr.* I, p. 107-108; Autran, *Hom.* III, pp. 76-81; Sacconi, *M. M.*, pp. 171-172 (Hera, nelle tavolette micenee).

[82] Cfr. Schwenn, *Theog.*, pp. 114-120. La parola ἀ-φροδίτα è mediterranea e vale ἄνασσα, « signora »: E. Cella, presso Pestalozza, *Pag.* I, pp. 122 e 188. Vedasi, ora, anche Przyluski, *G.D.*, pp. 44-45, ove si dimostra in Afrodite una radice asianica. Nome pregreco, dice Frisk, *GEW* I, p. 196. Sull'etimologia di Afrodite, vedasi ancora l'ampia discussione di Wolfgang Fauth, *Aphrodite*, *Kl. Pauly* I, 425-426.

[83] Cfr. Wilamowitz, *Glaube*, I, pp. 117-118; 123-124; 234; *Kl. Schr.* V, 2, p. 39; Patroni, *Dèi e dem.*, pp. 354-355, e « Athenaeum » 20 (1942), p. 137; Pfister, *Rel.*, pp. 129-130. Vedasi anche Schachermeyr, *Fr. K.*, 1483-1484. Nelle tavolette micenee appare come *A-ta-na po-ti-ni-ja*: « non sappiamo quando e donde i Greci abbiano tratto al loro Pantheon Atena, questo nume dal nome non ellenico già adorato nell'età del bronzo anche a Micene. Se è il suo divino nome quello che si legge su tavole di offerta e vasi rituali minoici della metà del secondo millennio, *a-ta-no*, ella potrebbe essere un'antica dèa cretese "minoica" » (Stella, *Civ. mic.*, p. 228; cfr. Autran, *Hom.* III, pp. 81-84; cfr. Doria, *St. mic.*, n°. 140, p. 207).

[84] Cfr. Kern, *Rel.* I, p. 140; Kerényi, *Pyth.*, p. 37; Pestalozza,

www.scribd.com/Baruhk

ti appartengono Arianna la « santissima », la antica « Potnia del Labirinto » [85], Elena, Medea e Fedra [86], che dal rango divino sono scadute a quello di esseri mortali e colpevoli. Fra queste antiche dèe mediterranee merita considerazione Elena, ridotta a semplice favorita di Afrodite; tuttavia a Sparta due templi le rimasero consacrati. Era probabilmente un'originaria Πότνια φυτῶν (Signora delle piante), onorata ancora in epoca storica a Rodi come δενδρῖτις, cioè « protettrice degli alberi » (cfr. ἑλένιον = *inula*, un tipo di convolvolo). Fra la sua natura di divinità agraria e le sue avventure profane, esiste uno stretto rapporto. Fu rapita da Tèseo prima che da Paride; Tèseo fu inoltre il rapitore di Arianna e, ancora, egli tentò di rapire, con Piritoo, anche Persefone. Questi differenti miti sono chiare trasposizioni del ratto della dèa della vegetazione, ratto che ci è stato conservato nella sua forma divina e chiara attraverso il mito di Kore rapita da Plutone. Gli Achei, non comprendendo piú o non volendo comprendere il simbolo della « storia sacra », trasformarono il dramma sacro in un'avventura galante [87]. Cosí accadde per Arianna e

Pag. I, p. 12. Anche di questa dèa incontriamo il nome nelle tavolette micenee, ***Da-ma-te***: « persisto... a credere che in greco miceneo la parola Damater non possa aver significato altro che il divino nome della dèa delle messi » (Stella, *Civ. mic.*, p. 233; sulla questione, vedasi anche L. Opelt, *Demeter*, *RAC* III, 682).

[85] Doro Levi, *Cretese-micenea, civiltà*, « Encicl. Treccani » XI (1931), p. 867-b. Per Arianna, vedasi sopra, Cap. I, ove si tratta delle « storie sacre » mediterranee.

[86] Per Fedra, cfr. Pestalozza, *Hera*, p. 108 e *Culto arb.*, p. 516.

[87] Cfr. Schuhl, *Pens. gr.*, pp. 130-131; Pestalozza, *Pag.* I, pp. 139 s., 187-190; Radermacher, *Mythos*, p. 256; Nilsson, *Mythol.*, p. 74; Bowra, *Gr. L. P.*, pp. 42-47; Pisani, *Unità*, p. 210, nota 1. Per Elena, originaria dèa micenea a Pilo, documentata in un'iscrizione nella Lineare B, vedasi sopra, Cap. I, ove si tratta delle « storie sacre ». Per Elena dèa pregreca della vegetazione, poi decaduta al rango di eroina, cfr. Hans von Geisau, *Helene* [1], *Kl. Pauly*, 989 e R. Böhme, *Orpheus: das Alter des Kitharoden*, Berlin 1953, pp. 135-136.

www.scribd.com/Baruhk

per Fedra, mentre nel caso di Medea essa viene rappresentata come una perfida maga. Oltre ai tipi di sdoppiamento finora messi in luce (rifrazione di molte divinità da una sola, in quanto i suoi simboli divennero autonome figure e decadimento di una dèa al rango di donna colpevole) conviene notarne un terzo. Si tratta del caso in cui la Grande dèa femminile, quale madre di un eroe, si scinde in due figure: Eracles era in origine figlio e paredro della grande dèa mediterranea, di Hera, la Πότνια ταύρων (Signora dei tori); di ciò rimase traccia solo nella leggenda narrante che egli ne succhiò il latte, per ottenere l'immortalità; ma nella tradizione corrente la madre è Alcmene (nome preellenico)[88]. Analogo il caso di Ares, che divenne per opera dell'epos figlio di Hera e di Zeus, mentre la madre Thero (Θηρώ, nome preellenico)[89] divenne la sua nutrice[90]. Quando, dunque, a un dio o a un eroe vengono riconosciute due madri, si proclama come tale la madre della saga diffusa fra tutti i Greci, mentre quella di una tradizione preellenica diventa la nutrice[91]. Cosí la figura originaria della madre si è scissa in due entità.

Nel gruppo degli dèi maschili si possono riscontrare derivazioni simili. Lo Zeus cretese, diverso da quello nordico al quale, come già si disse, diede il suo nome,

---

[88] Untersteiner, *Eraclidi*, pp. 36 ss.

[89] Per l'origine mediterranea dei nomi di persona in -ω, cfr. Pestalozza, *Pag.* I, p. 129. Cfr. Paus. III 19,7. Si noti che il nome di Ares (*a-re*) si trova su tavolette cultuali di Cnosso. « L'oscuro epiteto cultuale di Enualios (*e-nu-wa-ri-jo*) tenacemente sopravvissuto nel culto a Creta e in molti siti di Grecia, può denotare la vetustà del suo culto, che l'avvento di Atena nel pantheon miceneo non riesce a obliterare mai » (Stella, *Civ. mic.*, p. 244). Per l'origine egeo-anatolica del nome Ἄρης cfr. Onofrio Carruba, *Atena ed Ares preellenici*, « AMCIM » II, pp. 942-944.

[90] Usener, *Der Stoff*, ecc., *Kl. Schr.* IV, p. 252.

[91] Usener, *Der Stoff*, ecc., *Kl. Schr.* IV, pp. 250-251.

www.scribd.com/Baruhk

era il paredro della dèa e passava dall'infanzia alla vecchiaia, come tutte le antiche divinità naturistiche del mondo mediterraneo, predestinate poi alla resurrezione. Quando fu assunto a signore degli Olimpi, si frazionò in divinità nazionali o locali: Zeus-Poseidon Akraios dei Carii, Zeus Triopas della Licia, Zeus dell'Ida troiano, ecc.; non solo, ma determinò nuovi rapporti di fronte ai varii aspetti della Grande dèa, alla quale in origine era subordinato, diventando sposo di Hera, padre di Atena, fratello di Demeter, ecc.[92]. Un altro aspetto di questo emanatismo divino per rifrazione si riscontra in un fenomeno analogo a quello precedente di una duplicità di madri: infatti alle volte un eroe, accanto al padre divino, può averne un altro mortale. Quest'ultimo rappresenta la denominazione preellenica, originaria e locale del dio soppiantato da un altro, di solito olimpico, divenuto dominante, sebbene in origine si trattasse di un'identica divinità: ad esempio Anfitrione è anche nel nome il preellenico padre di Eracles, divenuto suo padre putativo, quando fu sostituito dalla figura dello Zeus greco[93].

La maggior parte degli dèi si ricollega con la Grande dèa o con il paredro della religiosità mediterranea, in seguito a un processo, « che accontenta lo spirito, sempre sodisfatto di trovare dietro la molteplicità apparente un'unità originaria ». Gli dèi mediterranei cosí complessi, all'avvento della potenza achea che volle sopraffarli, separarono i loro aspetti. Perciò, si concluse acutamente, « da quando appare nella storia, lo spirito greco adempie la funzione di prisma e manifesta, già

[92] Autran, *Hom.*, p. 146; cfr. Nilsson, *Rel.* I, p. 31.

[93] Usener, *Göttliche Synonyme*, in *Kl. Schr.* IV, pp. 332, 336 ss.; Wilamowitz, *Kl. Schr.* V, 2, p. 91; Radermacher, *Mythos*, p. 239. Cfr. anche Untersteiner, *Eraclidi*, p. 84, nota 1.

www.scribd.com/Baruhk

nel dominio della religione, la sua potenza di analisi »[94].

Il nuovo pantheon acheo-miceneo si elaborò anche sotto l'influsso della nuova condizione sociale, in cui la potenza dell'uomo prevalse su quella della donna, di modo che l'arbitrio familiare del matriarcato fu sostituito con una concezione piú progredita. Questa forza creatrice nell'ambito religioso si manifesta particolarmente verso due direzioni. Anzitutto nel mito di Dioníso, figlio e paredro della Grande dèa, si nota durante questa epoca una trasformazione per cui egli sarà ritirato dal seno di Semele, divenuta eroina dopo essere stata precedentemente un'antica forma della dèa mediterranea preellenica, per compiere il tempo della sua gestazione nella coscia di Zeus, divenendo cosí a un tempo figlio di un immortale e di una mortale. Analogamente, la dèa-madre cretese veniva eliminata, come nel mito di Atena nata dal capo di Zeus[95]. L'altro processo caratteristico si riferisce alla palingenesi della dèa mediterranea, concepita come παρθένος, cioè non unita in regolari nozze con il suo paredro, ma divorata da un'irruente passione. Quando la civiltà achea sostituisce una piú elevata sistemazione della famiglia, il titolo di παρθένος (vergine) venne a significare la purità e la bellezza, la vita non contaminata dai torbidi impulsi del senso: cosí si rinnovarono Artemide e Atena, diventando le immacolate vergini. E gli antichi rapporti con altre figure furono spiritualizzati: Ippolito, uno degli antichi paredri di

---

[94] Schuhl, *Pens. gr.*, p. 136. Per questo processo di sdoppiamento, cfr. anche Schwenn, *Theog.*, pp. 115-116.

[95] Cfr. Untersteiner, *Origini*, pp. 89-90. Picard, *Rel. pr.*, p. 184, rileva come la religione « creto-micenea » ha fondato « la preminenza degli dèi maschili in rapporto con le dèe madri ». Cfr. op. cit., pp. 81-84.

www.scribd.com/Baruhk

Artemide [96], diventa il casto devoto della casta dèa [97]; Apollo altro suo paredro si trasforma in fratello [98]; Atena diventa figlia del suo paredro Zeus, e la protettrice fedele e disinteressata di un altro paredro, Eracles [99].

Connesso, come è probabile, con lo spostamento della religiosità verso la prevalenza delle figure maschili, fu il fenomeno del mutamento di sesso di certi dèi. Una dèa egea Zeirene (Ζειρήνη), che conservò il suo corrispondente femminile in Etruria (*Zirna*) e in Macedonia, assunse ad Ainos, nella Tracia, la figura maschile di Apollo Zerynthios [100].

Il politeismo greco in questo modo andò formandosi nelle sue molteplici figure e nei suoi nuovi concetti etici, per opera dello spirito originale degli Achei, ma sempre sotto l'impulso fecondo del potente lievito mediterraneo.

Poesia micenea ed echi della spiritualità mediterranea. — Consacrazione definitiva questo mondo divino poté ottenere nella poesia, giacché fu supposta l'esistenza nell'età micenea di un'epica [101] e di una poesia religiosa, prodotte dall'ambiente dei santuari e degli oracoli, come continuazione e sviluppo di quella che già doveva essersi affermata presso i mediterranei [102].

---

[96] Marconi, *Rifl. med.*, p. 360, cfr. pp. 240-242; Pfister, *Rel.*, p. 162.

[97] Farnell, *Cults* II, pp. 448-449; cfr. anche E. Kalinka, *Die jungfräuliche Göttin*, « Epitymbion Swoboda », Reichenberg 1927, pp. 114-115 e Untersteiner, *Origini*, pp. 182-183.

[98] J. E. Harrison, *Themis*, Cambridge 1912, p. 502. Cfr. anche *Il.* XXI 470 ss.

[99] Untersteiner, *Eraclidi*, pp. 48 ss.

[100] Schachermeyr, *Etr. Fr.*, p. 295.

[101] Nilsson, *Mythol.*, pp. 12-14, 22, 24-25; *H. a. M.*, p. 53; Pfister, *Rel.*, p. 163; Cessi, *Lett.*, p. 255; Patroni, *Esp.*, p. 37. Si pensa che avrebbe trasmesso per via orale i miti micenei, anche dopo la catastrofe di questa civiltà (Sacconi, *M.M.*, p. 170).

[102] Autran, *Hom.* I, pp. 41 s., 43 s.

www.scribd.com/Baruhk

Dopo la decifrazione delle tavolette nella « lineare B », il problema dell'esistenza di un'epica micenea è stato riproposto, ed effettivamente si è cercato di trarre dai nuovi testi elementi per rintracciare prove, allo scopo di dimostrare la realtà di un epos già nell'età achea. Il piú deciso sostenitore di questa tesi fu il Webster, attraverso una ricerca in cui sono chiamati a raccolta e sceverati tutti gli elementi a noi noti delle civiltà greca e orientali, per corroborare sotto un aspetto o sotto un altro la tesi. Paul Chantraine ha immediatamente sottoposto a pacata critica la costruzione del Webster [103], fondata soprattutto sui seguenti presupposti: 1°) può ben essere esistita una poesia micenea, poiché la poesia è una delle prime forme di espressione dell'animo umano [104]. 2°) Al tempo dell'impero miceneo la poesia era diffusa nel mondo egeo-anatolico: basterà ricordare l'*Epopea di Gilgamesh*, tradotta subito dall'accadico in hurrita e in lingua ittita, e i miti di Kumarbi (di cui si parlerà a proposito di Esiodo) [105]. 3°) La presenza, in tre tavolette, di ritmi, che appartengono a quelli piú antichi della poesia greca e che ebbero, poi, molta diffusione, cioè l'hemiepes (— ⏑ ⏑ — ⏑ ⏑ —) e il paremiaco (⏑ ⏑ — ⏑ ⏑ — ⏑ ⏑ —. ⏑) [106]. Ma, nota Chantraine, probabilmente si tratta solo di una coincidenza [107]. Quindi, la decifrazione del miceneo, se pur fa conoscere forme arcaiche del greco che possono spiegare quelle piú recenti, e tuttavia arcaiche, di Omero, nessun aiuto ci può dare, allo stato attuale della documentazione, per

---

[103] Tesi accettata, poi, da Severyns, *Gr. or.*, pp. 171 e 204.

[104] Webster, *M.H.*, p. 62; cfr. Chantraine, « AMCIM », p. 325. Cfr. Glotz, *Civ. ég.*, pp. 334 ss., 343.

[105] Webster, *M.H.*, pp. 64-90.

[106] Webster, op. cit., p. 92; cfr. Doria, *St. mic.* n°. 4, p. 107; n°. 15, p. 109.

[107] Chantraine, op. cit., p. 326.

www.scribd.com/Baruhk

una conoscenza della poesia micenea preomerica. Ma si sarebbe potuto costruire con la lingua greco-micenea un tipo di poesia esametrica anteriore a Omero. Questo problema fu affrontato da Carlo Gallavotti con acume filologico e con rigore di metodo. Egli ribadisce la deduzione che le congruenze fra miceneo e lingua omerica provano solo che « nella lingua omerica persistono alcuni caratteri arcaici... come ogni lingua d'arte, anche il linguaggio di Omero trae certamente una parte della sua nobiltà dagli echi lontani di voci ormai disusate... La mistione di alcuni caratteri eolici arcaici nel contesto ionico e innovatore della lingua omerica è... una prova che la lingua omerica considerata nel suo complesso è una formazione recente e artistica » [108]. Infatti, « con la forma linguistica e stilistica dei poemi omerici appare intimamente collegata la struttura della versificazione. Lingua e metro sono elementi inscindibili di questa formazione poetica e con essa talmente connaturati che appaiono creati insieme e appositamente ». Poiché l'esametro risulta essere « un ritmo nuovo, strutturato in maniera del tutto originale rispetto alla metrica indoeuropea », è escluso che le pretese cadenze ritmiche, avvertite in qualche tavoletta, possano costituire un precedente di questo verso [109]. Confrontando la lingua micenea con quella omerica [110], il Gallavotti conclude che « la presenza di elementi micenei e anche premicenei » in Omero prova solo rapporti linguistici, ma non l'esistenza di una poesia di tipo omerico » già sviluppata nella prima o anche nell'ultima fase dell'età micenea [111]. Sotto il rispetto lessicale e prosodico-metrico il Gallavotti dimostra come la lingua mice-

[108] Gallavotti, *Trad. mic.*, pp. 836-838.
[109] Ivi, p. 838.
[110] Ivi, p. 842.
[111] Ivi, p. 848.

www.scribd.com/Baruhk

nea meglio poteva adattarsi alla poesia di Lesbo [112]; quindi « se il metro di Omero non è trasferibile all'età micenea insieme alla lingua omerica, è forse possibile che altri ritmi della lingua greca, quelli di Alcmane, o di Saffo o di Corinna derivino piú direttamente dalla differente maniera di una remota versificazione » [113]; lo studioso conclude che la eventuale poesia micenea ci è ignota nei suoi motivi [114]. Il Gallavotti ha aperto uno spiraglio decisivo. Michel Lejeune, nella discussione intorno alla comunicazione del Gallavotti nel congresso di micenologia, osserva come egli abbia per lo meno dimostrato come sia piú facile « operare una trasposizione di testi lirici in miceneo che non per testi esametrici; talora si è supposto che la tradizione di certe forme liriche possa risalire all'indoeuropeo » [115]. Lejeune si richiama, opportunamente, all'opera di A. Meillet, *Les origines indo-européennes des mètres grecs* (Paris 1923), dove si dimostra l'identità strutturale di metrica vedica ed eolica. Infatti le due forme di poesia coincidono in queste caratteristiche comuni: 1°) la fine di ogni verso presenta la quantità di ogni sillaba sottomessa a regole precise; 2°) l'inizio del verso presenta una libertà quantitativa, che può estendersi perfino alle prime cinque sillabe; 3°) tutti e due i tipi di versi presentano un numero fisso di sillabe [116]. Se ammettiamo un tipo di poesia per i Micenei, non sarà difficile suppore che sia stata diffusa in Asia, o al tempo delle conquiste Achee o in occasione delle migrazioni dopo l'arrivo dei Dori. Ora, si può accettare meglio, una volta ammessa una poesia di tipo

---

[112] Ivi, p. 852.
[113] Ivi, p. 855.
[114] Ivi, p. 856.
[115] Ivi, p. 861.
[116] Meillet, *Or. m. gr.*, pp. 31-47.

www.scribd.com/Baruhk

eolico per la Grecia continentale, l'esistenza di una forma primitiva di epos acheo, già denominato « ballata epico-lirica » [117] o, come io preferirei, « carme epico-innico » di estensione limitata. L'esametro, che non ha poi evitato alcuni influssi della tecnica metrica eolica, tuttavia si distingue per un numero variabile di sillabe mediante la possibilità di sostituire un dattilo con uno spondeo. Ma vi sono molte forme linguistiche che il poeta deve evitare o sostituire con altre che entrino nell'esametro. Si tratta di un verso che a mala pena si adatta alla lingua greca. Una lingua dotta e artificiosa deve costituirsi per inserirsi nello schema dell'esametro. Molte ipotesi furono fatte per districare, nell'esametro stesso, la sua origine (unione di due « versi brevi », che tuttavia non si lasciano bene individuare). Invece sembra accettabile l'ipotesi di un'origine non greca dell'esametro [118].

Quale intimo e sottile influsso dovesse esercitare il mediterraneismo sulla poesia micenea, nella forma di carmi « epico-innici », può essere provato con due fatti. Anzitutto ha un profondo significato il rapporto della poesia in ogni sua forma con le Muse. Esse, figlie di Urano e della Terra, erano in origine divinità preelleniche, in parte perché connesse con l'antica religione delle acque, in quanto valevano come ninfe, spose dell'Acheloo, e in parte perché in rapporto con la Πότνια θηρῶν (Signora delle fiere), con Dioníso e con Apollo preellenici. La Pieria stessa — regione situata, in età storica, sul versante settentrionale dell'Olimpo, e considerata come paese delle Muse —, risalendo alle sue ori-

[117] Schmid, *G.G.L.* I, p. 58.
[118] Meillet, op. cit., p. 60; Meister, *H.K.*, pp. 56-58; 231-232.

www.scribd.com/Baruhk

gini corrisponde a quella mistica Nisa, da identificarsi probabilmente con Creta [119].

Il rapporto del mondo delle Muse e di quello del poeta significava l'unione della natura universa, rappresentata dall'essenza primordiale preellenica delle Muse, con la rivelazione del poeta. La Musa quindi, fu osservato, « unisce la poesia con la natura in modo che la poesia greca non aveva da cantare in una maniera particolare la natura né doveva possedere per essa uno specifico entusiasmo. Con essa e per essa la natura parla di tutto, con tanta naturalezza, come se la fonte o la sussurrante canna prendessero la parola » [120]. La palpitante e misteriosa natura dei mediterranei non batteva piú col suo ritmo regolare e forte in modo visibile, ma il suo spirito, come nella religiosità, cosí nella poesia, alitava sempre come un nostalgico, ma non obliato ricordo.

Questa tenacia propria del fascino mediterraneo rivive anche in molti aspetti della poesia omerica che tuttavia è, nella sua essenza, prettamente ellenica, come apparirà dalla teologia che la domina. L'*Iliade* è un poema di guerra, della guerra achea; eppure Omero disapprova, conforme alla mentalità dei mediterranei, la lotta cruenta della mischia e le crudeltà alle quali i combattenti spesso si abbandonavano a danno dell'avversario: i mediterranei acheizzati, come per esempio Odisseo, accettano la guerra, anche se l'atteggiamento spiri-

---

[119] Per le Muse, cfr. Peterich, *Theol.*, pp. 91, 257-258; Picard, *Éph. et Cl.*, p. 230. Le difficoltà che pone la tradizione di un'origine della poesia religiosa dalla Tracia, sono sollevate da K. O. Müller, *Geschichte der griech. Litteratur*, Stuttgart 1882, I, pp. 41-43. Per Nisa = Creta, cfr. Mario Untersteiner, *Le origini di Dioniso*, « Mondo Classico » 6 (1936), pp. 298-299.

[120] Karl Kerényi, *Der antike Dichter*, in: *Apollon: Studien über antike Religion und Humanität*, Wien 1937, p. 111.

www.scribd.com/Baruhk

tuale che è loro proprio si costituisce, in opposizione al sentimento guerresco, come una brama di vendetta, la cui idea domina tutto il mondo morale omerico. Quindi, a prescindere dall'*Odissea* poema mediterraneo nel senso piú profondo della parola, anche nell'*Iliade* le idealità di questo mondo culturale dominano ovunque, perfino negli spunti piú remoti e meno appariscenti [121].

IV. *Eredità cretese-micenea nella civiltà ellenica. Migrazioni egee. Necessità storica delle invasioni doriche*

La chiarezza logica degli Achei. — Creta, la cui forza creatrice fu implacabilmente inaridita dall'invasione di popoli diversi di stirpe (come si dirà piú innanzi), ha tuttavia lasciato di sé elementi fecondi che, conservatisi nell'epoca micenea, non andranno distrutti nell'età classica, ma trasformandosi prenderanno un aspetto nuovo per opera della genialità aria. L'elemento mediterraneo che piú di ogni altro si attaccò tenace alla coscienza passionale dell'uomo fu l'esaltazione mistica [122] che affiorerà ogni tanto alla superficie della piú logica mentalità greca, finché all'epoca del tardo paganesimo offrirà gli elementi per tentare la resistenza alla nuova religione che fu combattuta mediante l'opposizione di una mistica ellenica alla mistica cristiana.

Ma gli Achei avevano fatto conoscere, per la prima volta nella storia, quella chiarezza logica che traspare da tutta la loro religiosità e dalla loro arte. La penetra-

---

[121] Patroni, *Dir.* IV 2, pp. 3 e 5; IV 1, pp. 6-9 (estratto); v. pp. 284-297; III, pp. 474-477.

[122] Cfr. Picard, *Polyth.* I, p. 177; II, pp. 4 e 36; Nilsson, *Griech. Rel.*, p. 301.

www.scribd.com/Baruhk

zione dello spirito teoretico cosí decisa negli Achei influí sulla loro arte: le « tombe a fossa » del palazzo di Micene con la loro disposizione simmetrica, la struttura architettonica della tomba di Atreo [123] e, in generale, tutte le piú significative costruzioni micenee spirano « qualche cosa di razionale e di austero », che si contrappone « alla disorganica e pur gioconda sprezzatura, alla maliosa levità delle grandi costruzioni cretesi, da cui però dipendono. Qui si è giustamente ravvisata la prima solenne manifestazione di quello spirito àrio che poi dominerà la storia d'Europa » [124]. Questa logicità, che è armonia ed equilibrio strutturale, riapparirà nei parallelismi e nelle simmetrie dei poemi omerici, nel tempio dorico, nella struttura della strofe corale, nei periodi di Isocrate [125]. Lo stile geometrico che è la prima manifestazione della nuova arte ellenica, dopo le invasioni doriche, rivela la sua diretta filiazione da questo particolare aspetto, veramente significativo per la civiltà micenea, che nelle sue ultime manifestazioni lo precorre chiaramente [126]. E sarà un atteggiamento che diventerà ellenico, ma si organizzerà proprio in quell'Attica, ove gl'influssi di tutti i sommovimenti etnici (migrazioni egee e invasioni doriche) si sono fatti sentire ben scarsamente [127]. Cosí, dove lo spirito acheo è sopravvissuto piú puro, là riuscì a gettare il ponte fra il passato e l'avvenire.

---

[123] Wilamowitz, *Glaube*, I, p. 60.
[124] De Sanctis, *St. gr.* I, p. 147.
[125] Cfr. De Sanctis, op. cit., pp. 53; 83-84.
[126] Wilamowitz, *Glaube*, II, p. 76; F. Schwenn, *Pind.*, p. 59. Per il passaggio dall'arte micenea alla ceramica geometrica, cfr. De Sanctis, *St. gr.* I, p. 152 e A. R. Burn, *The World of Hesiod*, London 1936, p. 23, cfr. p. 25.
[127] W. Kraiker, *Nordische Einwanderungen in Griechenland*, « Die Antike » 15 (1939), pp. 221, 224-225. Cfr. Wilamowitz, *A. u. A.* II, pp. 39-40.

www.scribd.com/Baruhk

C'è una parola greca significativa, per designare gli uomini: μέροπες (da μείρομαι « divido », e la rad. ὀπ- « vedere »), quindi « che guardano le parti » [128], che tutto analizzano, distinguono, riducono a conoscenza razionale. Lo spirito proprio dei Greci sta in questo arcaico vocabolo. Dunque, la piú bella eredità dei Minoici fu lo spirito, quella dei Micenei fu la ragione.

Uno sguardo d'insieme agli elementi, che della civiltà micenea è stato possibile raccogliere, potrà provare questo suo carattere. Il sorgere del pensiero raziocinante sta nell'attitudine a *distinguere*: la polimorfa unità divina si scinde nella pluralità del politeismo — e si noti come questo processo di scissione avviene nelle forme piú varie e piú complesse; nuova prova questa della potenza analitica della spiritualità achea. L'impersonale energia universale — il *mana* — si frange nella molteplicità degli individui, se non proprio di tutti, di quelli almeno piú singolari, i quali, per altro, non perdono il contatto con l'originaria forza cosmica. Ciò tuttavia avviene con netto vantaggio del singolo che può confondere, per questa via, la propria autonomia con la potenza divina: di conseguenza, l'individuo quando si affaccia all'orizzonte della storia mostra lineamenti di una straordinaria superiorità, anche se forse ancora ignaro di un qualsiasi

---

[128] Cosí Burckhardt, in Joël, *Gesch. Phil.*, pp. 97, nota 1 e 119. So benissimo che l'etimologia di questa parola è molto discussa, cfr. Frisk, *GEW* II, p. 210. Soprattutto si veda l'ampio studio di Paolo Ramat, *Nuove prospettive per la soluzione del problema dei* μέροπες *di Cos*, « Atti d. Colombaria » 24 (1959-1960), pp. 129-157. Se non si vuole accettare l'etimologia di Burckhardt, si può — io penso — affidarsi a quella di Friedrich Bechtel, *Lexilogus zu Homer*, Halle a. d. S. 1914, p. 225, che, per altro, segue Fick: μέροψ significa « den, der ein denkendes Aussehen hat » (per la prima parte della parola ci si riferisce a μέρμερα, μέριμνα, μερμηρίζω).

www.scribd.com/Baruhk

dramma personale. La storia ha fatto irruzione nel dominio della sacralità, impadronendosene a vantaggio dell'individuo, che dalla realtà assurge al sovrumano e da questo, nel suo aspetto di onnipotenza divina, attinge alimento.

La religiosità è al servizio della ragione e questa la dissolve, ricreandola su basi piú logiche, piú razionali. La realtà è pluralità: che cosa ciò possa significare per la speculazione, sarà dimostrato dalla teologia omerica. L'individuo crea la propria problematica figura, che oscillerà poi fra il tipo e la personalità singolare.

Questo atteggiamento razionalistico, che aveva tanto trasformato dio e l'uomo, si esercita anche sui miti i quali lasciano trasparire problemi d'ogni genere, da quelli morali a quelli piú speculativi. Inoltre, il mito, poiché si è formato con un processo di profanazione delle storie sacre mediterranee, senza che il loro fondo venisse mai eliminato, conteneva motivi emananti da due spiritualità differenti, anzi antitetiche, le quali al momento opportuno dovevano urtarsi, creando nuovi problemi. Cosí il mito diventava un vivaio di motivi, atti a stimolare il pensiero razionale.

Debolezze degli Achei e loro catastrofe in séguito alla migrazione egea. Rinnovamento come conseguenza delle invasioni doriche. — Ma i Micenei, nonostante questa grande conquista innovatrice, nella loro espansione verso Oriente non erano riusciti a prevalere in modo sicuro sui Mediterranei, cosí da creare, con questo successo solo parziale, le premesse per un rapido esaurirsi della loro forza civilizzatrice. Questo pericolo non mancava di farsi sentire anche nell'Ellade, poiché i Mediterranei, sotto il rispetto culturale, erano riusciti a infondere la loro mobilità sentimentale negli Achei. Le

www.scribd.com/Baruhk

qualità della stirpe achea si smussavano [129], rendendosi cosí inevitabile, per una necessaria conservazione, l'immergersi nell'infinità delle proprie forze primigenie [130].

Questo bisogno di ritornare alle origini doveva imporsi, specialmente in séguito al cataclisma dal quale fu travolta la civiltà micenea [131]. Verso il 1200 essa, di un solo colpo, fu annientata dalla cosiddetta « migrazione egea », opera di popoli privi di cultura, specialmente indoeuropei, venuti dall'Europa [132] e rovesciatisi in tutta la zona dell'Egeo, compresi l'Egitto e la Siria [133]. Sembra che i responsabili di questa catastrofe culturale siano stati soprattutto i Filistei [134], che si abbatterono anche su Creta [135]. Costoro, dunque, devono essere riconosciuti come responsabili della distruzione della civiltà micenea, e non i Dori, come di solito si sostiene [136]. Al contrario i Dori, che erano Ellèni, come gli Achei, non furono travolti nell'ondata della migrazione egea, perché protetti dalle loro selvagge e montuose valli, dove gli invasori non potevano facilmente penetrare. Appena tornata la calma nel dominio dell'Egeide, i Dori e gli Elleni nord-occidentali, numericamente forti, poterono facilmente impadronirsi del paese ove gli Achei avevano un tempo dominato [137]. Questo moto dovette svolgersi tra il XII e il X secolo [138]. L'invasione dorica ebbe il merito

[129] Per questo indebolimento, si cfr. anche Kraiker, op. cit., p. 216; De Sanctis, *St. gr.* I, p. 164.
[130] Berve, *Gr. G.* I, pp. 42 e 47.
[131] Schachermeyr, *Etr. Fr.*, pp. 32 e 36. Per quanto segue, Schachermeyr, *Gr. E.*, pp. 300 e 306 nota 35; cfr. *Pr. K.* 1490.
[132] Ivi, p. 31.
[133] Ivi, p. 29.
[134] Ivi, p. 51; cfr. pp. 44 ss.
[135] Ivi, p. 35. I popoli della « migrazione egea » esercitarono scarsi influssi linguistici (Brandenstein, *Kl. Urspr.* 171, 4-12).
[136] Ivi, p. 51.
[137] Kraiker, op. cit., pp. 213-217.
[138] Schachermeyr, *Etr. Fr.*, pp. 51-52.

www.scribd.com/Baruhk

di determinare il rinvigorimento della civiltà achea, doppiamente indebolitasi, sia per l'invadente influsso mediterraneo, sia per la catastrofe militare dovuta alla « migrazione egea ».

Il merito storico dell'invasione dorica [139] non fu tanto quello di aver portato fattori capaci di soverchiare e di capovolgere quella civiltà che fino allora erasi pur affermata con creazioni originali, quanto piuttosto di aver infuso fresche energie per una rigenerazione [140]. Cosí può sorgere quello stile geometrico nuovo, che è un ringiovanirsi dell'atteggiamento ornamentale miceneo, senza per altro essere opera dei Dori [141]. Questi, come si è detto, appartengono alla medesima stirpe degli Achei, ma sono piú rudi ed etnicamente piú forti [142]: perciò stimolano, una volta mescolati con gli antichi abitanti, le facoltà che gli Achei avevano già espresse dalla loro civiltà. Quindi quell'aspirazione all'ordine, quella tendenza a fissare le esperienze spirituali in creazioni, il cui fascino sta nella loro norma strutturale, sono tutte qualità achee, portate dallo spirito dorico a una piú vasta generalizzazione, che doveva essere perciò il principio di una nuova vita [143]. Si è potuto quindi asserire che questo rinnovamento di popolazioni nell'Ellade ha determinato un accentuarsi dell'umano, non solo per mezzo

---

[139] Per leggende connesse con le migrazioni doriche, cfr. De Sanctis, *St. gr.* I, pp. 75-86; come avvenne che il nome di Achei fosse sopraffatto da quello di Dori, op. cit., I, pp. 78-79.

[140] Limiti a un'idea di trasformazioni profonde dovute alle invasioni doriche in De Sanctis, *St. gr.* I, pp. 152-153, 172, 175 e 176. I Dori, nota Mazzarino, *Pens. st.* I, p. 65, produssero l'ellenizzazione totale della penisola.

[141] F. Altheim und E. Trautmann, *Italien und die dorische Wanderung*, Amsterdam 1940, p. 35. Cfr. Méautis, *Âme hell.*, pp. 30-32.

[142] Glotz, *Hist.* I, pp. 96-97; cfr. Patroni, *Esp.*, p. 62.

[143] Glotz, *Hist.* I, p. 104; per le qualità dei Dori, cfr. Berve, *Gr. G.* I, pp. 73 ss., 77.

www.scribd.com/Baruhk

di un ulteriore potenziamento della ragione, ma anche per una piú sentita adesione alla vita dei singoli e ai problemi che direttamente li toccano.

Qui sta forse l'aspetto nuovo che la civiltà ellenica offre alla storia come conseguenza delle invasioni doriche. Questo ideale umano è in netta antitesi con quello principesco-aristocratico: è l'esigenza di tempi nuovi, che portarono alla formazione di un pensiero laico, in quanto le principali manifestazioni dello spirito perdettero la loro importanza predominante [144]. Inoltre si ebbe in quest'età un moto corrispondente nel dominio politico, poiché nel corso di essa ebbe luogo una grande rivoluzione la quale fu, oltre che laica, anche democratica e abbracciò tutta l'area centrale indoeuropea [145].

La nuova concezione etica trovò anche modo di incarnarsi nella figura di un eroe: Eracles. Non è certo, per quello che si riferisce alle sue origini, l'eroe dorico per eccellenza [146], sebbene proprio in lui quello che il dorismo possedeva di panellenico trovasse modo di affermarsi. Antico paredro preellenico, egli concretò la sua figura soprattutto come vittima della sua imperiosa Potnia: era l'eroe condannato a soffrire e in questo suo destino si era avvicinato all'umano in modo sempre piú sensibile [147]. Perciò un po' alla volta la sua personalità apparve come quella del benefattore che mette in opera la sua originaria potenza divina, non per conquistare a sé la gloria, ma per liberare la terra dai mostri e da

---

[144] Wiesner, *Grab*, pp. 162-163; Picard, *Polyth.* II, pp. 9 e 29.

[145] Questo evento politico fu dimostrato dalla linguistica: cfr. G. Devoto, *Gli antichi Italici*, Firenze 1967³, p. 264; *Storia della lingua di Roma*², Bologna 1944, pp. 6 e 17 ss.; V. Pisani, *Geolinguistica e indeuropeo* in « Mem. R. Accad. dei Lincei » S. VI, vol. IX, f. II, Roma 1940, pp. 303-307.

[146] De Sanctis, *St. gr.* I, pp. 287 s.

[147] Untersteiner, *Eraclidi*, pp. 37 ss.

www.scribd.com/Baruhk

ogni sorta di sciagure [148] e attuare cosí la giustizia [149]. È un dio che sempre piú si avvicina agli uomini [150], finché in un tempo successivo parve fin troppo umano e perciò grossolano e ridicolo; e parve anche fin troppo forte e perciò smodato ed eccessivo: diventò una figura comica già col poeta corale Stesicoro, ma specialmente nel dramma satiresco e nella commedia nuova. Ma per ora è il banditore di una nuova aspirazione che accentua l'umano, mentre smorza ogni slancio mistico [151].

Ma per comprendere quello che fu veramente lo spirito dell'epoca, conviene ricordare, oltre ai Dori propriamente detti, anche gli Ellèni nord-occidentali che arrivarono nella penisola nel medesimo tempo e da una medesima regione. Mentre i Dori si chiusero un po' alla volta in un particolarismo autonomo e orgoglioso, gli Ellèni nord-occidentali, meno portati a chiuse forme di vita, conservarono nella sua purezza il senso di una piú universale umanità. Perciò « questa libertà e liberalità della loro natura ha reso inconsciamente agli altri Greci continentali un grande servigio. Infatti nel loro dominio, e non entro le formazioni politiche dei Dori e degli Ioni, separate da una reciproca gelosia, furono possibili centri », come Delfi e Olimpia, « nei quali tutti gli Ellèni potevano incontrarsi, senza sentirsi in una città rivale o nemica » [152].

Con l'avvento dei Dori l'età della ricostruzione nell'Egeide, dopo eliminate le conseguenze distruttrici

---

[148] Schmid, *GGL* I, p. 67.

[149] Hirzel, *Th.*, p. 183.

[150] Per la posizione di Eracles che sta fra il divino e l'umano, cfr. Peterich, *Theol.*, p. 67. Per Eracles capostipite dei re di Sparta, cfr. De Sanctis, *St. gr.* I, pp. 77-88.

[151] Nestle, *V. M.*, p. 58, nota 22; Mancuso, *Lir.*, p. 220; Bowra, *Gr. L. P.*, p. 90; De Sanctis, *St. gr.* I, pp. 289-290.

[152] Berve, *Gr. G.* I, p. 62.

www.scribd.com/Baruhk

della « migrazione egea », incomincia verso il X secolo [153], per proseguire fino all'VIII. Nel corso di questi due secoli l'Ellade perde la sua importanza nelle vicende della politica mondiale. Il centro di gravità politico e commerciale si trova soprattutto presso popoli non indoeuropei, ad eccezione dei Frigi [154].

La catastrofe che colpí l'Ellade appare in tutta la sua ampiezza, quando si constati il fatto della scomparsa della scrittura Lineare B, che si può attestare solo fino al 1200. Poi, molto tempo dopo, fu accolto e adattato alle esigenze della lingua greca l'alfabeto fenicio, che riuscí a semplificare i complicati sistemi orientali di scrittura. L'alfabeto fenicio di ventidue segni consonantici ci appare per la prima volta sul sarcofago di Ahiram, ora datato intorno al 1000 av. Cr. I Greci adottarono per le loro vocali certi segni consonantici fenici estranei alla loro lingua. Dunque fra il crollo dell'impero miceneo, che trasse con sé la scomparsa del corrispondente alfabeto sillabico, e il risorgere della civiltà, sottolineato dall'introduzione del nuovo alfabeto, si devono porre secoli oscuri, dopo i quali i Greci incominciarono a creare dalle basi una nuova civiltà [155]. Nella storia dell'alfabeto greco, nota Severyns, è da sottolineare ancora il fatto che « l'alfabeto greco piú arcaico e piú vicino al modello fenicio è quello delle iscrizioni di Creta e delle Cicladi Meridionali. In altre parole, la introduzione del nuovo alfabeto si colloca nella regione di Rodi verso la fine del IX secolo, è da attribuire ai Dori o, almeno, a Ellèni dorizzati ». I Dori, dunque, hanno adottato e volgarizzato quest'alfabeto « dopo il loro arrivo, a con-

[153] Per il 1000 a. Cr., come data dell'invasione dorica, cfr. Doro Levi, *Cretese-micenea. Civiltà*, « Enc. Treccani » XI 874-a.
[154] Schachermeyr, *Etr. Fr.*, p. 59.
[155] Lesky, *Lin. B*, pp. 12-13.

www.scribd.com/Baruhk

tatto con le civiltà del Vicino Oriente »[156]. Così si è individuato un altro elemento positivo della civiltà dorica.

Ma nel corso di questi due secoli l'attività spirituale ebbe modo di fermentare: lo sguardo fu rivolto al duplice passato mediterraneo e acheo, da un mondo che ricordava ancora la spenta potenza guerriera dei Micenei, ma sentiva sempre vivi i valori spirituali della reviviscente civiltà preellenica. Nell'incrocio di queste due coscienze, venne a trovarsi, quale interprete universale, la grande arte di Omero. Al mito, creazione dei Micenei, il sommo poeta darà una nuova voce e questa trasmetterà al pensiero l'appello di nuovi problemi.

Col VII secolo la missione degli indoeuropei risorgerà politicamente e spiritualmente[157].

---

[156] Severyns, *Gr. Or.*, pp. 200-201; cfr. pp. 198 ss.

[157] Schachermeyr, *Etr. Fr.*, pp. 64-65. Per il sorgere del pensiero logico dalle espressioni mitiche, cfr. Julius Stenzel, *Logik*, *RE* XIII 1, 994.

www.scribd.com/Baruhk

III

L'UMANO NEL MITO (OMERO ED ESIODO)

I. *Dall'eroe, figura religiosa, all'uomo*

Emigrazioni degli Ellèni in Asia e loro influsso sullo spirito dei miti. Evoluzione della figura dell'eroe. — Questi due grandi movimenti, la « migrazione egea » e l'invasione dorica, provocarono emigrazioni di gruppi notevoli di Achei e di Dori dalla penisola verso l'Asia Minore [1]. Tale trasposizione da una terra all'altra ebbe come effetto di sprigionare in un ambiente favorevole le originali forze spirituali degli Ellèni, che nelle nuove terre, piú libere da specifici influssi tradizionali, potevano scostare gradatamente il divino dal dominio umano o trasformarlo in fenomeno razionale. Non si vuole con ciò asserire che il divino sia sottoposto a un dissolvimento critico: quest'ora batterà un giorno sul quadrante della storia greca, ma non è ancor prossima. Tuttavia in quest'epoca non prorompe soltanto un'aspirazione dell'umano a essere se stesso, ma verrà anche formulata una prima risposta al problema della vita e di dio.

Le emigrazioni verso l'Asia hanno provocato uno sviluppo definitivo nella religiosità egea. Il politeismo degli Achei si era incrociato con il mondo degli eroi,

---

[1] Cfr. Cook, *Gr. A. M.*, pp. 21-23.

www.scribd.com/Baruhk

cosicché, come si è visto, la saga divina e la storia dei mitici antenati avevano finito, un po' alla volta, col sovrapporsi e confondersi. Ma la cresciuta potenza dei sovrani doveva gradualmente sottrarre qualche cosa che di troppo divino aleggiava ancora intorno ai mitici antenati. Gli eroi, dopo essersi impadroniti di molti tratti della leggenda divina, incominciarono a staccarsi da questa atmosfera, per definirsi con quei lineamenti piú umani, che anche gli dèi, per conto loro, andavano assumendo. Ma questi rimanevano, per cosí dire, spogliati, a vantaggio degli eroi, delle vicende piú colorite connesse con la loro persona: perciò, per non svanire nell'infinità di un'idea imprecisa, perché vuota di contenuto, continuavano a rimanere in contattto con gli eroi, o come loro mitici antenati o come loro protettori.

Quando poi le emigrazioni sradicarono molti Ellèni dalla Grecia continentale, il mondo dei miti si rinnovò [2]. Gli eroi furono privati dei loro luoghi di culto, ove la tomba ravvivava continuamente nella coscienza dei fedeli il senso ctonico della loro potenza. Per conseguenza l'eroe, nella nuova età, conserva di sé il ricordo delle sue gesta straordinarie, rese particolarmente meravigliose dalla luce che il divino una volta su di lui aveva proiettata, ma aveva smarrito tutti i suoi presupposti miracolosi o comunque sovrumani. Certo, non tutti gli eroi subirono questa metamorfosi: quelli minori o gli aspetti locali di quelli maggiori, che continuavano a venir onorati nelle loro originarie sedi di culto, non si modificarono. Invece le piú grandi figure di eroi, divenuti panachei, e perciò trasportati in Asia come patrimonio spirituale degli emigrati, mentre divennero panellenici, si trasformarono nelle figure di autori di gesta eroiche.

[2] Gernet, *Rel.*, pp. 105-108.

www.scribd.com/Baruhk

Nel mito essi apparvero a occupare il primo piano dell'azione; intanto gli dèi si staccavano dal mondo degli eroi, soprattutto perché veniva sottratta loro la misteriosità della primitiva potenza. L'intervento che essi operano nelle cose degli uomini sembra aver perduto la sua terribilità, perché gli uomini ricercano le cose come immediatamente sono, piuttosto che riconoscere a esse un'assurda causa da chiamare miracolo.

Gli dèi valgono solo come un mondo molto lontano: che cosa significano le lotte degli dèi fra di loro? che cosa rappresentano gl'inganni reciproci? i loro dolori? Spesso queste difficoltà, che la « storia sacra » degli dèi suscitava, nascondevano profondi misteri religiosi: ma nell'epoca omerica, o immediatamente precedente, non sono piú compresi. Tuttavia non urtano ancora l'animo umano come incomprensibili problemi. Tutto si dissolve in una pacificazione o in un sorriso, che segna la loro potenza non mai tocca da annientamento alcuno. Si potrà raffigurare anche una scena burlesca, che abbia per attori gli dèi: questi non ne vengono menomati, perché rimangono tuttavia piú potenti degli uomini. Gli uomini sono, dunque, deboli, se si paragonano all'assoluto, cioè agli dèi, ma, come fu acutamente osservato, la debolezza tragica degli uomini si eleva a sublime grandezza in confronto alla mancanza di serietà degli dèi, che sembrano stare, negli attimi decisivi, al di là del bene e del male [3].

La leggenda eroica, districandosi dalla sovrastruttura divina, innalza l'uomo nel dominio della sua libera azione, alla quale collaborerà col suo ingegno e che, perciò, sarà cosa tutta sua. Mentre il divino si stacca dall'umano, pur circonfondendolo da una distanza non del

[3] Reinhardt, *Paris*, pp. 13-14; cfr. Kerényi, *Rel.*, pp. 178-179.

www.scribd.com/Baruhk

tutto remota, s'incomincia a sollevare la domanda che vuole spiegare il senso dei rapporti reciproci fra il divino e l'umano. Questo interrogativo sarà perennemente ripetuto, ma la grecità omerica seppe dare una risposta che, pur nel travestimento mitico, era di un'audacia incomparabile, provando cosí quali fossero le possibilità dello spirito ellenico: infatti, agli albori della propria storia, esso seppe trarre le somme di un millennio di civiltà, veduta sotto l'angolo di una visuale decisamente rinnovatrice.

L'eroe ora vive immerso nella storia: non perde nessuno di quei tratti che avevano creato la sua bellezza, ma poiché erano tutti, o quasi, di origine religiosa, vengono tradotti in manifestazioni di umanità, anzi in problemi della coscienza umana [4]. L'antico mistero del ratto di Elena, in età micenea, erasi trasformato in una avventura galante; ma finché il mito rimaneva nell'Ellade, ove il culto di lei persisteva in certi ambienti della popolazione a fondo mediterraneo, non poteva accogliere i suoi piú fecondi sviluppi. Ma il mito, una volta che divenne oggetto di meditazione per la coscienza e per gli aèdi ellenici d'Asia Minore, poté attuare la piú profonda palingenesi nell'umano [5]. Priamo, Ettore, gli altri eroi troiani e gli stessi Achei dovevano domandarsi quale atteggiamento conveniva loro tenere di fronte a Elena, e la risposta poteva essere contrastata: nell'indecisione si delinea il problema interiore, la coscienza che deve decidere.

L'eroe si emancipa dal divino: come deve contare solo su sé nel ristretto àmbito della *polis*, cosí si riferisce prevalentemente alla propria persona, quando gli

---

[4] Reinhardt, *Paris*, p. 23.
[5] Cfr. Pestalozza, *Pag.* I, pp. 158-159.

www.scribd.com/Baruhk

tocca giudicare intorno alle piú alte questioni del bene e del male. L'uomo è tutto: i doveri riguardano in special modo i rapporti di un uomo verso un altro, e la sanzione relativa si trova in νέμεσις, lo « sdegno umano contro l'azione opposta alla morale » e definita come αἰδώς, « il sentimento dell'onore che impone all'uomo di stare al proprio posto e di rispettare i diritti di coloro che appartengono alla medesima classe sociale (dei nobili) »[6]. Questi sentimenti appaiono documentati per la prima volta in Omero, ma si devono considerare come propri della civiltà che lo ha immediatamente preceduto e che ha reso possibile la sua opera. Questa moralità elevata, ma schiettamente umana, può ben essere attribuita alla *polis* ionica. L'eroe è, dunque, un uomo e possiede una sua indipendenza di fronte al divino.

L'evoluzione della figura dell'eroe da potenza carica di un misterioso fluido ancestrale e cosmico, a uomo superiore che concentra tutta la dignità umana nello splendore generoso delle sue gesta, doveva rispecchiarsi nel canto e nell'animo dell'aedo. La fantasia di costui può ora aspirare a una maggiore originalità, dal momento in cui i miti hanno appreso a parlare con una voce umana. L'aedo è ormai una figura del tutto profana, anche se continuerà ad ascoltare le migliori voci della millenaria civiltà mediterraneo-micenea.

Luce di umana poesia nei miti a opera dell'arte omerica. — La definitiva scoperta dell'umano nel mito fu opera di Omero. La sua epoca non si può precisare. Ma poiché Archiloco, vissuto fra il 735 e il 670[7], cono-

[6] Erffa, Αἰδώς, pp. 4 s.; Jaeger, *Paid.*, p. 34.

[7] Alan Blakeway, *The Date of Archilochus*, in *Greek Poetry and Life*, Oxford 1936, pp. 34 ss., spec. pp. 53-54. Questa data alta non è da tutti accettata: cfr. Lesky, *GGL*, pp. 130-131.

www.scribd.com/Baruhk

sce già il *Margite*, parodia dell'epos (fr. 153 Bergk), Omero non può essere collocato dopo la prima metà dell'VIII secolo av. Cr. Credo che sia anche opportuno risalire alla seconda metà del IX secolo, difficilmente piú in là. Vive egli, dunque, in un periodo di rinascita spirituale.

Nonostante che gli antichi dèi siano trapassati in umane figure, libere nella loro azione, l'originaria unione di dio e uomo persiste nell'eroe omerico, nel quale essa « è attuata nella maniera piú pura », ma anche col massimo grado di tragicità. Infatti, come fu detto sagacemente, l'eroe omerico manifesta la polarità del nulla umano e della potenza divina « amalgamata in un tragico destino », che si disvela con la massima chiarezza in Achille [8]. Era costui un dio dal nome preellenico [9] appartenente alla categoria dei numi che muoiono giovani, come Adone, Hyakinthos e molti altri [10]. Egli, figlio di una dèa, tutto conosce con la penetrazione divina, ma tuttavia vuole essere uomo e, quindi, soggetto alla fralezza di questa natura. « Egli sceglie con occhio aperto tutta la nullità dell'esistenza umana, quando entra nella catena delle conseguenze delle gesta di Patroclo e di Ettore. Egli sceglie la propria distruzione non per divinizzare la nullità umana, ma per attuare anche a *questo* prezzo la perfezione della propria figura, alla quale appartiene la fedeltà dell'eroe verso il compagno. Non è troppo affermare che il mondo dell'*Iliade* assume un aspetto eroico specialmente

---

[8] Kerényi, *Rel.*, p. 172.

[9] V. Pisani, in « Archivio glott. ital. » 32 (1940), p. 115; cfr. Autran, *Hom.* II, p. 142.

[10] Autran, *Hom.* II, pp. 24 ss.; cfr. Usener, *Der Stoff*, ecc., in *Kl. Schr.* IV, pp. 207 s.; 242; 254 s.; Kretschmer, « Glotta » 4 (1913), pp. 306-307.

www.scribd.com/Baruhk

per questa distruzione scelta ad occhi aperti »[11]. Ad accentuare piú dolorosamente la sofferenza umana, le si contrappone il mondo degli dèi spettatori sereni, perché non soggetti a tragico dissidio[12].

La poesia di un dolore costituisce la mèta suprema di Omero, il quale ha disperso dallo sfondo primigenio e misterioso dei suoi eroi ogni alone irradiato dal mito religioso proprio di ciascuno[13]. I miti sono pertanto trasformati in luce di umana poesia, in quanto viene accentuato l'aspetto antropomorfico delle originarie figure divine, mediante l'eliminazione tenace dei loro eventuali elementi fantastici e magici: il mito come puro racconto si attenua, perché in Omero prevale la parola dell'eroe. Quindi il mito si approfondisce psicologicamente. L'antropomorfismo omerico appare non solo come in atto all'esterno, ma anche trasportato nell'intimità[14]. Questo scrutare che Omero fa nell'interno di ogni singolo eroe, gli permette di sentire l'umano fino alle estreme conseguenze e, quindi, nel doloroso contrasto con le sue remote possibilità divine. Ma solo Esiodo riuscirà a individuare, con la precisione di un teologo, questa tragicità.

Quello che, dunque, importa mettere in rilievo è appunto questa traduzione del mito su di un piano spregiudicatamente umano, per cui Omero può creare una etopea complessa e, contemporaneamente, una religiosità che nell'uomo trovi la sua misura.

Quanto si è detto per Achille si può asserire per quasi tutte le figure delle due epopee. Diomede presenta un nome acheo nonostante le sue origini medi-

---

[11] Kerényi, *Rel.*, p. 172.
[12] Kerényi, *Rel.*, p. 178.
[13] Rothe, *Od.*, pp. 205 ss.
[14] Nilsson, *Rel.* I, pp. 172-177.

www.scribd.com/Baruhk

terranee: infatti fu dimostrato che « i mediterranei acheizzati dovevano prendere assai spesso nomi achei, al pari degli innumerevoli orientali che prendevano nomi greci in età alessandrina »[15]. Era un'antica divinità, forse un paredro di Atena, Potnia mediterranea[16], onorato in varie regioni della Grecia e delle colonie. In origine gli si offrivano sacrifici umani: perciò il Diomede dell'Argolide e il re tracio dello stesso nome erano « una divinità sola, feroce e avida di sangue, in lotta con uomini e con dèi »[17]. Quindi « la profonda alterazione che ha subíto (Diomede) nell'epopea, non senza che tracce della sua primitiva natura vi traspariscano, è caratteristica del processo di purificazione e di elevamento e nello stesso tempo di umanizzazione che ha trasformato i rozzi miti primitivi attraverso l'attività elaboratrice degli aedi ionici »[18].

Non diversa è la metamorfosi di Nestore, che vale « colui che sempre ritorna » (è un *nomen agentis* da νέομαι): corrisponde, pertanto, a una di quelle figure che simboleggiano l'annuale ritorno della vegetazione: è divinità ctonica, come riesce provato dai rapporti di Pilo (Πύλος), patria di Nestore, con l'Ade (cfr. *Iliade*, XI 690)[19]. Ma Nestore, in Omero, se pur lascia intravedere l'eco della sua originaria concezione, ha smarrito, sotto il rispetto psicologico, tutto quello che di cupo o di misterioso possedeva come antico nume. Eppure la sua origine preellenica, testimoniata appunto dalla natura ctonica che gli era fondamentale, non è

---

[15] Patroni, *Div.* IV, 2, p. 7 (dell'estratto).
[16] *Ibid.* Cfr. Bickel, *Hom.*, pp. 39-40.
[17] Cfr. Robert, *Held.*, pp. 304 e 1116 e Bethe, *Hom.* III, p. 118.
[18] De Sanctis, *St. gr.* I, p. 217.
[19] Kretschmer, « Glotta » 4 (1913), pp. 308-309; 12 (1922), pp. 104-105.

www.scribd.com/Baruhk

annullata, ma ha subíto una trasfigurazione. Appare l'eroe del passato, la cui esperienza valeva come « tradizionale nella nobiltà guerriera degli Achei. La saggezza di Nestore non è originale, bensí fondata sempre sull'osservanza di norme tradizionali già annose, cui il vecchio si richiama del continuo, e che non erano certo nuove nemmeno per la terza generazione antecedente, quando Nestore era giovinetto »[20]. La drammaticità poi della sua figura prorompe dalla nostalgia amara, impostagli dal confronto fra l'umanità presente di tanto inferiore a quella di una volta. Questa ampia visione di passato e di presente in una mente determina una sensibilità particolare a comprendere gli stati d'animo degli altri eroi. Ecco, che cosa è diventato in Omero l'antico nume ctonico!

Nella figura di Odisseo questo processo appare in tutta la sua grandiosità. L'antico dio[21] ha lasciato scarse tracce di sé; tuttavia la complessità della sua figura, che con la conoscenza e l'accortezza domina ogni vicenda, lascia sospettare uno sfondo primigenio veramente immenso, quale doveva essere quello di un dio non secondario. La tensione drammatica fra gli affetti e la prudenza fa di Odisseo una delle piú pensose figure della letteratura mondiale, costretto come egli è a negare sempre l'immediata gioia di vivere per con-

[20] Patroni, *Dir.* II, p. 21.

[21] La forma genuina del nome suo era Ὀλυττεύς, Ὀλυσσεύς di fronte a Ὀδυσσεύς, dovuta a una falsa etimologia popolare (cfr. *Odissea*, I 62; V 340, 423; XIX 405 ss.) e limitata all'epos ionico e all'etrusco, mentre i latini conoscono la forma originaria *Ulixes*. Linguisticamente, Ὀλυττεύς, Ὀλυσσεύς è un nome cario, quindi preellenico (Wüst, *RE* 34, 2, coll. 1907 e 1910; Kretschmer, « Glotta » 28 [1940], p. 253; cfr. ora Doria, *El.*, pp. 178; 185 s.; 191). Era un dio preellenico, onorato soprattutto nel Peloponneso (Arcadia); le sue caratteristiche sono quelle di Posidone che, divenuto dio ellenico, ha sopraffatto l'antico nume dei vinti mediterranei (cfr. Robert, *Held.*, pp. 1342-1344).

www.scribd.com/Baruhk

servare quell'idea della vita che lo sublima. Si vede di fronte la morte piú volte e tuttavia non si pente mai della via scelta con piena consapevolezza. Sul fondo divino dell'eroe si sono sovrapposte le esperienze piú disparate: la coscienza d'onore del principe di Itaca, che deve voler la vendetta, si è incontrata con la gioia di navigare, propria del mediterraneo; i motivi fiabeschi si sono incrociati con la luminosità del dio; la storia si è fusa con la religione. L'epiteto πολύτροπος (polytropos) ne illumina veramente la natura, inesauribile nelle sue capacità e desiderosa di rinnovate esperienze di vita, attraverso le quali porta la sua inalterabile volontà.

Conviene sorprendere ancora questo processo di trasformazione verso l'umano specialmente in un'altra figura, in quella di Ettore. Si vuole sostenere che il puro eroe troiano sia una libera invenzione dell'epos ionico, cosicché Ἕκτωρ da ἔχω (cfr. *Il.* V 473), sarebbe il « difensore », il « sostegno » di Troia [22]. Ma si tratta di una etimologia popolare [23], perché il suo nome deve trarre origine da *Εκάτωρ, una formazione che presenta numerosi paralleli sulle coste dell'Asia Minore, ove fiorí il culto di Artemide-Ecate, da considerare come un aspetto del culto della Grande dèa mediterranea. Perciò in Ἕκτωρ si è potuto vedere « una manifestazione supplementare per mezzo di un nome dell'ampio patronato che la divinità del territorio, insieme col suo divino fratello Apollo [24], esercitava sugli abitanti di Ilio e

[22] Schmid, *GGL* I, p. 81; Nilsson, *H. a. M.*, p. 264; Patroni, *Dir.* III, pp. 476-477.

[23] Cfr. Bethe, *Hom.* III, pp. 76 ss.

[24] Per ἕκατος, epiteto di Apollo e parola non ellenica, cfr. E. Kalinka, *Die griechischen Bogenschützen*, « Klio » **22** (1929), pp. 254-255.

www.scribd.com/Baruhk

sulla dinastia di Priamo »[25]. La tradizione che ricordava come le ossa di Ettore, per ordine di un oracolo, erano state trasportate a Tebe (Paus. IX 18, 5), prova il contatto continuo fra gli aedi epici e gli ambienti sacerdotali, fra le personalità eroiche e i centri oracolari[26]. Sorprendiamo quindi in atto uno stadio intermedio, per cui Ettore da figura o epiteto divino s'incarna in un eroe oggetto di culto, finché l'epos se ne impadronirà per creare in lui una delle figure piú umane. È vero che, come la critica non ha trascurato di rilevare, la gloria guerriera di Ettore appare in genere offuscata. Tuttavia, malgrado ciò, rimane « la piú bella figura dell'*Iliade* », poiché in lui appare « l'idealizzazione dell'eroe come uomo, sposo, padre, figlio e congiunto, che alimenta in sé una tragica consapevolezza del proprio dovere »[27].

Particolare interesse, per conoscere il futuro svolgersi del mito, suscita l'evoluzione che la figura di Agamennone, liberatasi dall'originario significato sacrale, ottenne in Omero. Tre volte si narra nell'*Odissea* la morte di Agamennone (III 193 ss., 254 ss., 303 ss.; IV 512 ss.; XI 406 ss.), successivamente per bocca di Nestore, Menelao e della stessa vittima. I due primi accentuano la responsabilità di Egisto[28], l'ultimo, come è naturale, di Clitemestra[29]: la complessità misteriosa

[25] Autran, *Hom.* II, p. 157; cfr. pp. 37 e 58.

[26] Autran, *Hom.* I, p. 100; II, p. 159; per altra interpretazione, di Bethe, *Hom.* III, p. 81, cfr. Bickel, *Hom.*, pp. 48 e 51, con le note, Robert, *Held.*, pp. 82 e 985, e la confutazione di Nilsson, *H. a. M.*, p. 48.

[27] Rothe, *Il.*, pp. 110 e 113.

[28] Figura divina di origine preellenica: cfr. Zielinski, *Orestes*, pp. 56-57 e quello che io ho detto nella mia « Introduzione » alle *Coefore* di Eschilo (Como 1946).

[29] Zielinski, *Orestes*, pp. 56-57, sostiene che anche costei era in origine un aspetto della Πότνια mediterranea; cfr. Kerényi, *Hel.*, p. 171, nota 2.

www.scribd.com/Baruhk

del fatto [30], e le differenti intenzioni del poeta hanno determinato questa divergenza apparente [31]. La traduzione nell'umano di quest'antica storia sacra si palesa sotto due aspetti: quello della poesia e quello dei problemi etici. L'Agamennone dell'*Odissea* è soprattutto una figura dolorosa di uomo, amante di affetti dopo tante fatiche guerresche. Là dove si era agitata una figura divina esponente di un sacro mistero, rimane vitale solo l'aspetto doloroso di questo con la rassegnazione piú crudele nell'animo della vittima troppo conscia del senso ultimo delle umane cose. Tutto si concentra, per Omero, nell'uomo carico di responsabilità e illuminato nella coscienza della sua debolezza, che non è ancora diventata un problema, pur essendo tragica. Sulla vicenda degli Atridi dovremo tornare tosto, per trarre un'altra conclusione riguardante l'atteggiamento di Omero come interprete del mito.

Per passare al mondo femminile noteremo che Penelope, la quale appare donna di animo cosí delicato e determina motivi di commossa poesia negli ultimi canti dell'*Odissea*, era, in antico, un aspetto della Πότνια θηρῶν (Signora delle fiere) mediterranea, onorata particolarmente nell'Arcadia e avente per simbolo l'anitra (πηνέλοψ) [32]. Ma Omero ha obliato tutto questo per scoprire in lei la creatura sognante e afflitta da rinascenti dubbi angosciosi.

A proposito di Elena ricorderemo, con un recente studioso, che essa in Omero « non è piú la dèa che cerca ella stessa imperiosamente, violentemente l'amore, indulgendo alla tirannica brama dei sensi, ma la dèa so-

---

[30] Giuseppe Fraccaroli, *L'irrazionale nella letteratura*, Torino 1903, pp. 368-370.

[31] Bethe, *Hom.* II, pp. 272 ss.

[32] Autran, *Hom.* II, pp. 183-184; cfr. 284 e Howald, pp. 70-71.

www.scribd.com/Baruhk

vranamente bella, che passa e diffonde intorno a sé il fascino irresistibile della sua persona. Gli è che Elena, come noi oggi la possediamo, è passata attraverso il filtro decantatore della poesia omerica, poesia, nella quale riecheggia pur sempre il mondo mediterraneo, ma in cui si fa largo ormai un senso di piú alta e consapevole umanità, si diffonde una legge di compostezza serena e di armonia; e nel nuovo ideale di bellezza che si afferma, in contrasto con la sessualità potente e disfrenata, risplende già la vittoria dello spirito operante nel miracolo delle forme perfette »[33].

II. *L'universale nel mito: il paradigma*

L'Uomo come Idea. L'« areté » e la sua conquista mediante l'intelletto. — Se si confronta questo apparire insistente della figura umana, che Omero fa balzar fuori dal mito religioso, con la spiritualità dei preellèni, i quali miravano soprattutto a sommergere la personalità umana nell'infinito fluido divino, si dovrà riconoscere che ora viene posto per la prima volta il problema dell'autonomia spirituale dell'individuo. Ma, come fu osservato dai piú acuti studiosi della spiritualità ellenica, questa, già in Omero, come poi nel futuro corso della sua storia, non si preoccupa tanto dell'uomo come stirpe e come Io autonomo, quanto piuttosto dell'*uomo come Idea* posta al di sopra dei due primi, che vanno considerati come due punti di passaggio sulla via di un moto ascensionale[34].

La nobiltà achea o acheizzata sente che l'uomo ha

---

[33] Pestalozza, *Pag.* I, pp. 158-159; cfr. Bethe, *Hom.* III, p. 104. Cfr. l'evoluzione di Calipso in Pestalozza, *Pag.* II, pp. 267 ss. Per questo processo in generale, si cfr. Pfister, *Rel.*, p. 218.

[34] Jaeger, *Paid.* I, p. 16; Joël, *Gesch. Phil.*, p. 135.

www.scribd.com/Baruhk

davanti a sé una mèta di ordine e di giustizia [35], alla quale, se non può giungere, deve per lo meno avvicinarsi, nell'attuazione di quest'idea di perfettibilità, se non di perfezione [36]. L'ideale di umana superiorità, compreso nella parola ἀρετή (areté) riguardante l'azione del guerriero e i valori dello spirito [37], avvince il singolo per la vita e al di là di questa, poiché l'immortalità, alla quale può aspirare, non è data dalla sopravvivenza del suo Io individuale, ma da un'immortale fama gloriosa. Dell'eroe sopravviverà il suo nome, la sua Idea [38].

Questo ideale di ἀρετή (areté) s'incrocia con l'atteggiamento intellettualistico acheo-ellenico: la molteplicità incessante delle esperienze di questo nuovo popolo sceso verso il sud, il ricordo di esse che si tramandava nel succedersi delle generazioni, accumulavano nella coscienza cosí numerose conoscenze che istintivamente si volevano approfondire. Cosí l'impulso passionale e irriflesso era soffocato. L'intelligenza si conquistava la supremazia sulla passione [39]. Conseguenza di questi due atteggiamenti fu la fede nella possibilità di conquistare, mediante la conoscenza dell'idea di ἀρετή (areté), l'ἀρετή concreta nel singolo. Ma questa idea è ancora avvolta dall'esperienza storica: dunque essa sta alla radice del mito, che nell'età omerica era l'unica forma di tale esperienza.

Il mito quale paradigma etico proposto alla conoscenza. — Perciò nel canto nono dell'*Iliade*, Fenice nel

---

[35] Patroni, *Dir.* II, pp. 29 e 35 (estratto).
[36] Patroni, *Dir.* II, pp. 3 e 33.
[37] Jaeger, *Paid.* I, pp. 29-36, passim; Wundt. *Eth.* I, pp. 8-9.
[38] S. E. Bassett, *The Poetry of Homer*, Berkeley 1938, pp. 222-223; Jaeger, *Paid.* I, pp. 38-39.
[39] Wundt, *Eth.*, pp. 9-10; 12-13; 15.

www.scribd.com/Baruhk

corso della famosa ambasciata, allo scopo di indurre Achille a desistere dalla sua ira, gli rievoca i mali di cui fu causa questo sentimento in Meleagro. Il mito, come altrove in Omero, diventa un paradigma etico [40]. Nel paradigma si rivela chiaramente l'incontro dell'ideale di ἀρετή (areté) con l'esigenza intellettualistica: infatti, si può ben dire che esso è « forma e oggetto della conoscenza in uno, poiché possiede la forza di liberare il singolo dal suo isolamento e di subordinarlo a un concetto generale: l'etica già qui si fonda sulla conoscenza ». Il pensiero greco non ha mai perduto completamente questo suo carattere, anche quando, sotto l'influsso del Logos, dai « paradigmi » mitici si formarono finalmente il « paradigmatismo delle idee » di Platone e i concetti di Aristotele [41].

Il problema della responsabilità umana nel mito. — Nel suo senso ultimo questo paradigmatismo omerico permette di penetrare ancor meglio il caso di Oreste. Omero, escludendo il motivo mediterraneo dell'unità di sangue entro una stirpe, tralascia, nella saga degli Atridi, i motivi del sacrificio di Ifigenia e del matricidio compiuto da Oreste, pur essendogli noti (*Il.* I 70 ss.; 106 ss.; *Od.* III 310). Omero, preoccupato di vedere l'uomo singolo di fronte alla propria responsabilità, sorvolando sul particolare del matricidio, può elevare l'azione di Oreste su di un piano universale, e proporla in tutto il suo valore paradigmatico a Telemaco (*Od.* I 298-300), affinché si persuada della necessità morale di

[40] Jaeger, *Paid.* I, pp. 60-66. Si veda, ora, sull'argomento M. M. Willcock, « Classical Quarterly » 58 (1964), pp. 141-154, ove si esaminano tutte le forme possibili, anche sotto il rispetto stilistico, di paradigmi. Si veda ancora Snell, *Ent.*, pp. 286 ss.

[41] Walter Nestle, *Odyssee-Interpretationen*, « Hermes » 77 (1942), pp. 68, 71-72.

www.scribd.com/Baruhk

vendicarsi contro i proci. Ma perché è giustificata l'uccisione di Egisto che fu compiuta da Oreste e che sola ha importanza per Omero (*Od.* III 306-310)? Questo fatto dà luogo a un'importante affermazione di principio formulata da Zeus nel concilio degli dèi all'inizio dell'*Odissea*. Il sommo dio lamenta che i mortali accusino (αἰτιάονται) gli dèi, come responsabili di tutte le sventure che li colpiscono, mentre anche presso gli uomini (οἱ δὲ καὶ αὐτοί) si deve ricercare una fonte di responsabilità [42] per le azioni che essi compiono in modo da inasprire il proprio destino (ὑπὲρ μόρον) [43]. In questa follia cadde Egisto, continua Zeus, che dopo aver commesso adulterio con Clitemestra uccise Agamennone al suo ritorno: eppure gli dèi avevano mandato Ermes ad avvertirlo della vendetta che Oreste avrebbe fatalmente compiuta (*Od.* I 32-43). L'uomo, dunque, in Omero è padrone della propria psiche e, per conseguenza, della sua volontà nel senso psicologico e nel senso morale [44]. Certo, questa libertà non è assoluta: quello che, sia bene, sia male, tocca agli uomini κατὰ μοῖραν (conforme al destino), viene dagli dèi [45]: dèi e uomini possono essere causa degli eventi in misura uguale: si ha pertanto un συναίτιον (concausa) [46]: è accennato il concetto della cooperazione dell'uomo con dio.

Il mito di Oreste, assunto al suo valore paradigmatico, doveva porre i piú ardui problemi etico-religiosi,

---

[42] Per l'interpretazione di οἱ δὲ καὶ αὐτοί ho seguito Römisch, *El.*, pp. 35-36.

[43] Per ὑπὲρ μόρον seguo Otto, *Götter*, pp. 346-351; cfr. Schuhl, *Pens. gr.*, p. 144 e Mondolfo, *Probl.*, p. 10.

[44] Patroni, *Dir.* I, pp. 9, 15, 21, 30-31, 33, 35-37 (estratto); III, p. 469.

[45] Wilamowitz, *Glaube*, II, p. 118.

[46] Römisch, *El.*, p. 36.

www.scribd.com/Baruhk

innalzati in un'idealità, che li consacrava con una validità universale, sempre nell'interesse dell'uomo.

III. *L'uomo di fronte al mondo obiettivo degli dèi mitici*

Sopravvivenze di mediterraneismo negli dèi di Omero. — Le antiche forme degli dèi, da una parte trasmisero, attraverso l'eroe, la loro singolarità all'uomo, dall'altra poterono bensí conservare la loro autonomia, ma sempre in funzione dell'uomo, verso il quale ormai gravitavano tutti gli elementi del mito.

Sebbene gli dèi in Omero conquistino un senso nuovo, tracce di loro aspetti propri delle età precedenti e superati dall'epoca del poeta non sono scomparse dai suoi poemi, perché la tradizione s'impose cosí che esse si fusero nella nuova poesia, senza che si potessero eliminare quasi corpi estranei [47]. Per esempio γλαυκῶπις « dagli occhi di civetta », epiteto di Atena, ricorda la somma divinità femminile mediterranea che aveva il suo doppio in un uccello (Πότνια ὀρνέων) [48]. L'epiteto βοῶπις (dagli occhi bovini) per la Πότνια Hera è l'eco sicura dell'antico aspetto della dèa come Πότνια ταύρων (Signora dei tori) [49]. Le metamorfosi degli dèi omerici vanno interpretate come la continuazione di quelle proprie degli dèi mediterranei [50]. Le antiche divinità, femminili nella loro natura, non sono del tutto eliminate [51], come è il caso per Demeter, le Erinni, la Terra e lo

---

[47] Esposizione delle varie possibilità esegetiche della religione di Omero in Lesky, *Hom.*, 725, 34 ss.

[48] Schuhl, *Pens. gr.*, p. 132; Autran, *Hom.* III, pp. 81-84.

[49] Pestalozza, *Hera*, pp. 105-137; cfr. Schuhl, *Pens. gr.*, p. 135; Wilamowitz, *Glaube*, I, p. 246.

[50] Picard, *Polyth.* II, pp. 61-62.

[51] Otto, *Götter*, pp. 191-92; cfr. Kern, *Rel.* II, pp. 7 ss.

www.scribd.com/Baruhk

stesso Dionìso [52]. La condizione mediterranea della divinità maschile, come paredro subordinato alla sua dèa, traspare in Omero, perfino nel caso del sommo dio, Zeus, la cui debolezza originaria di paredro appare, se non altro, nell'inganno che Hera riesce a tramare contro lo sposo. E in generale si può dire che piú volte riecheggia il ricordo di un tempo in cui i maestosi dèi dell'Olimpo avevano dovuto soffrire [53]. Ma ora regnano sovrani gli dèi dell'Olimpo indeuropeo: contro Zeus le antiche potenze non possono contendere [54]; le dèe mediterranee non hanno piú il potere di sottomettere a sé imperiosamente i loro paredri, poiché lo vietano con un'inflessibile invidia i nuovi dèi ῥεῖα ζώοντες (che hanno vita priva di travagli) [55]. Omero, dunque, reagisce contro l'antico mondo divino e respinge, per conseguenza, tutto quello che possa echeggiare la magia [56]; perciò « gli Ioni preparano effettivamente l'avvenire della ricerca positiva dei saggi di Mileto » [57].

Gli dèi olimpici di Omero: subordinazione a Zeus e loro eternità. — La religiosità omerica è quella degli dèi olimpici, che vivono subordinati al sommo fra essi,

---

[52] Otto, *Götter*, pp. 194-198.

[53] W. Schadewaldt, *Iliasstudien*, Leipzig 1938, p. 119.

[54] Questo è chiaramente detto in *Il.* XXI 192 ss., ove appare l'impossibilità per le antiche potenze delle acque, fra le quali viene nominato come nume sommo l'Acheloo (probabile nome originario del sommo dio delle acque: cfr. Peterich, *Theol.*, pp. 89 s. e Nilsson, *Griech. Rel.*, I, p. 222), di contrastare con Zeus.

[55] Questa protesta è innalzata dalla mediterranea Calipso, la quale lamenta di non poter esercitare l'imperioso potere sul suo paredro, sorte che ormai era toccata ad altre dèe (*Od.* V 118-129).

[56] Cfr. Schwenn, *Geb.*, pp. 53-54 e Nilsson, *Griech. Rel.*, pp. 515-516, 529, 531; cfr Stella, *Od.*, pp. 208-210. Ampia trattazione del rifiuto in Omero di tutto quanto sapeva di magico, in Lesky, *Hom.*, pp. 731-733.

[57] Schuhl, *Pens. gr.*, pp. 140-141; Kern, *Rel.* I, pp. 192-193; II, pp. 114-115.

www.scribd.com/Baruhk

Zeus, come nello stato miceneo il Gran Re possiede « il medesimo potere assoluto di Zeus » sui principi vassalli [58]. Cosí i numerosi dèi, fino ad allora indipendenti, vengono inseriti in un sistema, che rivela l'opera di un pensiero capace di coordinare organicamente i piú diversi rapporti [59].

Nel dominio degli dèi omerici colpisce súbito una differenza notevole con la religiosità mediterranea, poiché per essi è avvenuta una liberazione dalla legge delle metamorfosi, tanto se determinate dal polisimbolismo, quanto, soprattutto, se imposte dal ciclo fatale di morte e resurrezione [60]. I nuovi dèi si sono svincolati dal divenire della natura, perché rappresentano piuttosto la natura concepita nella sua eternità immutabile e nei suoi molteplici aspetti, che incominciavano a lasciar intravedere una legge fissa. Appena nati, sono già quello che dovranno essere eternamente; alcuni dèi vengono alla luce adulti, come Atena e Afrodite; nessuno vede sfiorire la giovinezza o la maturità nella quale si manifestano. Non hanno passato, non hanno futuro: sono eterni nella loro realtà e immortali in quanto rappresentati secondo la figura umana [61].

Concetto omerico della morte. Il passato è divenuto una idea. Gli antichi dèi legati alla materia. — Di fronte agli dèi olimpici, significativi e potenti, stanno gli altri che, non riempiendo piú la vita, appartengono a una piú antica credenza: gli antichi dèi hanno per sé

---

[58] Nilsson, *H. a. M.*, pp. 267-269; Schuhl, *Pens. gr.*, p. 139; Nestle, *Rel.* I, p. 16; Kern, *Rel.* I, p. 193.

[59] Wilamowitz, *Glaube*, I, p. 284. Che Omero conosca i miti di successione risulta da alcuni passi (*Il.* V 898; VIII 479; XIV 203; XV 187 e 225), come nota Lesky, *Hom.*, 729, 67 - 730, 7.

[60] Picard, *Polyth.* II, p. 64; cfr. p. 71.

[61] Picard, *Polyth.* II, pp. 69-75. Cfr. Cassirer, *Pens. mit.*, p. 151.

www.scribd.com/Baruhk

il regno dei morti, ai quali la religiosità olimpica assegna un nuovo potere [62].

Geniale è la concezione che Omero e l'aristocrazia intellettuale ionica, non collegata col mondo contadinesco [63], si sono fatta della morte.

Con la sostituzione dell'uso di cremare i defunti a quello di inumarli, proprio di Mediterranei e Achei, si pensa che l'anima venga liberata dal corpo e quindi, dopo la morte, conduca una vita incorporea [64]. La ψυχή (anima) dell'epos è il « cadavere vivente » smaterializzato, è un εἴδωλον, un'immagine del corpo vivo [65]. Il morto è privato anche di ogni diritto: non può piú fare del male con minacciose richieste ai sopravvissuti [66]. La cremazione doveva portare a due conseguenze. Anzitutto essa dischiudeva una concezione religiosa, spiritualistica, in quanto non si pensava piú il defunto come un essere materiale. In secondo luogo, precisa l'Otto, « con la cremazione il morto non viene eliminato dalla realtà, ma è assegnato al dominio di un'altra realtà, che può essere pensata solo in una lontananza del tutto remota. Nel mondo omerico, per la prima volta, si oppongono l'uno di fronte all'altro l'*essere* e l'*essere stato*. Non è come se il morto fosse identificato col nulla, ... ma deve essere trasfigurato in una realtà di natura speciale. Per la prima volta nella storia della civiltà l'*esser stato*, *il passato è divenuto un'idea* » [67]. E un altro studioso chiarisce ulteriormente quest'idea

[62] Otto, *Götter*, pp. 175-176.
[63] Wiesner, *Grab*, p. 221.
[64] Wiesner, *Grab*, p. 208. Cfr. ancora Picard, *Rel. pr.*, p. 162; Severyns, *Gr. or.*, pp. 77-78; 86.
[65] W. F. Otto, *Die Manen*, Berlin 1923, pp. 21-24. Per ψυχή in Omero, cfr. p. es. Lesky, *Hom.*, 737, 5 ss. La bibliografia sull'argomento è, naturalmente, vastissima.
[66] Wiesner, *Grab*, p. 208; cfr. Schuhl, *Pens. gr.*, pp. 145-146.
[67] Otto, *Götter*, pp. 184-185.

www.scribd.com/Baruhk

dicendo che « la religione antica aveva i suoi dèi olimpici o súperi e gli dèi inferi, ma il suo cosmo non era scisso e per l'uomo religioso antico non era in nessuna maniera superabile: era ἓν καὶ πᾶν (uno e tutto), ancor piú del cosmo dei filosofi. Essere e non-essere, esistere e non esistere, in quanto anche quest'ultimo è realmente, erano in esso ugualmente forti ed atti ad apparire in forme di divinità » [68].

La nuova religione olimpica, tutta rivolta alla vita, non elimina le antiche divinità ctoniche, le quali continuano ad esistere, ma sono per cosí dire legate alla materia: Posidone appare, si può dire, identico all'infinita potenza del mare, Efesto corrisponde soprattutto all'elemento igneo, senza possedere alcun significato religioso [69]. Tutti questi e altri dèi che per Omero non possiedono una perfetta divinità « hanno questo di comune, che sono imprigionati nella materia e rappresentano nella loro persona la santità di elementi ben determinati » [70].

Ogni dio olimpico è un mondo intero nel suo compimento. — I nuovi dèi, che Omero consacra in figure eterne, sono stati considerati come la prima sicura rivelazione dello spirito. La loro natura rappresenta, infatti, una grande conquista della ragione umana. « La nuova divinità si pone di fronte al mondo non come una potenza, che lo metta in movimento dal di fuori: si trova in esso. Ma essa non è in questo mondo una realtà isolata. La divinità è sempre una totalità, un mondo intero nel suo compimento. Nessuno degli

[68] Kerényi, *Rel.*, p. 275.
[69] Per Efesto cfr. anche Wilamowitz, *Kl. Schr.* V 2: 2, *Hephaistos*, pp. 16-17, 19, 35; De Sanctis, *St. gr.* I, pp. 260-261; Nilsson, *Griech. Rel.* I, pp. 495-496, 498.
[70] Otto, *Götter*, pp. 199-202; cfr. p. 206.

www.scribd.com/Baruhk

dèi pone davanti ai nostri occhi una singola virtú, nessuno di essi si può incontrare *in una sola* direzione della vita piena di movimento; ognuno di essi vuole riempire, formare, illuminare l'intero ambito della realtà umana con il suo spirito particolare »[71]. Gli dèi omerici, dunque, sono strettamente collegati « con le cose di questa terra e tuttavia non significano mai qualche cosa di singolo, ma un'eterna forma dell'essere nell'intero dominio della creazione »[72]. In altre parole si potrebbe anche dire che un medesimo fenomeno della realtà lascia tralucere nel suo divenire ora un aspetto, ora un altro, poiché ora la realtà di un dio, ora quella di un altro prevale col suo immutabile essere. Un atteggiamento personale o un fenomeno può sotto un certo aspetto essere apollineo, sotto un altro artemisio, sotto un terzo atenaico, ecc.

Lo spirito ellenico nell'ora in cui è nata la sua vera religione vide e seppe che « ogni fenomeno individuale è imperfetto e caduco, mentre la forma dura »[73]. L'universalità del " tipo " che la caratterologia omerica disvela, compare nuovamente nelle figure degli dèi omerici, potenze della vita, ma poste al di sopra di questa; forme della vita, ma intrecciate nella vita; unità e molteplicità a un tempo[74].

Unità del divino e pluralità di dèi: la contraddittorietà dell'essere. — L'armonia degli elementi contrastanti, rappresentati dai singoli dèi, diventa unità

---

[71] Otto, *Götter*, pp. 206-207. Naturalmente con ciò non si vuol dire che l'idea di « elemento » fosse chiara in Omero, come ha dimostrato Pizzagalli, *Teog.*, pp. 200-210.

[72] Otto, *Götter*, pp. 209-210.

[73] Otto, *Götter*, pp. 209-210.

[74] Riezler, *Parm.*, pp. 16-22 *passim*, ma specialmente pp. 17 e 22.

www.scribd.com/Baruhk

nella persona di Zeus, in quanto egli è l'esponente della potenza divina [75], dopo essere stato innalzato fino al cielo (e cosí veniva a costituire l'antitesi definitiva dello Zeus preellenico, paredro della grande dèa e collegato con la Terra) e dopo essere diventato dio del mondo [76]. In lui coincidono i lineamenti di tutti gli altri dèi [77]. La figura di questo dio appare come il punto di partenza per una specie di monoteismo [78].

Come si concilia questa unità del divino con la pluralità degli dèi? Omero risponde al problema con una singolare penetrazione nella realtà delle cose. Mentre l'uomo comune, che non possiede una chiara visione della realtà, riconosce a proposito di un dato fatto l'intervento generico di θεός (dio) o δαίμων (daimon) o Zeus, il poeta sa precisare quale dio specifico abbia collaborato agli eventi significativi [79]. Che la visione del poeta sia davvero piú penetrante di quella del singolo uomo, risulta provato, quando si sia compreso come la pluralità degli dèi, spesso in reciproco contrasto, corrisponda all'obiettiva e profonda rappresentazione del mondo nella sua molteplicità irriducibile. Le divinità elleniche sono apparse rappresentare nel modo migliore il divenire delle cose: la disunione che gli dèi portano nella realtà terrena rispecchia la molteplicità e la contraddittorietà dell'essere [80];

[75] Otto, *Götter*, pp. 53 e 219.

[76] Wilamowitz, *Glaube*, I, p. 335.

[77] Otto, *Götter*, p. 53; J. Th. Beckmann, *Das Gebet bei Homer*, Würzburg 1932, pp. 27-28.

[78] Nilsson, *Mythol.*, p. 246.

[79] Jörgensen, *Das Auftreten der Götter in den Büchern ι-μ der Odyssee*, « Hermes » 39 (1904), pp. 364 ss., 366; cfr. Rothe, *Od.*, p. 54 e Cauer, *Hom.*, p. 383.

[80] Otto, *Götter*, pp. 219 e 222; Nestle, *Rel.* I, pp. 18, 23, 30, 34. Per quest'aspetto antinomico del divino in Omero vedasi anche Lesky, *Hom.*, 726. Per l'origine storica di questi contrasti, cfr. Nilsson, *H. a. M.*, pp. 269-270.

www.scribd.com/Baruhk

l'ingiustizia che gli dèi fanno pesare sugli uomini costituisce la rivelazione dell'essere che è ingiusto [81].

Le decisioni umane come aspetto obiettivo di una rivelazione divina. — Le forme degli dèi sono, dunque, espressione della realtà. Tutto quello che l'uomo compie di sua volontà viene riconosciuto come qualche cosa di dato e di obiettivo [82]. Il mondo dell'anima corrisponde al grande regno che sta al di fuori [83]. L'uomo che vuole conoscere se stesso deve, quindi, conoscere le figure degli dèi, che costituiscono il mondo obiettivo [84], e mondo obiettivo è anche ogni valore morale [85]. Le capacità dell'uomo appartengono « al grande regno dell'essere, che nel mito divino ha trovato la sua interpretazione » [86]. L'intervento divino è la traduzione plastica dell'esperienza psicologica individuale in un momento critico [87], senza che con ciò il poeta abbia voluto introdurre in qualche modo l'idea di miracolo [88]. Uno degli esempi piú caratteristici che la critica ha messo in luce, si può trarre già dal primo canto dell'*Iliade* (v. 193 ss.): ad Achille infuriato contro Agamennone, mentre sta per impugnare la spada e avventarsi contro di lui, si presenta non vista né udita da alcuno la dèa Atena, che gli suggerisce il consiglio r a g i o n e v o l e di non ricorrere all'estremo passo.

---

[81] Peterich, *Theol.*, p. 273.
[82] Otto, *Götter*, pp. 222-224.
[83] Otto, *Götter*, p. 227; J. Böhme, *Die Seele und das Ich im homerischen Epos*, Leipzig 1929, pp. 79 ss.
[84] Otto, *Götter*, p. 229.
[85] Jaeger, *Paid.*, p. 98.
[86] Otto, op. cit., p. 247.
[87] Otto, op. cit., pp. 272-273; Cessi, *Lett.*, pp. 733-734; Nestle, *Rel.* I, p. 23; Jaeger, *Paid.*, p. 100; cfr. pp. 69-70.
[88] Otto, op. cit., p. 274; Schmid, *GGL* I, p. 110; Cauer, *Hom.*, pp. 385 e 388.

www.scribd.com/Baruhk

La decisione umana prende l'aspetto obiettivo di una rivelazione divina: gli esempi che si potrebbero addurre per documentare questa maniera omerica di rappresentare il manifestarsi dell'interiorità umana sono numerosi e costanti.

In Omero l'essenza dell'uomo è veduta sotto specie divina, perché nella forma dell'uomo si rivela la piú genuina espressione del divino [89]. Fra gli uomini, che non devono elevarsi al divino, e gli dèi la differenza costante è segnata dall'immortalità propria di questi ultimi. L'uomo, invece, « è una creatura contradittoria, che partecipa a molte forme dell'essere: questa molteplicità, che costituisce il suo piacere e il suo tormento, fa di lui un essere limitato, soggetto a corruzione » [90].

Il destino come limite: coincidenza degli dèi col destino. — Ma gli dèi omerici non sono onnipotenti, perché un tale loro attributo porterebbe come conseguenza a una distruzione dell'equilibrio nella natura. Contro la morte nulla essi possono fare, vale a dire di fronte al fato essi non hanno la forza d'intervenire [91]. L'essenza di questo fato è negativa, in quanto alla durata pone dei confini, al benessere fa seguire la catastrofe, alla vita la morte [92]. Catastrofe, interruzione, limitazione sono tutte forme della morte, e la morte costituisce il piú alto significato del destino, di Moira (Μοῖρα) [93], che è un originario dèmone appartenente

[89] Otto, *Götter*, pp. 303-304; Cauer, *Hom.*, pp. 390-395. Per l'azione umana determinata dagli dèi, vedasi ora Lesky, *Hom.*, 735-736.

[90] Otto, *Götter*, pp. 310-311.

[91] Otto, *Götter*, pp. 339-341.

[92] G. Pasquali, *La scoperta dei concetti etici nella Grecia antichissima*, in *Pagine meno stravaganti*, Firenze 1935, p. 75.

[93] Otto, *Götter*, p. 341; Nilsson, *Rel.* I, pp. 169-170. Anche nelle iscrizioni appare il rapporto di Μοῖρα con la morte, cfr. Pfister, *Rel.*, pp. 216-217.

www.scribd.com/Baruhk

alla religiosità preellenica e perciò del tutto distinto dagli dèi olimpii [94].

L'uomo può, con sua colpa, intensificare il destino (ὑπὲρ μοῖραν, ὑπὲρ μόρον « ancor piú del destino »): in questo caso affretta l'ora della propria rovina [95]. Questa possibilità di accelerare il moto di una fatale catastrofe, implica che l'uomo è, in qualche cosa almeno, libero [96]: egli può avere da dio una conoscenza del proprio destino (*Od.* I 32 sgg.) e perciò risulta responsabile delle proprie azioni [97].

Gli dèi, dunque, da una parte conoscono Moira, questa legge che è quasi un concetto filosofico: dall'altra devono scostarsi davanti a essa [98]. In Omero ora Zeus è soggetto a Moira, altre volte il suo volere coincide con quello di Moira. Per Zeus che agisce, Moira appare a lui subordinata; per l'uomo che vede il corso degli eventi non corrispondente alla sua visuale etica e, quindi, alla sua aspettativa, Zeus è sottoposto alla Moira [99]. Ma, per il pensiero genuino di Omero, il destino se non è persona, né forza autonoma, e se solo gli dèi lo conoscono e prendono le loro deliberazioni in dipendenza da esso, non deve forse coincidere con la loro propria determinazione? Dalle parole del poeta (p. es. *Il.* XXII 365-366) risulta chiaramente questa idea, per cui, nel divino, pensare e volere coincidono:

---

[94] Otto, *Götter*, pp. 342-346; Nilsson, *Rel.* I, pp. 170-171. Vedi in proposito Bianchi, *Dest.*, p. 202, per la connessione tra Moira e Terra.

[95] Otto, *Götter*, pp. 346-350; Schuhl, *Pens. gr.*, p. 144. Cfr. Mondolfo, *Probl.*, p. 10.

[96] Patroni, *Dir.* I, p. 13 (estratto).

[97] Otto, *Götter*, pp. 350-351; Römisch, *El.*, pp. 34-37; Patroni, *Dir.* I, *passim*.

[98] Otto, *Götter*, pp. 355-356; Nestle, *Rel.* I, p. 35. Vedasi sopra, pp. 107-108.

[99] Cfr. Untersteiner, *Daimon*, pp. 94 s.

www.scribd.com/Baruhk

gli dèi sono le potenze dell'ordine e, perciò, sono sottomessi a quest'ordine (Μοῖρα) [100].

« *Daimon* » *come limite e come esponente delle contradizioni entro la sfera della coscienza umana.* — Gli dèi come pluralità si contradicono, perché contradittorio è il mondo, ma gli dèi hanno un limite nel destino, nel quale consiste l'ordinamento del mondo. Anzi gli dèi stessi sono questo limite. E in quanto la divinità s'identifica con questo limite, all'impersonale Moira si sostituisce il piú personale δαίμων (daimon) [101]. Sappiamo che in questo concetto si nasconde quello di *mana* [102], sopra il quale si sovrappone ora quello di personalità divina, giacché le figure divine mediterranee erano di loro natura dèmoni [103]. Questa confusione tra il personale e l'impersonale in daimon, che sta all'origine della sua idea mitico-religiosa, continuerà per tutto il corso del pensiero greco.

Chiarire, quindi, il concetto di daimon in Omero significa conquistare l'ultimo approfondimento che il poeta ha dato della personalità umana e chiarire un concetto destinato a un grande avvenire nel pensiero greco.

Ora daimon è la potente natura, che prostra l'aspirazione etica di un uomo e che dall'uomo può essere conosciuta prima del suo attuarsi; ora è il punitore della colpa del singolo, che pur la conosceva. Anzi, poiché in Omero l'esperienza psicologica individuale, nel suo culminare, viene rappresentata mediante l'in-

---

[100] Otto, *Götter*, p. 364; Nilsson, *Griech. Rel.*, p. 342; Riezler, *Parm.*, p. 21. Sul problema del destino in Omero, vedasi ora Lesky, *Hom.*, 734-736.

[101] Untersteiner, *Daimon*, p. 128.

[102] Vedasi sopra, cap. I, p. 30 ss., *Unità della natura ecc.*

[103] Vedasi sopra, cap. I, p. 25.

www.scribd.com/Baruhk

tervento di una particolare divinità, si capisce che quella medesima conoscenza, la quale alle volte è attribuita alla precisa figura di un dio, possa venir riconosciuta anche a daimon (cfr. *Il.* III 418-420). Daimon e la personalità del singolo tendono, dunque, a identificarsi e ciò spesso avviene nei due poemi, i quali anticipano cosí, in qualche modo, l'eracliteo ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων (« l'indole è per l'uomo il dèmone »: fr. 119, DK): si ha il concetto della corresponsabilità dell'uomo nella formazione del proprio carattere.

Ma talora il volere dell'uomo si contrappone a quel daimon che è pure in lui: cosí si genera una contraddizione nell'uomo stesso, poiché daimon è lo esponente dei dissidi: l'ἦθος (indole) è, dunque, contraddittorio. Le contraddizioni del mondo, rivelate dai contrasti fra dèi, sono penetrate ben addentro nella coscienza umana.

Quindi daimon, riflesso dell'umano suo ἦθος (indole), costituisce la pienezza della personalità che è un mondo e il mondo tutto in sé rispecchia nella sua obbiettività e nella dinamica del suo divenire; è la personalità operante nel tragico e pur legittimo dissidio della realtà. In daimon la pluralità contraddittoria degli dèi, rimanendo ineliminata, si concilia con l'unità, entro la sfera della coscienza umana [104]: la spiritualità della religione olimpica si innesta nel naturalismo dei Mediterranei. Tutti i fermenti del mito si sono polarizzati nell'interesse profano dell'umana creatura.

Le grandi categorie del pensiero adombrate nel mito omerico. — Nel mito secondo Omero traspaiono i

[104] Untersteiner, *Daimon*, pp. 100-129, *passim*.

www.scribd.com/Baruhk

lineamenti o le possibilità almeno di una interpretazione del mondo alla luce dell'uomo, vale a dire conforme alle sue esigenze razionalistiche e nello spirito di una sua posizione centrale nel mondo.

La religiosità mediterranea e la fede dei Micenei vivono in una nuova atmosfera creata entro i confini della poesia omerica.

Dalla micenea potenza demonica l'eroe si protende verso la libera personalità sua; gli dèi, tormentati dalla loro pluralità, diventano interpretazione del reale nei suoi aspetti eterni, trasformando se stessi in forme delle cose, che possono anche trovarsi in contrasto fra di loro, come in reciproco contrasto sono essi, i molti dèi. Come gli dèi assurgono all'altezza di una rappresentazione delle cose nel loro essere ideale ed eterno, cosí i miti sono contemplati come ideali paradigmi della vita etica tradotta nell'universale.

La realtà è, dunque, trasparenza di forme eterne dell'essere. Ogni esperienza interna ed esterna è obbiettiva. Quindi anche i fenomeni dell'intima vita dello spirito sono conoscenza di un mondo obbiettivo e non alieno dalle contradizioni.

La mobilità del mito viene, per un attimo, arrestata, per trarne l'essere immutabile, che si manifesta organizzato in un sistema di forme divine soggette a Zeus.

Tutto è obbiettivo: anche il mondo dei morti, per i quali si determina la realtà del non-essere. Tutto quello che esiste ha un essere, tanto il mondo dei viventi che *sono* quanto il mondo degli estinti, che *sono stati*.

Le grandi categorie del pensiero sono adombrate nel mito: essere, non-essere, eterne forme della realtà,

www.scribd.com/Baruhk

idea di legge immutabile, ecco i grandi fondamenti, per una piú organica interpretazione del mondo.

Eppure il mito non si dissolve ancora, sebbene operi con sempre rinnovato vigore la forza centripeta, tanto piú che l'uomo tira a sé tutti i valori possibili. Profanazione e umanizzazione del mito sono in realtà due processi che finiscono con l'incontrarsi.

Le figure religiose o leggendarie del mito si conservano nelle evocazioni poetiche di Omero, ma ormai tutto è elevato alla drammaticità di problemi che fanno pensare, piuttosto che credere. Il razionalismo acheo ha dunque manifestato, con la parte speculativa della poesia di Omero, le sue piú efficaci conseguenze.

Ma c'è un fondo primigenio del mito, che Omero ha saputo occultare, non eliminare. Quale è il vero rapporto di questo con la nuova realtà? E come i miti possono diventare paradigmi di valore sempre piú universale, che investa tutta l'umanità?

IV. *Le antitesi del mito e loro inserzione nel cosmos. L'uomo nel cosmos*

Esiodo, mediante il motivo genealogico, concilia l'antica religiosità, viva ancora presso il popolo, con la nuova spiritualità olimpica. Il nuovo cosmos dal cielo alla terra. — L'interesse tutto rivolto alla persona umana per opera di Omero aveva dimenticato, o ad intenzione negletto, il significato da riconoscere alle forze misteriose della realtà, cosí profondamente sentite da quel mondo popolare che viveva ancora della eredità spirituale dei mediterranei. S'imponeva sempre piú la necessità di dar ragione di questi elementi che stavano alla radice remota del mito.

Esiodo sentí questo problema e si propose di muo-

www.scribd.com/Baruhk

vere alla ricerca della verità. Perciò fissò il suo pensiero riflessivo sul rapporto fra la religione popolare, quale gli si presentava soprattutto attraverso i culti della Beozia e la religione di Zeus olimpico, allo scopo di trovare una conciliazione fra i due mondi della religione aristocratica e di quella contadinesca [105], fra gli dèi di cui il mito rappresenta il divenire e gli dèi che sono ormai immutabile ed eterna realtà. Se Zeus avesse violentemente sottomesse e, per cosí dire, assorbite le oscure potenze del mondo, come per esempio il destino, « avrebbe cessato di essere uomo e perciò olimpico ». La soluzione data al problema fu quella genealogica, determinata dal concetto di Zeus padre e costituente il momento piú umano della religiosità olimpica. I sette matrimoni di Zeus vanno interpretati come un adeguamento tra l'antica religione e quella omerica [106]. Con Esiodo il motivo teogonico balza in primo piano, uscendo da una tradizione preomerica [107], che nell'ambiente culturale locro-minio deve essere stata particolarmente attiva [108], soprattutto per un influsso orientale-mediterraneo [109] esercitatosi in modo particolare sulla Beozia [110].

Questi influssi orientali e mediterranei sono, ora,

---

[105] Kern, *Rel.* I, p. 264; Berve, *Gr. G.* I, pp. 274-275.

[106] Peterich, *Theol.*, pp. 311-312.

[107] Wilamowitz, *Glaube*, I, pp. 339; 341-342; Adam, *Rel.*, p. 69.

[108] Gruppe, *Myth.*, pp. 412 ss., 417, 419 ss.

[109] Ch. Picard, *Néréides et Sirènes*, « Études d'archéologie grecque » 2 (1938), p. 133. Il Gruppe, *Myth.* I, p. 419, parla di un'origine fenicia, cosa che significa un riconoscimento di origine mediterranea: a conferma basti ricordare come sia testimoniato da molte leggende un rapporto tra il mondo fenicio (= mediterraneo)-cretese e la Beozia: cfr. Autran, *Hom.* II, pp. 140 s., 195 s. Cfr. Pestalozza, *Pag.* II, pp. 163 ss. Per i rapporti con la Fenicia, vedasi piú avanti.

[110] Pestalozza, *Pag.* I, pp. 12 e 40.

www.scribd.com/Baruhk

piú evidenti in seguito alla scoperta di nuovi testi o alla valorizzazione di altri, fino a ora molto trascurati, come non degni di fede. Si tratta dei *Miti di Kumarbi*, il Kronos hurrita [111], del XV secolo avanti Cristo, e della *Storia fenicia* di Sanchuniathon, vissuto al tempo della guerra troiana. La sua opera è perduta, ma della relazione che ne fece Filone di Biblo (I-II sec. d.C.) ci sono stati conservati frammenti da Eusebio nella sua *Praeparatio Evangelica* [112]. Che questi testi presentino paralleli con la genealogia della teogonia esiodea, da Uranos fino alla lotta con un mostro, del tutto parallela con quella di Zeus con Tifone, non c'è dubbio [113]. Si sono, quindi, riconosciuti, in generale, influssi orientali sull'opera del poeta ascreo [114]. Tuttavia, è stato anche rilevato come, nello stabilire influssi orientali su Esiodo, sia sempre necessaria molta cautela [115]. Il mito di Kumarbi, giunto a noi nella lingua ittita, ma di origine hurrita, si può ridurre alla seguente forma schematica: Alalu, in origine dio del cielo, per la durata di nove anni [116], fu poi combattuto e vinto dal figlio Anu, cosicché si trovò costretto a fuggire nella tenebrosa terra. Anu, rimasto dio del cielo per nove anni, fu affrontato e vinto da Kumarbi, suo servitore e definito nipote di Alalu, che fu mutilato della sua virili-

---

[111] I testi in: Güterbock, *Kum.*; Otten, *Kum.*; Güterbock, *Ull.*; Meriggi, *Kum.*

[112] *Fr. Gr. Hist.*, 790 B 1-7 (III C, pp. 803-817); cfr. Mras, *Sanch.*

[113] Cfr. Lesky, *Heth. T.*, e *Gr. M.*

[114] Per es. Lesky cit.; Bianchi, *Dest.*, pp. 150 ss.; G. S. Kirk, *The Structure and the Aim of Theogony*, « Entr. A. C. » 7, p. 90; von Fritz, *Hes.*, pp. 18-19; Cantarella, *Lett. cl.*, p. 89; West, *Hes. Th.*, pp. 19-20; 23.

[115] Erbse, *Hes.*, pp. 26-27.

[116] « Nove anni » è espressione per « lungo periodo » (cfr. Schwabl, *W.*, 1485, nota *).

www.scribd.com/Baruhk

tà (come farà, poi, in Esiodo, Kronos a danno di Uranos). Kumarbi ingoiò la parte mutilata, con la conseguenza di dare alla luce tre divinità, fra le quali Teshub, il dio dell'atmosfera. Poi Anu si rifugiò nel cielo. Teshub divenne re, ma Kumarbi, che era stato sconfitto, scatenò un mostro di pietra, Ulli-Kummi, che ha il suo parallelo nel Tifone esiodeo [117], ultimo avversario di Zeus. Il canto di Ulli-Kummi narra come costui sia stato vinto dal dio del cielo. Nell'insieme di questo complesso mitico è stato notato, appunto, un parallelo con Esiodo nella successione Uranos, Kronos, Zeus, sostituita, per altro, da una serie di quattro divinità [118].

Converrà ora ricordare un'altra teogonia, la *Storia fenicia* di Sanchuniathon. Le vicende di dèi che in essa si narrano costituiscono un ulteriore parallelo con i miti di Kumarbi, e quindi con Esiodo, come aveva subito avvertito il Güterbock [119], il quale postulò diretti influssi hurriti sulla *Storia fenicia*. La prova è sorpresa nelle tavolette in lingua hurrita scoperte a Ras Shamra (Ugarit), tavolette di contenuto cultuale-mitico, che, con le loro coincidenze, dimostrano influssi hurriti e non della Grecia classica, sulla mitologia fenicia e, inoltre, la credibilità, un tempo posta in dubbio, di Filone di Biblo, che ha raccolto questa cosmogonia fenicia [120]. Senza entrare in dettagli baste-

---

[117] Güterbock, *Kum.*, pp. 103-105, cfr. p. 111; Lesky, *Heth. T.*, p. 146.

[118] Bianchi, *Dest.*, pp. 150-153; Schwabl, *W.*, 1485-1487; Dussaud, *Pr. H. A.*, pp. 41-43; West, *Hes.*, pp. 20-24.

[119] Güterbock, *Kum.*, pp. 112 ss.; cfr. Dornseiff, *A.u.a.O.*, pp. 35-36.

[120] Güterbock, *Kum.*, pp. 111-112; Lesky, *Heth. T.*, pp. 144-145; *Gr. M.*, p. 44; Mras, *Sanch.*, pp. 177-178; Hölscher, *An.*, pp. 137-138.

www.scribd.com/Baruhk

rà ricordare che anche Sanchuniathon ci racconta di una successione di quattro divinità, non senza il motivo della mutilazione [121]. Naturalmente i rapporti fra queste due teogonie e quella esiodea sono evidenti soprattutto per il concetto della « successione di dèi » nel governo del mondo [122]. Tuttavia si deve subito far notare che Esiodo, cioè lo spirito greco, ha dato a queste teogonie orientali un'impronta e un tono nuovi [123]. A. Lesky osserva come si debba essere ben lungi dall'affermare che nei testi ittiti si possiede il modello di Esiodo: piuttosto sarà esatto rappresentarci « molto vasta la ricchezza della poesia religiosa microasiatica e giudicare le scoperte di Ras Shamra e Bogazköi conforme all'immagine di vette, che rimangono visibili come isole di un arcipelago scomparso ». Nel problema delle fonti orientali dei greci, « rimane sempre decisivo ciò che i Greci hanno fatto del patrimonio assorbito ». Senza entrare in particolari basterà tener presente come l'affermarsi del dominio di Zeus costituisca « l'avvento di un cosmos dominato dallo spirito e, perciò, come una significativa conclusione di tutta l'evoluzione ». Ne risulta cosí « un contrasto con la successione delle rivolte di palazzo secondo le notizie dell'Oriente » [124].

Converrà ricordare un altro problema: dati i rapporti fra la storia fenicia e i miti di Kumarbi, si è avanzata l'ipotesi che i Fenici siano stati i mediatori

---

[121] Lesky, *Gr. M.*, p. 44. Esposizione dettagliata della *Storia fenicia* in Schwabl, *W.*, 1487-1489; cfr. West, *Hes. Th.*, pp. 24-27.

[122] Schwabl, *W.*, 1489-1495.

[123] Per le differenze fra Esiodo e Sanchuniathon, cfr. Grimme, *Sanch.*, 2241, 32 - 2242, 25.

[124] Lesky, *Gr. M.*, p. 45; cfr. von Fritz, *Hes.*, p. 29. Sul problema cfr. Schwabl, *W.*, 1484, § 35; 1505, § 45.

www.scribd.com/Baruhk

fra la teogonia ittito-hurrita e i Greci [125], ma il Dussaud [126] è di avviso differente, poiché vuole che la storia fenicia sia piú antica dei miti di Kumarbi. Io penso che qui si debba riconoscere uno dei molti fenomeni di sostrato: un'identica concezione religiosa intorno alla teogonia, comune almeno a tutto il mondo egeo-anatolico, doveva prendere nei vari luoghi, spesso distanti fra loro, sfumature differenti, pur presentando, nel suo insieme, identità di struttura, che poteva ben diffondersi e conservarsi attraverso i centri sacerdotali e oracolari, che noi sappiamo essere stati in continui rapporti [127].

Se il momento genealogico aveva per Esiodo dei precedenti, egli lo sviluppò e lo ampliò in una singolare complessità strutturale ben nota: « il "mito delle successioni" è la spina dorsale della *Teogonia*, le genealogie sono la sua carne e il suo sangue, cui ha contribuito l'immaginazione personale di Esiodo. Mentre i loro inizi possono essere stati molto antichi, per la maggior parte sono piú recenti dei miti, sui quali si sono sviluppate » [128]. Rispetto alle oscure lotte fra le generazioni di dèi, nelle genealogie costituite da Esiodo c'è molta chiarezza. Viene messo in luce il fatto che « le singole cose individuali sono derivate da determinate qualità fondamentali e tipi e cosí si lasciano comprendere. La confusa molteplicità dei fenomeni viene ricondotta a pochi principii, cosicché possono essere dominati con lo spirito » [129].

---

[125] Güterbock, *Kum.*, pp. 111 e 114; Lesky, *Gr. M.*, p. 51; Hölscher, *An.*, pp. 138 e 150; Luria, *A. gr. D.*, p. 24.
[126] Dussaud, *Pr. H. A.*, pp. 42-43.
[127] Cfr. Hölscher, *An.*, p. 143.
[128] West, *Hes. Th.*, p. 31.
[129] Fränkel, *D. u. Ph.*, pp. 112-113.

www.scribd.com/Baruhk

Mediante lo schema genealogico-teogonico, « entro il mondo dell'essere che è in sé fuori del tempo e senza durata, si forma dal suo sistema un nuovo ordinamento, un nuovo cosmos mediante un diverso raggruppamento e un altro equilibrio degli elementi dell'essere ». Ma il nuovo cosmos si attuò entro un lungo periodo di tempo, nel quale Zeus passò da un dominio illegale a una signoria determinata da norme fisse. I singoli dèi diventano aspetti del cosmos di Zeus, al quale appartengono anche gli uomini, cosicché la loro genealogia s'innesta direttamente su quella divina [130]; l'ordine posto nel cielo si continua in terra con una analoga organizzazione per mezzo di quella giustizia, il cui avvento aveva coinciso con l'affermarsi del dominio sovrano di Zeus [131]; alla verità intorno agli dèi deve seguire la verità per la condotta degli uomini [132]. L'opera di Esiodo si dispiega in una mirabile unità: alla *Teogonia* seguono, come loro naturale continuazione, le *Eoiai*, che non vanno considerate un'opera distinta [133]; infatti in questa seconda parte della *Teogonia*, che completava, sempre con la aspirazione al

---

[130] Philippson, *Gen.*, pp. 26-31; cfr. Kerényi, *Rel.*, pp. 274-275. Per il cosmos di Zeus che conclude la *Teogonia*, cfr. von Fritz, *Hes.*, p. 29; Vernant, *Or. gr.*, pp. 102 ss.

[131] De Sanctis, *St. gr.* I, pp. 340-341.

[132] Jaeger, *Paid.*, p. 116.

[133] U. Wilamowitz, *Die griechische Literatur des Altertums*[3] (« Die Kultur der Gegenwart » I, VIII), Leipzig 1924, pp. 26-27; Josef Franz, *Die genealogische Dichtung Hesiods*, « Wiener Studien » 39 (1917), pp. 202, 203, 218; V. Lapiccirella, *Studio sulla Teogonia di Esiodo*, Roma 1930, pp. 65, 67, 72. Naturalmente rimane sempre aperta la questione dell'autenticità di ogni singola *Eoia*: cfr. Lesky, *GGL*, pp. 124-125. È decisamente per l'autenticità Cantarella, *Lett. cl.* I, pp. 87-88. Vedasi la recente raccolta dei numerosi frammenti papiracei di quest'opera: *Fragmenta Hesiodea*, ediderunt R. Merkelbach et M. L. West, Oxonii 1967, fr. 1-262, ai quali si devono forse aggiungere alcuni dei *Fragmenta incertae sedis*.

www.scribd.com/Baruhk

vero [134], la sistemazione organica del mito divino ed eroico, si doveva rappresentare il rapporto tra uomini e dèi e l'obbligo della giustizia per i primi [135], ribadito e sviluppato in tutti i suoi aspetti nelle *Opere e i Giorni*.

Questa vasta rappresentazione della storia del mondo è caratteristica perché trova il suo coronamento nella figura dell'uomo, in vista del quale è concepita, e perché gli elementi teoretici sono stati scoperti nel mito.

Si può ben dire che l'opera di sistemazione che del mito ha attuata Esiodo, tanto in senso verticale, quanto in senso orizzontale, segna un primo passaggio dal mito alla scienza [136]. Ciò non significa che il mito sia già filosofia, ma questo suo organarsi in elementi armonici sotto il rispetto storico e sotto quello concettuale prova come l'attenzione ora si concentri su motivi che soddisfino la ragione umana: il mito deve avere un senso profondo per l'uomo.

Trasformazione del mito in Esiodo: *a*) *il rivelarsi di « nomos » latente nella natura*; *b*) *formazione di autonome essenze divine: le personificazioni*; *c*) *il mito specchio delle piú enigmatiche vicende umane. Spirito apollineo del mito.* — Il mito di Esiodo è solcato da

---

[134] Poiché le *Eoiai* rivelano una mentalità storica attraverso la rappresentazione dei rapporti fra i popoli e della parentela tra le stirpi elleniche (Wilamowitz, *A. u. A.*, II, p. 6) si sorprende in esse un particolare aspetto dell'aspirazione al vero.

[135] Franz, op. cit., p. 202.

[136] Pfister, *Rel.*, p. 177. Per Esiodo che, come sistematore di miti, introduce un pensiero razionale, cfr. van Groningen, *Past*, p. 87 ed Eliade, *A. d. m.*, p. 185. Perciò si è ben potuto dire che Esiodo « ha penetrato la saga, chiarendola e, dove non corrispondeva ai suoi scopi, la ha modificata o completata » (Erbse, *Hes.*, p. 7).

www.scribd.com/Baruhk

linee interpretative convergenti tutte alla razionalizzazione del mondo in cui e per cui l'uomo vive.

La prima che salta súbito all'occhio corrisponde all'evoluzione storica del reale da physis (natura) che prevale durante la prima generazione di dèi, ignara di alcuna potenza normativa [137], fino a nómos (legge) che s'instaura durante il regno di Zeus [138]. Non si tratta di contrapposizione fra due mondi, ma piuttosto di una rivelazione dell'ordine (νόμος) che era latente nella natura e che deve, inoltre, essere osservato anche nel culto rivolto alle antiche divinità, secondo le esigenze dei nómoi (leggi) imposti dalla vita religiosa vigente nella *polis* [139]. Questi concetti astratti si sono andati concentrando in punti visibili della materia mitica, che cosí prende nuovi accenti. L'instaurazione del cosmos traspare dal mito della titanomachia, che rappresenta la lotta fra gli antichi dèi, nei quali vanno identificati i Titani [140], e gli dèi olimpici. Questa teomachia è l'eco di quelle preelleniche fra dèe, che ho potuto ragionevolmente supporre per tale età [141]. Ma il senso è del tutto nuovo, perché dall'urto dei contrari (cioè degli dèi preellenici con gli dèi ellenici) esce un'armonia cosmica, alla quale collabora contemporaneamente la forza unificatrice di Eros [142] che dal dio onorato sotto simbolo fallico a Tespie [143] viene elevato al rango di

---

[137] Philippson, *Gen.*, p. 16.

[138] Philippson, op. cit., pp. 22 e 24.

[139] Ehrenberg, *Recht*, pp. 115-116.

[140] Qualunque sia l'etimologia di Titano (cfr. Kretschmer, « Glotta », 1925, pp. 30 ss.). essi sono gli dèi della preistoria cioè preellenici (Kern, *Rel.* I, pp. 251-255; Wilamowitz, *Kl. Schr.* V 2, p. 181).

[141] Cfr. Cap. I, p. 40 ss., *Storie sacre ecc.*

[142] Mondolfo, *Probl.*: *Problema umano e problema cosmico nella formazione della filosofia greca*, p. 66.

[143] Nilsson, *Griech. Rel.* I, pp. 494-495; Wilamowitz, *Glaube*, I, p. 342; Peterich, *Theol.*, pp. 205-206.

www.scribd.com/Baruhk

radice cosmogonica, giacché sta fuori dalla vera e propria genealogia [144], senza per altro diventare di già una specifica forza che penetri nella materia: « se il senso dell'Eros di Tespie era quello di trasformare la Terra in madre, anche nella *Teogonia* doveva operare sulla Terra, su Gaia » [145]. Dunque, in Esiodo, Eros ha non solo una funzione, ma la funzione fondamentale, che sta alla base di tutto il divenire [146]. La presenza di Eros nella *Teogonia* non è dovuta propriamente alla simpatia locale di Esiodo. Eros, infatti, diventa « una potenza cosmica solo nel momento in cui appare all'inizio delle prime procreazioni donde provengono il mondo e lo Stato degli dèi... L'introduzione di Eros serve a definire proprio la mentalità teologica di Esiodo. Prescindendo dai filosofi naturalisti, questa specie di pensiero mitico ipostatizzante ebbe molta importanza quale metodo di spiegazione del mondo soprattutto nella cosmologia religiosa dopo Esiodo. Anche qui, l'Eros primordiale di Esiodo influí potentemente sul pensiero dei successori » [147]. Due originarie storie sacre, che in età micenea avranno ottenuto una coloritura mitica, concorrono in uno allo scopo di tracciare un'intuizione che, contenuta in esse, le supera e tende a staccarsi dalla loro natura originaria. Per comprendere la metamorfosi del mito in Esiodo, conviene fissare l'attenzione sul Caos, uno dei tre esistenti originarii (in quanto nulla nasce dal nulla) [148], insieme con Gaia

---

144 Philippson, *Gen.*, pp. 12-13.

145 Schwenn, *Theog.*, p. 111, cfr. p. 109. Per la Terra, in Esiodo, cfr. Eliade, *H. R.*, pp. 211 ss.

146 von Fritz, *Hes.*, p. 8.

147 Jaeger, *Theol.*, pp. 18-19. Per un motivo analogo nella *Storia fenicia* di Sanchuniathon, cfr. Hölscher, *An.*, pp. 142-146.

148 Zeller-Mondolfo I, p. 322; cfr. II, p. 61, ove si rileva come il principio « nulla si crea e nulla si distrugge » ha soprat-

www.scribd.com/Baruhk

e Eros. Poiché il Caos è una forza creatrice nell'età primèva delle origini, deve pensarsi come un essere femminile [149] analogamente alle altre che operano nella medesima età. Ed è significativo inoltre il fatto che a proposito di Caos, non si parli del suo μιγῆναι (unione sessuale), come nemmeno di Gaia [150]. Quindi Caos, come Gaia, all'inizio della sua opera creatrice, è una manifestazione di origini oscure, ma di significato chiaro, derivante dall'antica figura della Potnia androginica. L'eco della sua infinita potenza primordiale ritorna nel Caos esiodeo in quanto è concepito immutabile, perché non soggetto né a dissoluzione, né a menomazione [151] e perciò sussiste sempre « al di là del cosmo, distribuito in Cielo, Terra, Oceano, Tartaro » [152]. Cosí deve essere perché « è il serbatoio immenso di tutte le forze e di tutti gli elementi onde si deve formare l'ordine cosmico; e nella sua infinità eccede i limiti del cosmo e li contiene e li abbraccia, onde le teogonie preparano alle cosmogonie, affermanti l'alterna vicenda

---

tutto la sua radice nella speculazione religiosa come attributo del divino. Perciò « presso i Greci domina il concetto di generazione, non di creazione. Il principio della generazione è il sommo principio dell'origine e i segreti della generazione, di tutta la vita sessuale, sono i sommi misteri religiosi e sacramenti. Mediante il concetto di creazione e la sua morale anche questa sfera viene privata del divino e abbassata a qualche cosa di non sacro, puramente naturale, come il mondo. Creare significa porre qualche cosa di non autonomo; generare significa porre qualche cosa di autonomo. Ma per i Greci il mondo e le cose che stanno in esso sono qualche cosa di autonomo, che possiede in sé il fondamento della sua esistenza; il suo principio di esistenza è, perciò, il principio della generazione, Eros » (Erich Frank, *Wissen, Wollen, Glauben*, Zürich-Stuttgart 1955, p. 43).

[149] Cfr. Mondolfo, *Inf.*, p. 285.

[150] Per l'androginismo che implica un'autofecondazione, cfr. Hölscher, *An.*, pp. 142-143.

[151] Philippson, *Gen.*, pp. 9-10; Zeller-Mondolfo, II, pp. 62, 129-130.

[152] Mondolfo, *Inf.*, p. 277.

www.scribd.com/Baruhk

della formazione e del riassorbimento delle esistenze cosmiche, il concetto di un'eterna sorgente e riserva, che è insieme eterna foce e sbocco di tali esistenze, contenendole tutte in sé » [153].

Il Caos, in quanto trasferito al di là del cosmo, può ben essere interpretato « massa disordinata » [154], quasi un « nulla », « un vuoto entro il quale penetreranno le cose » [155]. Esiodo vuol significare, come quando, poi (v. 735 ss.), afferma l'esistenza di potenze negative, che « ogni esistente esiste per il fatto che si distingue (spazialmente, temporalmente, logicamente) di fronte a un vuoto non essere » [156].

Ecco che cosa è diventata la Gran Madre inesausta creatrice: mediante il processo di rifrazione già rilevato per il politeismo miceneo, si è scissa secondo Esiodo, o la tradizione da lui seguita, nei suoi tre elementi costitutivi: il *mana*, che si è trasformato nel Caos; Gaia, che è la sua concreta personificazione nella forma dell'universale materia; Eros, che è la radice delle generazioni. Esiodo, dunque, ha portato alle estreme conseguenze il processo creatore di figure divine, proprio dei Micenei, ma è proceduto oltre, perché invece di staccare simboli da un nume per incarnarli in figure indipendenti, nel presente caso ne ha piuttosto scoperto gli intimi ed essenziali attributi, per poi innalzarli al rango di essenze autonome.

---

[153] Mondolfo, *Inf.*, p. 279; cfr. Zeller-Mondolfo II, pp. 129-130. Il mondo, secondo Esiodo, è pertanto distinto in preolimpio e olimpio, cioè in caos e in cosmos: « La forte tendenza della mente greca a pensare per antitesi ci aiuta a spiegare il fatto che la concezione di Caos deve essere contraria a quella di cosmos » (van Groningen, *Past*, p. 90; cfr. Hölscher, *An.*, p. 145).

[154] Fränkel, *D. u. Ph.*, p. 112, nota 11.

[155] *Ibid.*, p. 112.

[156] *Ibid.*, pp. 116-117.

www.scribd.com/Baruhk

Siamo passati insensibilmente a un altro filone del pensiero esiodeo, che risale, attraverso il polisimbolismo, alle « parole divine ». È il momento di precisare che cosa potessero significare queste « parole divine », quando, in età preellenica, si possono immaginare essere state aderenti ai simboli, i quali possedevano una loro concretezza. Conviene credere che queste « parole divine », derivanti la loro efficacia dal vitalismo che i simboli sottolineavano, fossero di natura mitico-magica. Quando le parole furono laicizzate, mediante un'epurazione di questi elementi mitico-magici, allora il pensiero filosofico astratto era pronto per nascere [157]. Concetti divinizzati [158], dèmoni trasformati in esseri astratti [159], dèi che oscillano fra la divinità e il concetto [160], sono tutte varianti dell'unica tendenza verso il concetto astratto, non ancora libero nella sua natura, ma legato in qualche modo alla corporeità della personificazione. Tuttavia si tratta sempre di un'attività di pensiero, sia pur religioso. Si è anzi potuto dire che Esiodo va considerato come il primo pensatore religioso che l'Europa conosca [161], giacché egli ha saputo trasformare momenti

[157] Rey, *Sc.* III, p. 163. Non si deve dimenticare che « questi principii personificati si distinguono, quanto al loro carattere, molto decisamente dagli dèi individuali ». Perciò Zeus prenderà come spose Themis, Mnemosine, Metis, ma non si identifica mai con esse (von Fritz, *Hes.*, p. 25). Cfr. Otto, *Th.*, p. 76, per il carattere secondario delle personificazioni rispetto alle figure degli dèi.

[158] Ehrenberg, *Recht*, pp. 67-68. Importante, entro questa categoria, è il motivo della creazione di un ente divino negativo accanto a uno positivo, p. es., Δυσνομίη (*Theog.*, 230) accanto a Εὐνομίη (*Theog.*, 902) e, piú chiaramente, l' Ἔρις βαρεῖα (*Opp.*, 16) accanto all' ἀγαθὴ Ἔρις (*Opp.*, 24). Vedasi I. Sellschopp, *Stilistische Untersuchungen zu Hesiod*, Hamburg 1934, pp. 93-95; L. Petersen, *Pers.*, pp. 12-13; Fränkel, *D. u. Ph.*, pp. 126-127. Per gli astratti in greco, si cfr. Snell, *Ent.*, pp. 310-311.

[159] Kretschmer, « Glotta » 13, pp. 100 ss.

[160] Schwenn, *Theog.*, p. 125.

[161] Kern, *Rel.* I, p. 258.

www.scribd.com/Baruhk

demonici del divino (tali in origine erano le sue personificazioni, compresa δίκη, la giustizia, in quanto rappresenta una forza irresistibile) in visioni logiche. I concetti veri e propri verranno poi: in ogni modo Esiodo, avendo portato il processo di personificazione alle estreme conseguenze [162], preparò quella particolare forma di dissoluzione del divino consistente nello scorgere in tutti gli dèi delle personificazioni [163].

Il divino scende al livello dell'umano anche per mezzo di queste personificazioni, poiché, « mediante la trasposizione dei dominii degli Olimpii nelle potenze della realtà umana, Esiodo lega uomini e dèi e vede garantita tanto l'eternità e la validità della signoria di Zeus, quanto la divinità di umane condizioni, come l'amore, la gioia, la bellezza » [164]. Perciò, molto opportunamente, fu precisato che « nelle parole divine dio e uomo s'incontrano » [165].

L'infinita fantasmagoria del mondo si è avviata a diventare possesso intellettuale dell'uomo.

Pure il mito nella sua completezza diventa oggetto di trasformazione razionale, atta a rispecchiare le piú enigmatiche vicende della vita umana. L'esame di tre miti esiodei può servire di prova.

Incominciamo col ricordare il mito delle cinque stirpi corrispondenti a tipi diversi di umanità che gli dèi hanno successivamente generati. Dalla prima stirpe aurea all'ultima di ferro si ha una progressiva decadenza morale, ma dopo di questa non s'incontra la fine del

---

[162] Wilamowitz, *Glaube*, I, p. 343; cfr. Fränkel, *D. u. Ph.*, p. 113.
[163] Wilamowitz, *Glaube*, II, pp. 214-215.
[164] L. Petersen, *Pers.*, p. 11.
[165] E. Wolf, *Griechisches Rechtsdenken*, Frankfurt a. M. 1950, p. 20.

www.scribd.com/Baruhk

moto storico, perché al contrario si ritornerà a una nuova stirpe aurea, alla quale Esiodo, nel rinnovamento dell'umanità, spera di pervenire (*Opp.*, 175). Esiodo svolge una concezione « ciclica » della storia [166], caratteristica del pensiero dei Greci, poiché ritorna in Platone [167] e negli Stoici, per non parlare di altri. Il racconto esiodeo è, per piú rispetti, una trasformazione in senso razionalistico dell'antica idea di ciclo, risalente alla religiosità mediterranea; infatti il suo originario significato naturalistico si umanizza in una visione filosofica, per il fatto della stretta correlazione, già rilevata, fra l'idea di ciclo e quella di un'impossibilità della creazione *ex nihilo* e di un ritorno *in nihilum* [168]. Ma quest'idea è piú che altro sottintesa e concomitante con l'esistenza *ab aeterno* degli esseri teogonici e cosmogonici. Piú chiara è la visione dello svolgimento storico dell'umanità, perseguito da Esiodo anche nei suoi dettagli.

Il mito è narrato nelle *Opere e i Giorni*, nel poema che rappresenta la situazione dell'umanità, da quando l'avvento di Zeus nel mondo è un fatto compiuto, come era risultato dai versi trionfali dell'ultima parte della *Teogonia*. Il poeta ci parla di una stirpe aurea, creata dai Signori dell'Olimpo, sulla quale regna Crono: cosí Esiodo vuole significato « un accordo fra le generazioni, in quanto Crono viene nuovamente reintegrato nella sua posizione, per governare come sovrano su di una stirpe sostanzialmente impe-

[166] Cfr. T. Zielinski, *L'istoriosofia greca* (« Iresione » 2), Leopoli 1936, pp. 297 ss., 307. Vedasi ora Lampugnani, *Ciclo*, pp. 20-27, per l'interpretazione del passo esiodeo, in rapporto con le questioni esegetiche suscitate.

[167] Cfr. L. Stefanini, *Plat.* II, p. 488.

[168] Cfr. Rey, *Sc.*, p. 27. Su questo fondamento del pensiero greco, vedasi quanto si è detto poco sopra.

www.scribd.com/Baruhk

ritura »[169]; ne risulta quindi l'idea che « le forze originariamente sfrenate sotto un saggio governo possono esercitare un'efficacia benefica ». A questa prima idea storico-religiosa si aggiungono due altri motivi: quello di un ritorno alla vita di natura propria degli uomini della prima età, allo scopo di sfuggire alla decadenza del presente; e quello di un progressivo esaurirsi della natura, in seguito al modificarsi delle condizioni climatiche[170].

Questo indebolimento, tanto fisico quanto intellettuale, si attua con gli uomini della seconda stirpe, che negano rispetto e onori agli dèi. La ὕβρις (prepotenza) li annienta: tuttavia furono nascosti da Zeus nelle profondità della terra, dove divennero divinità ctoniche onorate dagli uomini. Forse vanno identificati con i Titani[171]; cosí si ribadisce l'idea di una pacificazione fra l'antico e il presente, e inoltre viene assegnato un valore anche per lo stato di morte: « si annuncia un ordinamento che abbraccia tutte e due le sfere »[172].

Seguono le tre altre stirpi, del bronzo, degli eroi e del ferro. L'annientamento delle due prime stirpi corrisponde a una spiegazione razionalistica, poiché in armonia con le loro rispettive nature: gli uomini di bronzo si uccidono in reciproche lotte crudelmente come duro e crudele è il loro animo; gli eroi scompaiono nelle battaglie delle guerre[173]. Il carattere sto-

---

[169] Per volere di Zeus, gli uomini di questa stirpe, addormentatisi in un dolce sonno, divennero dèmoni benefici che si curano dei mortali e distribuiscono loro ricchezze secondo giustizia.

[170] Werner, *Unt.*, pp. 16-17.

[171] Hésiode, *Les travaux et les jours*, édition nouvelle par P. Mazon, Paris 1914, pp. 64-65. Per il concetto di ὕβρις in Esiodo vedasi Carlo Del Grande, *Hybris*, Napoli 1947, pp. 26 ss.

[172] Werner, op. cit., p. 18.

[173] Werner, op. cit., pp. 18 e 20.

www.scribd.com/Baruhk

rico che investe il mito delle cinque stirpi risulta luminosamente confermato dall'inserzione, entro i quattro periodi tradizionali, di un quinto, fra il terzo e il quarto, secondo le versioni comuni, cioè quello degli eroi. Esiodo, infatti, non poteva lasciar fuori della storia una stirpe cosí vicina alla sua e i cui ricordi erano ovunque vivi al suo tempo. La stirpe degli eroi effettivamente rappresenta l'espressione conclusiva di quell'età del bronzo che aveva fatto la grandezza dei Micenei, dopo i quali si affermò l'età del ferro (migrazione egea e invasione dorica): Esiodo offre veramente un'indicazione cronologica quando tra la stirpe del bronzo e quella del ferro inserisce quella degli eroi [174].

Quanto, poi, alla quinta stirpe, che Esiodo rappresenta a colori cosí foschi, si deve dire che pur essa rispecchia una definita condizione storica: l'avvento di una giustizia di stato sembra a Esiodo, l'ultimo partigiano di una giustizia patriarcale, come la fine di un mondo. La nascita del diritto a lui sembra la sconfitta del buon diritto [175].

Nel mito delle cinque stirpi domina soprattutto l'interesse storico, che imprime a questa vicenda, ricca di elementi religiosi anche primèvi [176], una tonalità nettamente razionalistica, e perciò umana ed etica a un tempo.

A identiche conclusioni può portare il mito di Pro-

---

[174] Glotz, *Hist.* I, p. 102. Vedansi anche Fränkel, *D. u. Ph.*, p. 133; von Fritz, *Hes.*, p. 34, il quale rileva come la concezione esiodea di questa storia delle stirpi sia bensí meno logica, rispetto ai suoi piú antichi modelli orientali (cfr. Richard Reitzenstein, *Antike und Christentum*, Darmstadt 1943, pp. 5 ss.), ma assai piú viva.

[175] Mazon, op. cit., pp. 69-70; cfr. Glotz, *Hist.* I, p. 124, cfr. p. 152.

[176] P. es. *Opp.*, 145: ἐκ μελιᾶν e cfr. Wilamowitz, *Glaube*, I, p. 190.

www.scribd.com/Baruhk

meteo (*Theog.*, 535 ss.; *Opp.*, 42 ss.). Suo fondamento è l'idea di una comune origine di uomini e dèi (*Opp.*, 108) — perché nati gli uni e gli altri dalla terra[177] — ma gli uomini per loro colpa perdettero i benefici derivanti da questa unità primordiale. Autore di cosí grave rovina fu Prometeo che ingannò Zeus con il sacrificio di Mecone (= Sicione). Ma al νοῦς (nous), alla mente di Zeus[178] non sfuggí la tortuosa trama di Prometeo, « rappresentante dello spirito titanico — e nello stesso tempo della gente umana » e, precisamente, della gente umana « nella lotta contro la stirpe degli dèi ». La tortuosità dello spirito titanico-umano porta alla negazione di νοῦς (nous) e, quindi, alla « miseria spirituale e generale... E quando dopo il riuscito furto del fuoco Prometeo stesso è tolto all'umanità per soffrire la sua pena, rimane Epimèteo quale rappresentante degli uomini; al posto dell'astuto rimane — quale suo complemento — lo stupido. L'affinità che unisce nel piú profondo queste due figure è espressa dal fatto che essi sono fratelli ». Epimèteo, « nella sua imprudenza, accetta come dono degli dèi la donna, l'ultima inesauribile fonte di miseria per l'umanità. E Zeus, sapendo che gli uomini si diletteranno del dono e ameranno la propria sventura, ride (*Opp.*, 59). Esiodo ci illustra l'idea che corrisponde esattamente al ridere di Zeus: è l'idea dell'esistenza umana piena di contraddizioni, in cui ci si diletta della propria rovina e in cui si ama la propria sventura... Essere l'in-

---

[177] Cosí va inteso il v. 108, con Wilamowitz, *Glaube*, I, pp. 143 e 344; Kern, *Rel.* I, p. 194, II, p. 165; Nestle, *Rel.* I, p. 49. Cfr. anche Untersteiner, *Origini*, pp. 216 e 217 ss. Per il motivo di un'originaria unità di dèi e uomini, cfr. Aly, *Mythos*, 1403, 23 ss. e Eliade, *A. d. m.*, p. 123.

[178] È la facoltà di comprendere la cosa percepita: Kerényi, *Rel.*, p. 110.

www.scribd.com/Baruhk

felice stirpe dei fratelli degli dèi: a ragione ciò potrà parere buffo agli dèi, proprio in quanto attraverso l'umanità traspare l'atteggiamento di astuti e sciocchi titani... Quest'idea greca dell'umanità è *per sua natura* tragica... per il rapporto di fratellanza con gli dèi »[179]. Questa tragicità veramente sgorgata dall'esperienza umana quale si era dispiegata nella dolorosa sorte di un Achille, rappresenta una soluzione razionale e, a un tempo, dominata dalle amare esperienze della vita per spiegare le due tradizioni coesistenti in Esiodo, che da una parte rappresenta un'origine unica per dèi e uomini e dall'altra riconosce una creazione delle varie stirpi umane: la prima è una concezione mediterranea, la seconda ellenica[180]. Il mito di Prometeo cristallizza in un'unica idea questa duplice genealogia umana e ne vien fuori un pensiero profondo: il tragico insopprimibile dell'uomo.

Il mito ha, dunque, acquistato insieme con l'umanità una nuova vitalità drammatica.

Un terzo esempio, appartenente alle *Eoiai*, può essere utile per confermare questa complessità che offre l'interpretazione mitica attuata da Esiodo. Alludo all'*Eoia* di Clitemestra, che ci permette di sorprendere l'evoluzione del mito ellenico in modo particolarmente chiaro per aver seguito lo sviluppo delle vicende accadute nella casa degli Atridi nelle età mediterranea, micenea e omerica[181]. Dai pochi frammenti a noi giunti si possono sempre rintracciare motivi veramente significativi.

---

[179] Kerényi, *Rel.*, pp. 165-172.
[180] Untersteiner, *Origini*, pp. 175 ss.
[181] Nonostante i dubbi di alcuni (Lesky, *Orestes*, *RE* XVIII, I, col. 978) si può asserire l'esistenza di questa *Eoia* con sufficiente certezza: Ferrari, *Stes.*, p. 30.

www.scribd.com/Baruhk

Anzitutto Esiodo conosceva il sacrificio di Ifigenia assunta a Ecate e accennava, come pare, a un suo sepolcro (fr. 100 Rz.[3] = 23[b] Merkelbach-West)[182]. Ifigenia viene, dunque, identificata con una divinità strettamente imparentata con Artemide[183] di cui è un doppione e per di piú vicina all'originaria Πότνια θηρῶν (Signora delle fiere) mediterranea. Ma Esiodo (*Theog.*, 411-452) riconosce a Ecate la dignità di una dèa suprema, che è partecipe di tutti i dominii che gli Olimpi si sono divisi[184]. Cosí Zeus fa diventare signora degli ordinamenti umani[185] una delle piú caratteristiche manifestazioni della Grande dèa preellenica[186]. Nel frammento delle *Eoiai* si aggiunge un ulteriore particolare, quello della tomba di Artemide-Ecate: in esso si rispecchia il motivo proprio della religiosità mediterranea e comune a tutte le dèe della vegetazione, di cui si piange la morte per celebrarne poi la resurrezione[187]. Nella versione esiodea si ha, dunque, un ritorno a quella che doveva essere stata la forma piú antica della storia sacra di Ifigenia e, a un tempo, la sua figura vi si manifesta innalzata entro il dominio universale di Ecate. Appare súbito come questa *Eoia* sollevasse con i suoi particolari, accuratamente rilevati, molte suggestioni e problemi religiosi.

Il singolare rilievo che in un frammento (fr. 93, 4-5 Rz.[3] = fr. 176, 4-5 Merkelbach-West) si dà alla figura di Clitemestra rispetto alle altre Tindaridi, induce a supporre che Esiodo « abbia ancor piú accentuato le

---

[182] Ferrari, op. cit., pp. 11, 14-15.
[183] Robert, *Held.*, p. 1098; cfr. Nilsson, *Griech. Rel.*, p. 287, nota 2. Per Ifigenia, cfr. Untersteiner, *Origini*, p. 177.
[184] Schuhl, *Pens. gr.*, p. 128.
[185] Philippson, *Gen.*, p. 22.
[186] Wilamowitz, *Glaube*, I, p. 169.
[187] Schuhl, *Pens. gr.*, pp. 225-226.

www.scribd.com/Baruhk

tinte e delineato una fosca e scabra figura di donna »[188]. Di fronte all'esaltazione sacrale di Ifigenia sta, in Esiodo, l'umanizzazione di Clitemestra in conformità con quel caratteristico interesse del poeta per l'uomo singolo, che porta il peso della propria responsabilità in un mondo divino che si è trasformato in cosmos e che è, quindi, intransigente in fatto di giustizia, anche se l'uomo si trova accanto alla propria libertà la collaborazione divina (Afrodite). Questo motivo che in Omero era subordinato a quello dell'autonomia del volere (si ricordi il caso di Egisto), viene accentuato da Esiodo in modo piú decisivo.

Il fatto che in Esiodo come padre di Agamennone sia considerato Plistene, significa che questa *Eoia* « rifletteva e diffondeva la tradizione dorica della leggenda »[189].

Il mito in Esiodo non è piú una pura e semplice traduzione nell'umano col solo problema della responsabilità personale. È piuttosto un intrico di problemi. Nel caso della *Eoia* di Clitemestra si notano: due antitetiche religiosità, che si unificano in Zeus; il drammatico collaborare delle due forze parallele, dio e uomo; l'esigenza della giustizia. Questi motivi prendono una luce speciale dall'ambiente dorico, in cui vengono sommersi: vale a dire, il mito si colora della spiritualità dell'Apollo delfico, che ebbe tanto influsso sul mondo spartano[190].

Questo interferire della religiosità delfica nel mito di Clitemestra disvela una caratteristica corrente spirituale, opposta a quella mistica, giacché vuole « ot-

---

[188] Ferrari, *Stes.*, p. 21, cfr. p. 28.
[189] Ferrari, op. cit., pp. 28 e 33.
[190] Nilsson, *Griech. Rel.* I, p. 608; Zielinski, *Orestes*, pp. 79-85.

www.scribd.com/Baruhk

tenere la grazia divina mediante lo scrupoloso adempimento degli ordini e delle norme divine »: i rappresentanti suoi sono appunto Esiodo e Apollo delfico [191], il cui spirito nell'opera del poeta ascreo trapela attraverso la preminente figura di Zeus protettore della giustizia. Ma Apollo, quale figlio obbediente verso il padre, è il mediatore fra Zeus e gli uomini per affermare, nel dominio della religione e dell'etica, il suo legalismo [192]. Una piú alta morale si afferma, che superi quella grossolana dei tempi primitivi [193]; il mito è investito da questo spirito nuovo: cosí, per esempio, il dominio dei nuovi dèi è giustificato dalle colpe degli dèi antichi [194].

Il mito, per meglio comprendere il senso dell'esistenza. — Per Esiodo, l'uomo sta nel centro dell'interesse mitico come in Omero, ma in modo diverso, perché non viene posto di fronte al mondo obbiettivo, ma è collocato nella sua giustificata relazione con tutte le esperienze storiche a partire dall'età mediterranea fino a quelle amare, contemporanee. Questa intimità di motivi mitici disparati che convergono a dare un senso alla vita dell'uomo, viene organizzata nell'unità di una legge storica, che per altro non elimina i contrasti, ma li addensa nella coscienza dei terrigeni. Ma poiché l'uomo è inserito in questo ordinamento delle cose, i dissidi sono la legge stessa della realtà tanto divina, quanto umana: fanno parte integrante del cosmos.

---

[191] Nilsson, *Griech. Rel.* I, p. 578. Per altro, vedasi Jean Defradas, *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris 1954, pp. 45-54, che è molto scettico circa i rapporti fra Esiodo e l'oracolo delfico.

[192] Nilsson, *Griech. Rel.* I, pp. 591-592, 596, 614.

[193] Luther, *Wahrh.*, pp. 135 e 148.

[194] Werner, *Unt.*, p. 15.

www.scribd.com/Baruhk

Il mito, in Esiodo, si trasforma in un fermento di problemi, in vista dei quali esso si chiarifica in forme concettuali: l'aspetto storico del mito; i rapporti logici, che ne collegano gli elementi dottrinali; il trasfigurarsi di momenti divini in personificazioni — ecco vari aspetti che imprimono al mito il dominio della mentalità umana raziocinante, che se ne serve per meglio comprendere il senso dell'esistenza. Nel mito Esiodo ha cercato il dominio dell'interiorità umana. Il logos si è impadronito del mito e lo ha asservito a sé, nell'interesse dell'uomo.

Se ricordiamo che Esiodo ha proclamato se stesso « poeta del vero », la conclusione da trarre è questa, che il mito ha raggiunto il punto piú alto della sua curva evolutiva. Il mito in origine era una storia sacra (età mediterranea): psicologicamente questa va considerata come una « finzione »; quando poi la storia penetra nel mito (età achea) allora si trasforma in « ipotesi »; ora con Omero ed Esiodo, come giustamente asserisce Erodoto (II 52-53), le figure del mito — e soprattutto quelle divine — prendono la funzione di « dogmi » (naturalmente a quella maniera con cui si può parlare di « dogmi » in Grecia). Quando poi, come si vedrà piú innanzi, il dubbio critico penetrerà in questi « dogmi », allora le figure degli dèi mitici si trasformeranno di nuovo in « ipotesi », come per esempio in Platone e in Aristotele; alla fine torneranno a diventare « finzioni », almeno per le persone colte, quando si avrà coscienza che dietro le idee degli dèi non sta nulla di reale: ciò avverrà nell'epoca alessandrina [195]. Naturalmente il colorito gnoseologico di queste forme del pensiero « fin-

[195] Per queste tappe del mito, cfr. Hans Vaihinger, *Die Philosophie des Als ob*, Leipzig 1922$^{7-8}$, pp. 422-423.

www.scribd.com/Baruhk

zione » e « ipotesi » risulta profondamente differente nell'età preistorica e al tempo dell'ellenismo, nell'età achea e in quella di Platone. Nei due tempi piú antichi la categoria conoscitiva è teorica, cioè avvertita solo dallo storico; nelle epoche piú recenti essa è cosciente in chi ne fa uso. In ciò sta il progresso dell'evoluzione spirituale, che dovremo seguire nel suo lento e contrastato moto.

www.scribd.com/Baruhk

www.scribd.com/Baruhk

IV

LA CRISI DELLA CIVILTÀ ELLENICA (SECOLI VIII-VI): ASPIRAZIONI A UNA META

I. *Il problema dell'uomo dopo Esiodo*

La crisi dovuta al risorgere di momenti spirituali mediterranei, che dominano e improntano di sé il mito. — Alla fine dell'VIII secolo ha inizio un nuovo periodo della storia greca. La spiritualità dei secoli X-VIII, seguíti alla migrazione egea, ha lasciato l'Ellade nella feconda crisi propria dei vinti che devono pensare, oltre che alle necessità di una rinascita, anche alle ragioni della esistenza, resa problematica da una catastrofe.

Le due grandi risposte erano state quelle di Omero e di Esiodo (che, anteriore ad Archiloco almeno di una generazione [1], deve essere collocato al piú tardo verso la metà dell'VIII secolo): la mentalità propriamente ellenica (prevalente in Omero) si era unita, in Esiodo, con quella preellenica che, viva nel grande mondo circostante, traeva un ulteriore alimento dalla fede degli umili.

In Esiodo la contemplazione del mondo era divenuta necessaria, per dar sodisfazione agli affanni che dominavano le coscienze dei singoli e, prima di tutte,

[1] De Sanctis, *St. gr.* I, p. 343.

www.scribd.com/Baruhk

del poeta stesso. L'interesse personale penetrato con Esiodo nella coscienza ellenica, mentre conclude una epoca, ne prepara una nuova, durante la quale la persona umana, o piú esattamente i suoi impulsi sentimentali, i suoi dubbi intimi, le sue esaltazioni, dovevano prorompere. Il pendolo della storia spirituale doveva, per un certo tempo, essere spostato con movimento aritmico verso questa direzione.

Il trionfo della personalità, nonostante quello che di eccessivo poteva avere, poiché fu conseguenza del razionalismo acheo-ellenico, va considerato come creazione della mentalità indeuropea. Si può dunque affermare che, a partire dalla seconda metà dell'VIII secolo, la civiltà indeuropea inizia la sua resurrezione, poiché, a differenza di quanto avvenne nei secoli X-VIII, ora anche nel dominio politico, che è quello della vita attiva, le qualità della stirpe si affermano.

I grandi fatti storici, nei quali si manifesta in tutta la sua pienezza questo movimento, sono le colonizzazioni (750-550 a. Cr.) e l'opera dei legislatori e dei tiranni. Senza forti personalità né le prime potevano organizzarsi, né i secondi affermarsi.

Ma se ci richiamiamo a Esiodo, apparirà come egli fosse riuscito ad attuare un equilibrio fra la tendenza razionale e le aspirazioni delle fedi fondate sull'antica religiosità mediterranea. Era però un equilibrio vacillante, che poteva essere facilmente rovesciato, in particolar modo in un'età del tutto passionale, come quella che dopo Esiodo si affermerà. Tale tendenza doveva avvicinare all'antico mediterraneismo, a ragion veduta piú che per tradizioni ancestrali, come era stato il caso del contadino esiodeo. Era un ritorno suggerito dalla ragione. Perciò i due moti razionalistico e mistico-mediterraneo, in realtà, confluiscono in un'unica

www.scribd.com/Baruhk

mèta. Soltanto è da notare che l'impulso mistico, per sua natura, tendeva a sopraffare quello razionale. La conseguenza di ciò si ebbe in un sommovimento spirituale di uomini che cercavano un punto d'appoggio per dominare le cose.

Si può pertanto concludere dicendo che il periodo compreso fra l'VIII e il VI secolo va definito come l'età di crisi per la spiritualità indeuropea. La crisi fu superata, perché nel suo corso furono fissate nuove forme di umanità sulla base di nuovi problemi, suggeriti soprattutto dalla religiosità apollinea, alla quale appunto può aver mirato Esiodo.

Quali siano state le correnti che echeggiavano antichi motivi religiosi, è detto in un significativo passo di Strabone (X 3, 23 = p. 666, 11-32 Meineke). Dopo aver parlato di vari soggetti per miti allegorici, Strabone continua aggiungendo un'ulteriore e simile fonte di miti, consistente nel « godimento delle arti di Dioníso e di Orfeo ». L'artista dà origine all'intera concezione o a tratti caratteristici del mito, che vengono poi generalmente accolti. Le arti di Dioníso sono, senza dubbio, quelle del teatro, che ebbe un'influenza creatrice e formativa nell'evoluzione del mito; le arti di Orfeo « non possono essere altre se non quelle che erano sempre associate col suo nome: musica, poesia e le manifestazioni del rito ». Si deve, per altro, tener presente « che le arti di Orfeo non erano confinate a un particolare culto di un particolare dio. Gli dèi ai quali — come dice Strabone — era tributato in Grecia un culto orgiastico, Dioníso, Apollo, Ecate, le Muse e Demeter — erano tutti connessi con Orfeo... Non solo la poesia, ma la musica, la rappresentazione mimetica, il simbolismo, tutta l'azione del rituale, che, fondata su di un mito significativo, con-

www.scribd.com/Baruhk

duce all'estasi e al trasporto religioso, cosí da scuotere profondamente l'anima dell'uomo, rinforzandola e rinnovandola, erano considerate come le " arti di Orfeo " »[2].

Orfeo e Dioníso, la vita dell'anima e il tragico della personalità, ecco le due forze fondamentali che domineranno d'ora innanzi lo svolgersi del mito. Queste intime forze religiose, che provenivano dal ceppo preellenico, poterono tanto piú agevolmente intervenire, in quanto gli Ellèni, sciamati a Oriente e a Occidente, incontravano ovunque quel fondo di religiosità remotissima che poneva problemi sempre piú precisi.

Non è stato ben chiarito quale aspetto abbia assunto il mito in questo periodo, per lo stato frammentario delle corrispondenti opere letterarie. Tuttavia, purché si sappiano valutare elementi caratteristici delle varie interpretazioni mitiche, si potranno ottenere dei risultati conclusivi.

L'affermarsi della ragione al di sopra delle manifestazioni di pensiero e di vita a essa antitetiche. — Premessa per questa comprensione può essere l'esame dei vari processi concomitanti, in virtú dei quali la ragione si è andata affermando in modo sempre piú deciso perfino entro il fermentare delle manifestazioni a essa antitetiche: la mistica, la lirica e la tirannide.

Le forme di religiosità misterica, la cui origine risale, come si è precisato, alla civiltà mediterranea, ora risorgono ma entro la luce nuova della personalità, che vuole rivendicare la propria autonomia ormai chiara-

[2] Linforth, *Orph.*, pp. 239-241; 296; cfr. Untersteiner, *Origini*, p. 311. Il passo di Strabone forse dipende da Posidonio: cfr. Karl Reinhardt, *Poseidonios über Ursprung und Entartung*, Heidelberg 1928, pp. 34 ss.

www.scribd.com/Baruhk

mente posta come problema nell'età di Omero e di Esiodo. Scopo precipuo è la liberazione dall'aggrovigliato legame con la solidarietà gentilizia, postulata in origine proprio dalla religiosità mediterranea a fondo mistico, con la dottrina del *mana*. La palingenesi del misticismo si attua ora nel modo piú geniale. La religiosità mediterranea, che nei secoli X-VIII era stata sempre valida, nonostante il superamento omerico (limitato del resto a uno stretto ambiente culturale) e la sintesi esiodea, doveva essere rinnovata, proprio alla luce di questo superamento e di questa sintesi [3]. Ed ecco il modo con cui questa trasformazione si effettuò. La mèta finale delle religioni misteriche si trova nell'annientamento dell'uomo entro l'unità divina, in una ricongiunzione, si potrebbe dire, del *mana* individuale col *mana* dell'universo. Sembra, dunque, rinnegata la ragione stessa di queste religioni. L'esaltazione frenetica e l'estatica divinizzazione del singolo nel parossismo di un'orgia selvaggia costituiscono il contrapposto dell'umanità, della chiarezza ellenica [4]. Ma in quanto l'anima « diventa dio », si viene a elevare l'uomo possessore di quest'anima divinizzata. La coscienza individuale si amplia fino alla coscienza universale: « il sentimento del mondo deve essere compenetrato dal sentimento da cui sgorga logicamente il pensiero. La μανία (folle esaltazione) si purifica in logos » [5]. Per le dottrine misteriche l'individuo ha conquistato non solo una sua forma, ma è stato anche riconosciuto capace di possibilità infinite, come infinito è l'universo [6].

---

[3] Per il ritorno di motivi mediterranei nelle religioni misteriche, cfr. Schuchhardt, *Alt.*, p. 299.
[4] Joël, *Gesch. Phil.*, pp. 152-153.
[5] Joël, op. cit., pp. 165-168.
[6] Cfr. Wundt, *Eth.* I, pp. 133-134.

www.scribd.com/Baruhk

Nella lirica si è potuto avvertire un mutamento analogo. Questa maniera di espressione artistica, che si ricollega idealmente con Esiodo, può « come la poesia dell'anima, che appunto accoglie il mondo in sé, diventare cosmica e lo deve nel suo intensificarsi, nel sollevarsi dell'anima fino all'infinito sentimento universale. Sulle ali della passione o del sentimento leggero lo spirito lirico sfugge alla plastica che si placa in se stessa e verso la quale lo spirito greco è proteso », per sommergersi invece nel moto frenetico della danza e nel suono assordante d'istrumenti stranieri. « Ma tosto l'uomo greco riuscí vittorioso sull'istrumento; il suono ritmicamente formato superò il vortice della danza e il fracasso del suono, e sopra il suono si formò il canto, e sopra il canto la parola del poeta, e sopra la piú bella parola proruppe il pensiero »[7], che attraverso una forma sentimentale e tuttavia dialogica[8], vuol toccare la conoscenza delle cose[9]. Cosí viene ottenuto un dominio sulla passione, che giunge come formazione greca, come vittoria della misura sulla dismisura. Il « metron » fa la poesia greca e l'etica greca[10]. Anche la lirica corre verso la medesima mèta intellettualistica, verso la quale sfociava contemporaneamente la mistica.

Ciò è confermato da un terzo fenomeno della me-

---

[7] Joël, *Gesch. Phil.*, pp. 184-186. Per il prestigio della parola, cfr. Vernant, *Or. gr.*, pp. 40-41, ove si nota come ovunque la parola sia, in ogni dominio, preminente: nella polis è il massimo strumento di potere: diventa « la chiave di ogni autorità nello stato, il mezzo di comando e di dominio sugli altri. Questa potenza della parola — di cui i Greci fecero una divinità: Πειθώ, la forza della persuasione — ricorda l'efficacia delle parole e delle formule in certi riti religiosi ».

[8] Fränkel, *D. u. Ph.*, pp. 229-234.

[9] Joël, *Gesch. Phil.*, pp. 188-189.

[10] Joël, op. cit., p. 196.

www.scribd.com/Baruhk

desima epoca: l'instaurazione delle tirannidi. Nel VII e VI secolo s'impongono, in ogni punto della terra greca, uomini insigni per qualche loro qualità civile o militare. Essi « sono stati i primi uomini [11] che abbiano tenuto, di fronte al cielo, un potere di origine puramente umana » [12]. Tale forma politica, che è sostanzialmente una forma della barbarie orientale, non è trasportata meccanicamente in terra greca: infatti il tiranno ellenico non si fonda piú sulla tradizione o sul diritto di famiglia, ma sulla propria personalità. Egli « guadagna alla fine lo stato solo per opera di se stesso, vale a dire per opera dello spirito. Cosí si può dire che il tiranno è il primo individuo il quale si afferma mediante il logos » [13]. Ciò avviene in quanto egli, come ordinatore dello stato, fa sí che la legge (νόμος), religiosa nelle piú antiche legislazioni [14], si rinnovi « in quanto viene creata da un individuo che la emana » [15]. Nonostante questa mèta finale, il tiranno era partito da un fondamento mistico, in quanto egli è « l'uomo che dalla forza della natura si è sollevato fino all'altezza di una potenza divina, e l'unità che egli dà allo stato si fonda da ultimo su quella mistica unità di dio, uomo e natura, che quell'epoca sentiva profondamente fin dentro l'animo del popolo ». Perciò i tiranni, consci di questa loro radice, favoriscono la religiosità dionisiaca e misterica [16]. Tuttavia si preoccupano di stringere rapporti anche col culto di Apollo [17], che corri-

---

[11] Glotz, *Hist.* I, p. 219.
[12] Glotz, op. cit., pp. 245-249, *passim.*
[13] Joël, *Gesch. Phil.*, pp. 206-218, *passim.*
[14] Berve, *Gr. G.* I, p. 152.
[15] Joël, *Gesch. Phil.*, p. 218.
[16] Joël, op. cit., pp. 206-207; Kern, *Rel.* II, p. 63.
[17] Cfr. E. Curtius, *Storia greca*[4] (trad. it.), Torino 1924, I, pp. 376 e 384; Picard, *Éph. et Cl.*, p. 463, nota 8; Ure, *Tyr.*,

www.scribd.com/Baruhk

sponde all'aspetto positivo e costruttivo della loro politica, in modo che l'evoluzione della spiritualità ellenica dopo Esiodo doveva complicarsi, con una fase di crisi, per l'intervento di fattori in parte disturbanti, senza tuttavia deflettere dalla sua direzione.

Culto degli eroi, nel dominio della religiosità apollinea: intensificazione della spiritualità umana. — Queste tre correnti, mistica, lirica e tirannica, per la loro stessa forza di gravità, finirono col convalidare uno dei motivi fondamentali della religiosità apollinea, in quanto essa accentuava quel culto dell'eroe, cosí profondamente sentito da Esiodo, la cui opera, iniziatasi come teogonia, sboccava in una eroogonia. L'oracolo delfico, nell'occasione di calamità pubbliche, indicava spesso cerimonie rituali che si riducevano a « eroizzazioni »: di solito l'anima di qualche antico eroe si pensava piú potente di quella degli umili mortali [18]. Era naturale che da questo santuario partisse l'impulso verso la consacrazione dell'eroe, poiché Delfi era emanazione della religione di Apollo, il dio che fin dall'*Iliade* (XXI 461 ss.) proclama il « conosci te stesso »: « Apollo non vuole l'anima, ma lo spirito ». Il senso della sua rivelazione sta in questo, che egli « avvia a ciò che è al di sopra della persona, all'immutabile, alle eterne forme » [19]. L'eroe contribuisce alla formazione di un patrimonio di spiritualità umana, con un'infinita gamma di variazioni, che infondono nel singolo la consapevolezza di sapersi affermare originalmente.

---

pp. 194, 261-262; Kern, *Rel.* II, pp. 66-67. Vedasi, ora, anche Berve, *Tyr.*, pp. 106 e 169.

[18] Pettazzoni, *Rel.*, p. 41; M. P. Foucart, *Le culte des héros chez les grecs*, Paris 1918, pp. 49 ss.

[19] Otto, *Götter*, pp. 84-85, 89, 90-100.

www.scribd.com/Baruhk

La credenza negli eroi finí col dare a tutti la capacità di diventare eroi [20].

Il mito doveva risentire l'influsso di queste correnti che tumultuanti precipitavano verso un avvenire intravisto e non mai smarrito. Anche nel mito rispunta tutto quanto la religiosità piú remota aveva gelosamente conservato nell'intimità dei santuari e nella coscienza del popolo. E tuttavia il mito procede verso la sua profanazione, perché gli elementi religiosi non servono, in ultima analisi, alla pietà, quanto piuttosto alla impostazione di nuovi problemi umani.

Influsso dell'ambiente tirannico su tutta la spiritualità dell'epoca. — All'epoca che sta fra il secolo VIII e tutto il secolo VI appartengono varie manifestazioni letterarie: la poesia ciclica, gli inni detti omerici e la lirica. In esse dobbiamo scorgere il segno dei tempi e, nonostante le diversità che intercorrono tra una forma d'arte e l'altra, tra poeta e poeta, ovunque alita un'aria di famiglia. Per la nostra ricerca che mira a fissare i momenti evolutivi del mito greco non importano tanto le differenze di dettaglio, quanto i vari gradi attraverso i quali sono passati i miti, prima di essere gli esponenti solo, o quasi, di motivi dettati dal logos.

Quest'unità spirituale fu l'opera di quella grande forza direttiva dello spirito greco da riconoscere ai tiranni e al loro ambiente. Non che essi abbiano creato i motivi di questo nuovo indirizzo della civiltà, ma lo hanno cristallizzato, dando a esso la pienezza della sua coscienza e la forza di potersi affermare. I tiranni furono amici e protettori della cultura spirituale e ma-

[20] Cfr. Wilamowitz, *Glaube*, II, p. 18; Gernet, *Rel.*, p. 262.

www.scribd.com/Baruhk

teriale, come pochi altri nell'età antica, veri precursori quindi dei principi ellenistici [21]. Cosí essi diedero incremento alle arti e alla poesia allo scopo di venir esaltati come gli eroi dell'antichità e a questi avvicinati: la lirica greca si svolse per la massima parte alla loro corte [22] e non soltanto la lirica, giacché io sono convinto [23] che pur la poesia ciclica e gli inni omerici sono emanazione diretta o indiretta di questo ambiente [24].

Si possono riconoscere tre indirizzi spirituali riflettentisi sul mito: 1) la ricerca dell'anima e della vitalità; 2) la ricerca dell'αἰτία (causa); 3) la ricerca del bello artificioso. Naturalmente queste tre mète non procedono isolate, ma spesso s'intersecano. La distinzione è per noi utile solamente ai fini pratici della ricerca.

II. *La ricerca dell'anima e della vitalità*

La transizione. Eumelo di Corinto: le energie dell'anima e gl'impulsi della vita diventano problemi. — Il ponte di passaggio tra il mondo esiodeo e la nuova età, agitata da uno spirito di ansiosa creazione, si può riconoscere nella figura di Eumelo corinzio, contemporaneo di Archia, il quale apparteneva alla famiglia dei Bacchiadi, come il poeta, e fu colonizzatore di Siracusa nel 734. Imitatore di Esiodo, visse poco dopo questo

---

[21] R. Nordin, *Aisymnetie und Tyrannis*, « Klio » 5 (1905), p. 396.

[22] Plass, *Tyr.* I, pp. 365 e 371. Cfr. Berve, *Tyr.* I, pp. 111-112.

[23] Come dimostrerò in un lavoro a parte.

[24] Per l'unità culturale che intercorre fra Inni omerici e poemi ciclici, basti, per ora, l'accenno di All., Hall., Sik., *Hymni*, p. LXXXI; cfr. Pettazzoni, *Rel.*, p. 21.

www.scribd.com/Baruhk

poeta [25]. Nella sua patria, ove si erano affermate floride le civiltà preellenica e achea, verso la metà del secolo VIII, la famiglia dei Bacchiadi diventa la dominatrice: un nuovo periodo di splendore s'inizia: la condizione di Corinto, porto di mare, doveva mettere la città in stretto contatto con l'Oriente, cosicché ivi idee, tradizioni, credenze religiose di ogni genere confluivano e si mescolavano nella loro mobile vitalità. Questo intreccio di correnti spirituali opposte, maggiormente accentuate, perché vi arrivavano piú genuine in confronto di quanto era avvenuto nella Beozia (che del resto aveva rapporti con Corinto [26]), doveva stimolare non tanto la profondità speculativa di un poeta quanto il libero giuoco della fantasia.

Eumelo, si è detto, apparteneva alla famiglia dei Bacchiadi, connessi, come prova il loro nome, col culto di Bacco [27], il quale contribuisce a spiegare il senso dell'opera del poeta. L'*Europia* di Eumelo nulla di eroico conteneva, ma, come appare dai frammenti, valeva piuttosto come una specie di sintesi religiosa, in modo da ottenere il collegamento fra alcune storie sacre a fondo preellenico che illustrassero non solo l'unità spirituale-religiosa di Corinto e della Beozia, ma anche i rapporti tra il mondo egeo e quello della grecità sicula, dall'Asia e dalla Tracia fino a Siracura. Alle stesse conclusioni conduce l'epos Κορινθιακά (Epopea corinzia), nel quale era narrata la storia piú antica della città, che, attraverso Medea e altre figure mitiche, appare in

---

[25] Per la cronologia di Eumelo, si veda M. Untersteiner, *Eumelo di Corinto*, « Antiquitas » 6 (1951), pp. 3-13 [= *Scritti minori*, Brescia 1971, pp. 165-179].

[26] Gruppe, *Myth.*, pp. 516-517.

[27] Wilamowitz, *Glaube*, II, p. 72; Schmid, *Lit.* I, p. 290, nota 7.

www.scribd.com/Baruhk

rapporto con molte tradizioni egeo-anatoliche. Nel poema si manifestava, come si può dedurre anche dagli scarsi resti, uno spirito genealogico e logografico [28], cosicché il mito è piegato a servire la realtà obbiettiva della storia. Inoltre è probabile che il Bacchiade Eumelo, come farà poi Solone, abbia posto la poesia al servizio del proprio interesse politico e cosí sia stato in grado di contribuire al consolidamento dell'oligarchia della sua famiglia [29]. In questo poema, che presentava una grande visione di insieme di quel complesso di correnti spirituali concretatesi nel fenomeno religioso, appare l'interesse, che pur l'*Europia* mostra, per Apollo delfico.

Eumelo, dunque, oltrepassa Esiodo perché nei suoi miti immette con viva insistenza i due interessi, storico e delfico, che fanno contrasto con i motivi preellenici risalenti a galla nelle loro forme piú primitive, come quando per es. nell' *Europia* si accenna alla raffigurazione di Apollo a Delfi, in forma di colonna (fr. 11 Kinkel) [30], o nell'*Epos corinziaco* si ricorda il mito di Medea che seppelliva nel tempio di Hera i propri figli, allo scopo di ottenere una rinascita nell'immortalità [31]. Prorompe una nuova passionalità, nella quale tutte le energie dell'anima e gl'impulsi della vita si sbrigliano, ma diventano anche problemi.

Unità spirituale nel mondo egeo, durante i secoli VIII-VI, sotto il patronato di Apollo. — Sí ardente soffio di tempesta emana da ogni tentativo di espressione per-

[28] Welcker, *Cyc.* I, p. 37; G. Vitalis, *Die Entwicklung der Sage von der Rückkehr der Herakliden*, Greifswald 1930, pp. 42-43.
[29] Vitalis, op. cit., p. 43; Schmid, *GGL* I, p. 292.
[30] Per il significato di questo simbolo, cfr. Nilsson, *Griech. Rel.*, pp. 188-189, 513, 527-531.
[31] Cfr. Untersteiner. *Origini*, pp. 183-185.

www.scribd.com/Baruhk

sonale o sociale. Tutti si sentono da esso animati e spinti verso una medesima direzione. Si può dire che questa rinascita della civiltà ellenica si svolge nell'armonia di un'unità culturale cosí decisa che tutte le manifestazioni corrispondenti possono, nell'insieme, essere considerate come l'opera di un medesimo spirito. Perciò, ai fini della nostra indagine, possiamo trascurare le sottili e non ancor risolte questioni cronologiche relative ai poemi ciclici e agli *Inni omerici*. Basterà, invece, fissare l'attenzione sui caratteri comuni per dedurre poi le conclusioni che a noi interessano.

Questo legame spirituale si sorprende subito nella funzione propria di Apollo Delio che rappresenta la parte di mediatore tra Mileto e Delfi [32]; i rapporti tra i miti dell'Arcadia e dell'Asia minore devono essere stati notevoli [33]; il Peloponneso si trovava esposto a influssi decisivi da parte del mondo egeo-anatolico [34]; stretti erano i rapporti tra Argo e l'Oriente nei secoli VIII e VII: intorno a quella città si formò un potente impero di tradizione orientalizzante, confermata dall'amicizia di Fidone per i Lidi [35]; un influsso decisivo per la formazione definitiva della saga Tebana è stato riconosciuto all'ambiente di Colofone [36], dove era viva la tradizione della poesia eroica [37]. La lirica ellenica è una riprova di questi contatti: alcuni poeti passano da Mileto o da Lesbo o da Sardi a Sparta, come Tirteo, Terpandro e Alcmane; altri, come Ibico, muovono in senso inverso, alla volta di Samo; Aríone da Lesbo, passando per Corinto, tocca la Magna Grecia.

[32] Picard, *Éph. et Cl.*, pp. 110, 465, 551.
[33] Pfister, *Rel.*, p. 355.
[34] Picard, *Éph. et Cl.*, pp. 567-568.
[35] Picard, *Éph. et Cl.*, p. 567, nota 5; cfr. pp. XIX-XX.
[36] Robert, *B. u. L.*, pp. 21-22, nota 0.
[37] Wilamowitz, *S. u. S.*, p. 279.

www.scribd.com/Baruhk

L'esponente ideale di questa unità di cultura fu appunto Apollo, che sul finire dell'VIII secolo aveva dato un impulso nuovo alla spiritualità ellenica. Il dio la cui potenza era così notevole nel centro dell'Ellade, esercitava un influsso fin nell'interno dell'Asia Minore, già a partire dall'VIII secolo [38]: ivi egli « innestandosi sui culti oracolari locali ha preso quello sviluppo che fece del dio l'antenato di tutti gli Ioni di Grecia e d'Asia e lo preparò a divenire per tutti i Greci il massimo datore di oracoli » [39]: per conseguenza nei secoli VII e VI il suo dominio nell'Ellade fu davvero ricco di influenza [40]. È dunque naturale che la sua figura intervenisse con tutta l'efficacia implicita nel senso nuovo della sua religiosità, nei poemi ciclici e specialmente nell'*Edipodia* [41], nella *Tebaide* [42] e negli *Epigoni* [43], ma non mancava anche negli altri poemi, per esempio nei *Nostoi*, come vedremo piú innanzi, ed era presupposta da tutti. Infatti caratteristica di tutti i poemi ciclici è la fede nella natura divina degli eroi [44]: si ricordi per esempio il culto connesso con le tombe degli Argivi che combatterono contro Tebe [45]; Odísseo, che in Omero era diventato un eroe umano, ora nella *Telegonia* viene divinizzato [46], e gli esempi si potrebbero moltiplicare senza limiti [47].

Le conseguenze dell'apollinismo si concretano in

---

[38] Kern, *Rel.* II, p. 131.
[39] De Sanctis, *St. gr.* I, pp. 170-171.
[40] Wilamowitz, *Glaube*, II, pp. 28-29, 34, 83; De Sanctis, *St. gr.* I, p. 291.
[41] Robert, *Held.*, pp. 891-892.
[42] Wilamowitz, *Orest.*, p. 21.
[43] Welcker, *Cyc.* II, pp. 382, 398, 400, 401.
[44] Geffcken, *Lit.* I, p. 50.
[45] Robert, *Oid.*, p. 120.
[46] Bethe, *Hom.* III, pp. 177-178, 181.
[47] Welcker, *Cyc.* II, pp. 363, 365; 399, 402; Robert, *Held.*, pp. 955, 1217, 1218.

www.scribd.com/Baruhk

un carattere piú evoluto, nel senso della profondità, di quest'epoca storica. Ciò significa che dal mito si attendono valori nuovi, e quando non sembra capace di determinarli, non vi sarà esitanza alcuna a investirlo con uno spirito di decisa indagine, se non proprio di critica demolitrice.

Questa palingenesi del mito merita di essere seguita da vicino.

Motivi religiosi sfruttati in senso romantico ed etico. Incrocio di spiritualità delfica e mediterranea. — Si è ripetutamente osservato come la rinascita del mediterraneismo sia stata in quest'epoca diffusa, ma non si è ancora messo in rilievo quali furono le reazioni spontanee e, di certo, molto spesso inconscie, e tuttavia ricche di conseguenze.

Salta súbito agli occhi come ritorni ben delineato uno dei presupposti dell'antica religione preellenica: il rapporto caratteristico fra la dèa e l'antico paredro. Achille vuole vedere Elena: l'incontro fu favorito, secondo la versione accolta dal poeta dei *Cipria*, da Afrodite e da Teti [48] e avvenne nell'isola di Leuce [49]. Qui traspare indubbio il ricordo di Elena signora di Achille, suo paredro, in corrispondenza a numerose tradizioni religiose che rappresentavano queste due figure come una coppia divina [50]; del resto quest'ulteriore amante dell'antica dèa, accanto agli altri numerosi, conferma il carattere di Elena, imperiosa dèa mediterranea dai molti sposi divini [51]. La novità che traspare nei *Cipria* va riscontrata nel capovolgimento per cui Elena « non è

[48] Welcker, op. cit., p. 105.
[49] Welcker, op. cit., pp. 146-147.
[50] Wide, *L. K.*, pp. 234-236.
[51] Bethe, *Hom.* III, pp. 105-106.

www.scribd.com/Baruhk

piú la dèa che cerca ella stessa, imperiosamente, violentemente l'amore, indulgendo alla tirannica brama dei sensi (Circe e Medea conservano ancora tracce visibili di questa primordiale natura), ma la dèa sovranamente bella, che passa e diffonde intorno a sé il fascino irresistibile della sua persona. Piú che non ami, Elena si lascia amare »[52]: questo è il caso dello stesso Menelao, altro suo originario paredro, che fu preso da nuovo amore per lei (*Piccola Il.*, fr. XVII Allen = fr. 14 Bethe). Ma mentre questa trasformazione in Omero è solo umanizzazione, nei *Cipria* è rinnovamento portato alle ultime conseguenze del romanzesco. L'amore di Achille per l'Amazzone Pentesilea, nell'*Etiopide*, appartiene a questo nuovo tono del mito, giacché pur le Amazzoni rappresentano una di quelle caratteristiche metamorfosi di una figura divina dal singolare al plurale[53] e precisamente da una originaria dèa mediterranea[54] ctonica[55]. Anche in questo caso l'iniziativa è presa da Achille[56]. Invece l'aspetto originario di questi rapporti tra dèa e paredro si lascia sorprendere piú chiaramente nella *Tebaide*, dove Tideo, che valeva come un antico dio ma appariva rappresentato nel poema come un eroe[57], era il favorito di Atena, che probabilmente doveva esserne stata la madre[58] e la sposa[59]; ma

---

[52] Pestalozza, *Pag.* I, p. 158.

[53] La potenza demonica, e perciò in qualche modo impersonale, di un'unica forma divina, si poteva facilmente pensare moltiplicata spontaneamente in una pluralità di manifestazioni: Gernet, *Rel.*, p. 253; Daube, *Ag.*, p. 181; cfr. Usener, *Gött.*, pp. 298 ss.

[54] Picard, *Éph. et Cl.*, pp. 431 s., 449-450; Marconi, *Rifl. Med.*, p. 103; cfr. Usener, op. cit., p. 42.

[55] Howald, *Mythos*, pp. 84 e 95.

[56] Welcker, *Cyc.* II, p. 227.

[57] Robert, *Oid.*, p. 127.

[58] Robert, op. cit., pp. 138-139.

[59] Robert, op. cit., pp. 126-127.

www.scribd.com/Baruhk

pur qui si coglie la palingenesi: Atena, presa da orrore per la spietata crudeltà di Tideo nella guerra dei Sette, gli rifiuta la promessa immortalità [60]. Io suppongo che questo rifiuto fosse determinato, nella forma originaria del mito, da manifestazioni di riluttanza da parte del paredro, analoghe a quelle di Odísseo che non vuole accogliere l'appassionata richiesta di Calipso: di qui scoppiò l'ira di Atena contro Tideo. Ma mentre Calipso rassegnata cede, lamentandosi solo contro l'ordine nuovo instaurato dagli dèi olimpi e lascia partire Odísseo che sacrifica l'immortalità per la propria indipendenza, Atena dà un senso etico [61] a questa rinuncia, che diventa appunto un violento rifiuto del promesso dono, per punire una colpa. La dèa imperiosa dell'età mediterranea passa nella figura della malinconica e spirituale Calipso, per assurgere nell'ideale di un'Atena giustiziera o, per lo meno, pervasa da un nuovo senso di umanità e di bontà. La *Telegonia* prova ancora una volta come i motivi religiosi siano sfruttati in senso romantico. Caratteristica è la morte di Odísseo, per opera di un'arma imbevuta di veleno e consegnata da Circe a Telegono, figlio suo e dell'Itacense, che mosso alla ricerca del padre lo uccide senza conoscerlo. Infatti la triste sorte dell'eroe è conseguenza dei veleni che la dèa πολυφάρμακος (dai molti farmachi) aveva spalmato [62]. Si può dire che il caso è analogo a quello di Laio, il vecchio dio dell'anno ucciso dal figlio [63]: la fine di Odísseo corrisponde a una delle classiche maniere con cui il paredro muore. Nel poema, come è

[60] Welcker, *Cyc.* II, pp. 363 e 365; Robert, op. cit., pp. 126-127.
[61] Cfr. Welcker, *Cyc.* II, p. 372.
[62] Hartmann, *Od.*, pp. 49-51.
[63] Robert, *Held.*, pp. 1343, 1438.

www.scribd.com/Baruhk

noto, Circe sposa Telemaco e Penelope, pur essa una volta dèa mediterranea [64], si unisce con Telegono. Il finale della *Telegonia*, da una parte prende accento di drammatica tensione, per l'ironia della sorte che colpisce Odísseo in modo da farlo uccidere dal figlio sconosciuto che voleva abbracciarlo [65]; dall'altra il doppio matrimonio [66] che, di solito, è giudicato di cattivo gusto [67], va considerato alla luce di quella aspirazione al romanzesco e al fantastico che, per il legame stretto della poesia ellenica al mito, doveva esercitarsi su di un motivo consacrato dalla tradizione.

Nell'*Inno omerico ad Afrodite* ritorna ancora una volta l'eterno motivo dell'amore di una dèa verso il suo paredro. Pur qui Anchise [68] appare come colui che prende l'iniziativa (v. 91 ss.) anche se in realtà, come era in origine, egli soggiace al volere della dèa. Ma la dèa, invece di riconquistare il suo prepotente impero, súbito dopo aver ottenuto l'amore di Anchise, promette protezione e benevolenza (v. 191 ss.). Si ha un completo capovolgimento dei primitivi rapporti rituali, nel senso della mitezza e di un nuovo principio del vivere civile, ostile a ogni violenza. Questo è il concetto animatore di tutto l'inno, giacché Zeus istillò in Afrodite amore per un uomo mortale — quale è ormai in questo canto Anchise — affinché la dèa in virtú della sua potenza non si ponesse al di sopra degli uomini e degli dèi (v. 45 ss.). La grande dèa mediter-

[64] Vedasi sopra, p. 104.

[65] Wilamowitz, *H. U.*, p. 194.

[66] Che quasi certamente si trovasse nella *Telegonia* è sostenuto anche da Hartmann, *Od.*, p. 47.

[67] Per es. da Welcker, *Cyc.* II, p. 309.

[68] Che fosse un antico paredro è provato dal parallelismo della sua figura con quelle di Attis e Iasione (Gruppe, *Myth.*, pp. 1173, nota 0, 1531): del resto il suo nome non è greco: Nilsson, *Griech. Rel.* I, p. 492, nota 1.

www.scribd.com/Baruhk

ranea, che si nasconde sotto la figura di Afrodite, quale traspare ancora nell'inno in quanto Πότνια θηρῶν (Signora delle fiere)[69], viene rappresentata razionalisticamente[70] e anche filosoficamente in quanto si raffigura come sottoposta a un mortale, allo scopo d'impedire che vengano sovvertite le leggi di equilibrio necessarie per un mondo ordinato. Le raffigurazioni che ricorrono insistenti degli aspetti della dèa come signora della natura si spiegano nella solennità di un cosmo perfetto in tutte le sue parti.

Non è il caso d'insistere su di un altro motivo, indubbiamente mediterraneo nelle sue origini, cioè il racconto dell'esposizione di Paride bimbo, allevato poi dai pastori, perché mentre alcuni lo riconoscono come proprio dei *Cipria*[71], altri lo negano[72]. Io credo che questo episodio dovesse far parte, con tutta verisimiglianza, del poema, cosí ricco di elementi preellenici trasfusi entro una nuova armonia: infatti il motivo del bimbo abbandonato dalla propria madre si ritrova in numerose storie di dèi: Hyakinthos, Erittonio, Plutos, lo Zeus cretese, Dioníso appaiono sotto questo aspetto caratteristico, che risale appunto alla religiosità preellenica[73]. L'*Inno a Ermes* gravita proprio intorno a questo motivo capitale, ma trasfigurato in modo che dall'unione di elementi preellenici ed ellenici la figura del dio venisse inserita nell'ordine del mondo. Questo è, infatti, il significato dell'accordo finale fra Ermes e Apollo, dopo il loro contrasto: Ermes entra nell'armo-

---

[69] Humbert, *Hymn.*, pp. 143-144.
[70] Nilsson, *Griech. Rel.* I, p. 492.
[71] Welcker, *Cyc.* II, pp. 90-91; Gruppe, *Myth.*, pp. 665-666.
[72] Robert, *B. u. L.*, pp. 233 e 238; Bethe, *Hom.* II, p. 232, nota 7.
[73] Nilsson, *Griech. Rel.* I, pp. 293, 297, 548-549; Kerényi, *Göttl. K.*, pp. 24-27, 71, 76.

www.scribd.com/Baruhk

nia degli dèi olimpii [74]. Quindi, il motivo del dio bimbo, connesso con quello del dio che nasce e che muore [75], nei *Cipria* deve aver assunto un colorito romantico-pastorale, mentre nell'*Inno a Ermes* lascia trapelare l'avvento di un ordine, che impedisce anche a un dio di oltrepassare i limiti concessi dalle leggi del cosmo [76].

Insomma, l'esame molto frammentario anche rispetto ai pochi elementi a noi noti della poesia ciclica, e gli sguardi gettati entro gli *Inni omerici*, fanno conoscere il soffio forte che vi passa, nel quale le armonie del concepire fantastico si alternano con quelle del pensiero che vuole padroneggiare il mondo, con un dominio tale da permettergli di assegnare a ogni esperienza di vita il suo posto nel cosmo e, quindi, il suo significato etico.

Le conferme che si potrebbero addurre sono molte; mi limiterò a qualche esempio ulteriore, poiché una rassegna completa richiederebbe uno studio a parte. Gli oracoli, cosí numerosi nei poemi ciclici e, forse, in particolar modo nell'*Edipodia* [77] e negli *Epigoni* [78], sono certo una nuova prova di reviviscenza per il mediterraneismo, nella cui religiosità, come si disse, presentavano particolare importanza [79], ma ora, in virtú del contenuto etico che le imposizioni del dio spesso implicavano, infondevano nel mito un indirizzo molto piú razionale, a sodisfazione delle esigenze intime dell'animo appassionato e desideroso di conoscere le leggi

[74] Kerényi, *Göttl. K.*, pp. 61, 64-65.

[75] Paride è, infatti, figura analoga ad Adone e ad Attis, cfr. De Sanctis, *St. gr.* I, p. 221. Il suo nome è certamente non greco (Bethe, *Hom.* III, p. 90).

[76] Kerényi, *Göttl. K.*, pp. 65-66.

[77] Welcker, *Cyc.* II, pp. 315 ss., 318.

[78] Cfr. Picard, *Éph. et Cl.*, p. 67 e Robert, *Held.*, pp. 953, 955.

[79] Vedasi sopra, cap. I.

www.scribd.com/Baruhk

della vita. Converrà fissare ancora qualche esempio, prima di spostare la nostra attenzione su di un altro aspetto del rinnovamento del mito in quest'età. — Due avventurosi episodi concernenti le ultime vicende di Ilio, la sottrazione del Palladio e lo stratagemma del cavallo, risalgono a motivi mitico-religiosi. Il motivo della sorte di una città legata a una rappresentazione simbolica della divinità è molto antico [80]. Si riferiva esso alla dèa Παλλάς (Pallade), parola di sostrato preellenico, significante « la fanciulla nella pienezza della sua pubertà » [81]: si trattava del nume femminile preellenico [82], onorato a Troia, di Atena Ἰλιάς (Ilias), divinità ctonica [83]. Il palladio continuò a costituire un importante motivo religioso, poiché lo si ritrova in età micenea [84], ma la sua origine deve essere fatta risalire all'età preellenica, poiché la corrispondente rappresentazione fu sempre analoga a quella degli idoli armati dell'età cretese-micenea [85]. Ma di certo, l'accento di questo episodio deve essersi trovato, secondo il poeta dell'*Iliupersis*, sull'abilità dei due rapitori, Odísseo e Diomede, i quali avranno avuto momenti di drammatica tensione di fronte alle difficoltà dell'impresa. In un senso un po' diverso è stata modificata la storia del famoso cavallo: questo era in origine la rappresentazione teriomorfica del preellenico [86] Posidone, il quale, in un'antichissima redazione del mito di Troia (voglio dire della storia della città trasfigurata in mito), si

[80] Robert, *Held.*, p. 1225; Nilsson, *Griech. Rel.*, pp. 324-325.
[81] Pestalozza, *Pag.* I, p. 63.
[82] Cfr. Wilamowitz, *Glaube*, I, p. 236.
[83] E. Kalinka, *Das trojanische Königshaus*, « ARW » XXI, pp. 31 e 37; cfr. Bethe, *Hom.*, pp. 144-146.
[84] Dussaud, *Civ. pr.*, p. 342; cfr. Berve, *Gr. G.* I, p. 1226.
[85] Robert, *Held.*, p. 1226.
[86] Pestalozza, *Pag.* I, pp. 49-50, mostra l'importanza del cavallo nel mondo mediterraneo, contro coloro che vogliono negarla.

www.scribd.com/Baruhk

avventava, come scuotitore della terra, sotto l'aspetto di cavallo gigantesco, contro le mura della città facendole crollare [87]. Nell'*Iliupersis* sorge un motivo novellistico in sostituzione dell'antico mito divino, cosicché si è potuto, a buon diritto, parlare di una « gioia del favoleggiare », che « trionfa sulla pedanteria del realismo » [88]. Anche in un dettaglio dell'*Inno omerico a Demeter* è opportuno scoprire la metamorfosi di un'antica storia sacra, che da rituale quale era in origine si trasforma in un motivo escogitato dalla fantasia veramente immaginosa del prodigio fiabesco. Nella tradizione primitiva riguardante Demeter a Eleusi in casa di Celeo, la dèa era rappresentata nell'atto di scoprire l'αἰδοῖον (aidoion) femminile, « in cui celavasi la divina sorgente di vita » e lasciava « che da questa liberamente emanassero gli influssi fecondi sulla famiglia, sugli animali, sui campi. L'autore dell'inno omerico a Demeter (vv. 188-189) disdegna il crudo espressivo realismo della scena perfettamente intonata agli spiriti e alle forme delle antichissime religioni agricole, e fa invece che la dèa, all'atto di porre il piede nella casa di Celeo, si levi con l'aureo capo a toccare la volta, diffondendo intorno a sé gran luce » [89]. Rimane sempre vivo l'interesse per questa divina forza misteriosa, che può rianimare la vita con un fluido prodigioso che tutto empie irresistibilmente di sé. Concluderò con un'ultima prova. Frequente è il motivo dell'inganno che un dio può operare verso un altro dio o di fronte a un essere umano. Il motivo è comune già in Omero: si ricordino, p. es., l'inganno a Zeus da parte di Hera,

[87] Bickel, *Hom.*, pp. 52-57. Per Posidone e il « cavallo Troiano », cfr. Schachermeyr, *Pos.*, pp. 189-203.
[88] Bethe, *Hom.* III, p. 36.
[89] Pestalozza, *Thargh.*, p. 47 (dell'estratto).

www.scribd.com/Baruhk

di Efesto ad Ares e ad Afrodite, di Apollo ai danni di Patroclo, di Atena per travolgere Ettore. Perché dio può ingannare? L'amara esperienza dell'uomo, il quale ottiene da dio il contrario di quello che la sua etica o la sua fiducia si prefigurano, doveva condurre ad attribuire a dio la capacità di ingannare. Ma occorreva una giustificazione teologica. Questa è formulata chiaramente da Servio (*in Verg. Aen.* II 79) a proposito di Autolico, padre di Anticlea e nonno, quindi, di Odísseo: Autolico, dice Servio, « fu un ladro, il quale poteva prendere varii aspetti ». Credo che il significato primo della definizione possa tradursi nel senso che Autolico *poiché* aveva la facoltà delle metamorfosi, poteva essere un ladro e quindi un ingannatore. Perciò egli è una figura ermetica [90]. Quindi il motivo della metamorfosi mediterranea ha assunto, nel razionalismo ellenico, quale traspare in Omero, questo significato teologico che, se spiegava le incongruenze del mondo, poneva a un tempo un grave problema della teodicea. Infatti, in Omero questo interrogativo è risolto mediante una rappresentazione dell'inganno divino come conseguenza della troppa fiducia e, quindi, della ὕβρις (prepotenza) dell'uomo: « il fatto che all'uomo suoni l'ora dell'annientamento, costituisce l'adempimento della sua sorte umana, poiché egli è mortale, non immortale; essere divino significa essere superiore, anche se la superiorità si manifesta mediante l'inganno » [91].

Ma negli *Inni omerici* incontriamo una posizione nuova nella soluzione del problema dell'inganno divino: Demeter promette di rivelare la verità sul proprio

[90] Preller-Robert, *Myth.*, pp. 408-409; cfr. Th. Zielinski, *Hermes und die Hermetik*, « ARW » VIII, 1905, ora in *Iresione*, t. II, Leopoli 1936, p. 218, nota 1.

[91] Deichgräber, *Trug*, p. 11.

www.scribd.com/Baruhk

conto alle figlie di Celeo (*Hymn. in Cer.*, 120-121), mentre poi dà loro informazioni fantastiche. Nell'*Inno ad Afrodite*, la dèa inganna Anchise per aggiogarlo alla propria passione (v. 108 ss.); e dopo essersi a lui disvelata, nonostante il rimprovero che l'amato le fa di non aver detto il vero (v. 186), essa nuovamente gli ingiunge una nuova bugia, poiché egli dovrà proclamare che la madre di Enea era una ninfa (v. 284 ss.). Dal piano della teodicea razionalistica di Omero, siamo trasportati in un atteggiamento di vita: le due dèe ingannano, perché cosí esige la necessità del loro essere personale: per Demeter la necessità di rimanere nascosta, nel suo dolore, allo sguardo umano; per Afrodite, che sotto questo aspetto appare in una « pura luce, libera da fosca magia, ... raffigurata nello spirito dell'umanità ionica indomita e priva di freni »[92], si tratta di adempiere alle esigenze del suo essere divino. L'inganno, dunque, corrisponde al fatto che « i rapporti etici dell'aristocrazia ionica con il loro caratteristico tratto verso una sfrenatezza edonistica vengono trasportati nella sfera divino-mistica »[93]. Piú addentro in questo aspetto della divinità consente di penetrare l'*Inno ad Ermes*, a quel dio che è l'incarnazione della furberia, rappresentata come un mondo « preso seriamente nonostante lo scherzo e l'astuzia. Si tratta di un mondo divino proprio anche con l'inganno superiore e scaltrito. Tutta questa arguzia fine e grossolana, questa beffa, questa graziosa segretezza con tutte le sfumature corrispondenti, questa leggerezza dell'atmosfera, la mancanza di ogni violenza, questo è θεῖον (divino)... La sua χάρις (grazia, fascino) rende divina l'astuzia e

[92] Luther, *Wahrh.*, p. 159.
[93] Luther, *Wahrh.*, p. 159. Per il mondo ionico, cfr. Cessi, *Lett.*, p. 362.

www.scribd.com/Baruhk

tutta la sua condotta. L'astuzia appartiene, in virtú della sua grazia e della sua superiorità scherzosa, al dominio del divino, spetta a Ermes come dio »[94].

Dal concetto di metamorfosi a quello di un inganno, capace di spiegare un'assurda esperienza umana, e da questa spiegazione al concetto di un inganno come gioia di vivere nella conservazione del proprio essere: ecco il modo di evolversi di un motivo mitico-religioso verso una visione razionalistica prima, e poi verso un trionfo della vita che non vuol inaridirsi e che in sé trova la propria giustificazione: l'inganno è, a un tempo, giuoco della fantasia e gioia di vivere.

Gli spunti preellenici, invero numerosi negli *Inni omerici*, compresi i piú brevi[95], subiscono cosí una palingenesi, che fa del mito l'esponente di una civiltà che costruisce l'avvenire sul passato, traducendolo in elementi razionali e in motivi di vita.

Lo spirito della nuova età, che vuol ottenere una ragione capace di dare un senso a tutte le esigenze della vita, prorompe in una trasparenza di complessi motivi attraverso il proemio dei *Cipria* e la remota preistoria della guerra, che súbito dopo doveva trovarsi proprio all'inizio del poema. Zeus, narrava il poeta, per consiglio di Themis, volle liberare la terra oppressa dal troppo carico di uomini empi, cosicché scatenò, a questo scopo, la guerra contro Ilio. Contemporaneamente la medesima dèa persuase Zeus non solo a unire in matrimonio Tetide con un mortale, perché generasse il piú valoroso degli Ellèni capace di alleggerire la terra; ma anche a generare egli stesso una bella figlia allo scopo di provocare per mezzo suo una

---

[94] Deichgräber, *Trug*, p. 5.
[95] Cfr. Cessi, *Lett.*, pp. 296, 350, 353, 387.

www.scribd.com/Baruhk

guerra e ottenere, con la morte di molti, il suo intento [96]. Allora Zeus, preso da amore per Nemesis, vuole impadronirsi di questa dèa che, attraverso una serie di metamorfosi, fugge nel mare e nell'Oceano, avendo preso l'aspetto di un pesce, e sulla terra, dove vuole evitare il dio assumendo le forme di vari animali terrigeni (fr. VII Allen = fr. 7 Bethe). Tuttavia Zeus riuscí ad afferrare Nemesis nell'aria. « Egli come cigno, ella come oca, uccelli selvaggi di un primigenio mondo paludoso, celebrarono le nozze animalesche e divine a un tempo, il cui frutto fu la piú bella donna e la piú grave fatalità per l'umanità: Elena » [97].

L'attacco del poema è costituito di due parti strettamente congiunte tra di loro. Il primo motivo, quello della guerra per sollevare la terra dall'eccessivo carico di esseri umani, risale di certo alla civiltà indo-mediterranea, perché rientra nel novero di quei dati mitologici che, « ritornando in territori geograficamente lontani, in ispecie in India e in Grecia, e difficilmente potendosi spiegare come eredità indeuropea o come posteriori imprestiti, ci rivelano aspetti singoli della civiltà indo-mediterranea » [98]. Orbene la decisione di Zeus nei *Cipria* trova un suo perfetto riscontro nel *Mahabharata* (III 41, 25) [99] e nelle tavole assiro-babilonesi dal titolo *Quando dio l'uomo*, dove Enlil nell'assemblea degli dèi delibera un diluvio, perché la gente è « numerosa e sazia come un toro » [100]. Quest'ordine di morte sembra alquanto strano in Zeus, che accontenta con tanta facilità e, apparentemente, di sua

[96] Welcker, *Cyc.* II, p. 87.
[97] Kerényi, *Hel.*, p. 161.
[98] Pisani, *Unità*, p. 207.
[99] Pisani, op. cit., p. 209.
[100] G. Furlani, *La religione babilonese-assira*, Bologna 1929, II, p. 22.

www.scribd.com/Baruhk

iniziativa i bisogni della terra (secondo una versione invece sarebbe stata la terra stessa a prendere l'iniziativa di chiedere l'aiuto di Zeus: cfr. fr. I Allen = fr. 1 Bethe). Parrebbe che qui si debba sospettare un'originaria versione, secondo la quale Zeus paredro della dèa deve sottostare ai suoi voleri. Ciò, io credo, può essere con tutta probabilità confermato dal fatto che Zeus a Sparta e soprattutto fuori di questa città appariva come divinità ctonica [101]. Ma, nel poema, tutti questi elementi mediterranei s'intravedono appena, perché la richiesta della terra si trasforma nella Διὸς βουλή, nella « decisione di Zeus » (fr. I, 7), che domina tutto il poema [102] mediante la forza ideale di una piú alta moralità, impostata sul principio della punizione dell'ingiusto e della vittoria della giustizia [103]. Questo atteggiamento etico viene sottolineato nel poema dei *Cipria* dal fatto che la decisione viene presa su consiglio di Themis, originaria dèa ctonica, doppione della Terra, la quale appare come consigliatrice in virtú della sua attività oracolare [104]. Zeus dunque non si è lasciato imporre un ordine dalla sua dèa, ma ha agito conforme ai principii di una legge divina ed eticamente superiore.

Nella seconda sezione il processo evolutivo dall'antico al moderno è identico. In origine dobbiamo forse supporre che la Terra, dopo aver imposto a Zeus la strage degli uomini, si sia personalmente unita a lui, allo scopo di generare Elena, strumento del disegno crudele, ed Elena lo avrebbe attuato dominando a sua volta, dèa come era, il suo paredro Paride. Difatti le

[101] Wide, *L. K.*, pp. 14-15, 18 ss., 23.
[102] Cauer, *Hom.*, p. 404.
[103] Bethe, *Hom.* II, pp. 295 e 343.
[104] Ehrenberg, *Recht.*, pp. 36-38.

www.scribd.com/Baruhk

figure di Themis e di Nemesis in parecchi luoghi dell'Ellade erano praticamente identificate con Afrodite[105] e, quindi, fra di loro. La storia sacra primitiva dalla sua semplicità appare scissa, per il caratteristico processo ellenico di rifrazione nel molteplice[106], in una serie di motivi, concatenati logicamente fra di loro, come si chiarirà piú innanzi. Conviene ora esaminare piú a fondo la figura e l'atteggiamento di Nemesis. Gli echi di motivi mediterranei nelle nozze di Zeus e Nemesis sono evidenti: il motivo della metamorfosi, il fatto che questa sia avvenuta nella forma di uccello di palude, che era un caratteristico ambiente sacro della Potnia mediterranea[107] — ecco prove precise dell'antico[108] fondo del particolare mitico. Si tratta, ora, di fissarne la raffigurazione voluta dal poeta dei *Cipria*, secondo l'esegesi profonda di K. Kerényi. Il consiglio che Themis dà a Zeus di sposare Nemesis corrisponde all'idea di Themis stessa « giacché il suo dominio è l'ordine naturale: questo viene completato per mezzo del regno di Nemesis ». L'idea espressa da questa divinità è motivo di decisivo interesse per il poeta dei *Cipria*, che può metterla in rilievo a proposito dell'atteggiamento di Nemesis di fronte a Zeus. Essa voleva evitare l'amore del dio perché era tormentata da αἰδώς (senso di onore) e da νέμεσις (nemesis), cioè « dal suo stesso essere »: ἐτείρετο γὰρ φρένας αἰδοῖ | καὶ νεμέσει (fr. VII Allen = 7 Bethe, vv. 5-6). « Aidos e Nemesis si manifestano nel medesimo istante, dalla medesima situazione: Aidos nell'uomo, che si vede

---

[105] Wide, *L. K.*, pp. 143-144.
[106] Vedasi sopra, cap. II, III.
[107] Pestalozza, *Pag.* I, pp. 16, 17 s., 21-22; Picard, *Éph. et Cl.*, pp. 60-63.
[108] Kerényi, *Hel.*, p. 165.

www.scribd.com/Baruhk

distruttore di un ordine, la Nemesis, che si solleva contro il colpevole, come la rappresentante di un nuovo ordine, che si sostituisce al posto dell'antico — l'ordine della vendetta... La Nemesis del poeta dei *Cipria* è completamente la νέμεσις (nemesis) unita con αἰδώς (aidos); è l'idea della vendetta cosmica... La sua fuga e le sue metamorfosi testimoniano secondo l'intenzione del poeta dei *Cipria* la sua universale validità come di un ordine reale e spirituale, che deve venir espresso con le seguenti parole: quello che è violato si vendica... Mediante l'annientamento lo spirito della vendetta [109] s'intensifica: Nemesis genera e rinasce in sua figlia, in Elena » [110]. L'antica Πότνια θηρῶν (Signora delle fiere), che si nasconde sotto la figura di Nemesis (parola che ne traduce grecamente il concetto) [111], era Leda, nella sua manifestazione di Πότνια κύκνων (Signora dei cigni) [112], *lada* la « signora » [113]. Cosí, nella piena consapevolezza di un'età che poneva con appassionato vigore problemi etici, rinasce l'unione di una figura divina antropomorfa e teriomorfa a un tempo, e rappresentante di un concetto [114]: si tratta di quella concettualità implicita nell'idea di « parola divina » determinatasi dal polisimbolismo creto-mediterraneo [115]. Ma ora l'antica idea è posta su di un dominio di piú intima umanità, giacché il poema appartiene a un'epoca che, nell'ansia della ricerca, non si abbandona piú alla sola

---

[109] È caratteristica dei Mediterranei: cfr. Patroni, ***Dir.*** III, pp. 463, 472 s., 474 s.; IV, I, p. 7 (estratto).

[110] Kerényi, ***Hel.***, pp. 165-166.

[111] Kerényi, ***ibid.***, p. 173.

[112] Pestalozza, ***Pag.*** I, p. 22.

[113] Kerényi, ***Hel.***, p. 172.

[114] Kerényi, ***Hel.***, p. 169. La parte di Eris nei ***Cipria*** appartiene a questo medesimo ordine di idee.

[115] Vedasi sopra, p. 23 s.

www.scribd.com/Baruhk

gioia di raccontare [116] ma, preoccupata di perseguire anche una tendenza moraleggiante [117], dà a Nemesis un senso probabilmente asserito da quella religiosità delfica [118], tanto influente, come si è già fatto rilevare, in questa età.

Il proemio e l'inizio dei *Cipria* sono, a un tempo, frutto di una visione della vita travagliata da passioni e desiderosa anche di essere dominata da una legge superiore: mediterraneismo e apollinismo s'incontrano e, senza dominarsi reciprocamente, disvelano ciascuno il proprio volto problematico alla luce di un'età ansiosa di creare qualche cosa di nuovo.

In sintesi, tutta la novità spirituale della poesia ciclica si può riassumere in quella parte dei *Nostoi* che si riferisce alle vicende di Agamennone. Il poema, a mio modo di vedere [119], fu scritto nell'ambiente argivo al tempo di Fidone (prima metà del VII secolo) [120] nel quale s'incrociavano le spiritualità delfica [121] e quella mediterranea [122]. Il motivo della punizione della colpa di Clitemestra, come pare si possa dedurre dall'intervento di Pilade [123], doveva essere, nei *Nostoi*, conforme alle esigenze etiche della religiosità apollinea. Ma nel concetto di responsabilità, che è centrale nella saga degli Atridi, s'inserisce come momento nuovo l'espiazione di una colpa del padre: Agamennone soccombe

---

116 Nilsson, *Griech. Rel.*, p. 586.
117 Reinhardt, *Paris*, p. 6.
118 Schwenn, *Pind.*, p. 72. Cfr. piú avanti cap. V, 1.
119 Vedasi la mia Introduzione alle *Coefore* di Eschilo.
120 Cfr. Ure, *Tyr.*, pp. 155, 160, 163-164, 173, 177-178; cfr. Glotz, *Hist.* I, p. 305, nota 29.
121 Preller-Robert, *Myth.*, p. 267; Kern, *Rel.* II, pp. 66-67.
122 Gruppe, *Myth.* I, p. 182; Preller-Robert, *Myth.*, pp. 713-714.
123 Proclus, p. 109, 3 Allen; cfr. Wilamowitz, *H. U.*, p. 177, nota 19; Schmid, *GGL* II, p. 238, nota 3.

www.scribd.com/Baruhk

infatti per espiare l'oltraggio inflitto da Atreo a Tieste [124]. Possiamo, quindi, supporre per i *Nostoi* il concetto delle colpe dei padri espiate dai figli, fondato sull'idea (mediterranea) dell'unità di sangue nell'àmbito di una stirpe. Questo principio, religioso ed etico, che importava la corresponsabilità fra i membri di una medesima stirpe, costituisce un approfondimento del concetto di responsabilità personale: « per il legame di dipendenza delle azioni avvenire da quella già compiuta, per lo svolgersi ineluttabile — dal primo anello di una colpa commessa — di tutta una catena di colpe, che lo stesso soggetto si troverà condannato a compiere, l'azione delittuosa, nell'atto medesimo che offende altre persone, colpisce lo stesso reo in ciò che ha di piú intimo: la sua anima e il suo destino futuro » [125]. Ma questa estrema conseguenza doveva essere oscura o appena intravista nel poema. In ogni modo la legge della vendetta incomincia a perdere nei *Nostoi* quell'incubo d'ineluttabilità meccanica che era implicito nel mediterraneismo. Infatti l'intervento di Apollo che promuove il matricidio offre la possibilità di una diversa giustificazione del nuovo sangue versato. La vendetta mediterranea si purifica nel concetto di giustizia; il desiderio di vivere aspira alla necessità di un superiore ordinamento delle cose.

Tonalità storica, realismo e comico rendono possibile un dissolvimento endogeno del mito. — Questo contatto della poesia ciclica e degli *Inni omerici* si palesa anche per altre vie. I poemi ciclici sono pervasi da una certa tonalità storica, che riecheggia Esiodo e

[124] Fr. 2 ('Ατρ. Κάθ.) Bethe, II, p. 187 = fr. X Allen, p. 142; cfr. Bethe, *Hom.* II, p. 283 e 377.
[125] Mondolfo, *Prob.*, p. 15.

www.scribd.com/Baruhk

ne amplia i motivi. Del proemio dei *Cipria* si è potuto dire, con un certo fondamento, che ha voluto rappresentare la decisione di Zeus di por termine all'età degli eroi [126]: cosí veniva fissato un evento storico di capitale importanza. In conformità a questo interesse si può dire che i *Cipria* presentavano un'ampiezza e completezza di episodi molto affine alla maniera storica [127]. Per l'*Iliupersis* è da rilevare il suo svolgimento cronistorico che mira a stabilire compiutamente il nesso esterno degli avvenimenti [128], e la stessa osservazione è da ripetere per la *Piccola Iliade* [129]. Dagli *Inni omerici* traspare il medesimo spirito: « piú volte l'inno incomincia con la nascita, anzi con la preesistenza del dio, la cui personalità intera viene elaborata quasi come un carattere storico... L'*Inno ad Apollo pitico* mostra un cosí particolare interesse per il paese greco e le sue condizioni in un lontano passato, che qui e anche altrove abbiamo il diritto di parlare di un crescente senso storico dell'epoca, che può essere tradito anche dall'interesse per gli dèi come promotori della civiltà e delle arti [130]. Questa tendenzialità storica riappare anche negli αἴτια (eziologie) — di carattere cultuale —, che appaiono tanto nei poemi ciclici [131], quanto, e ancor piú, dato il particolare genere poetico, negli *Inni omerici* [132]. Questo interesse per l'αἴτιον (eziologia) non

---

[126] Cfr. fr. I Allen = fr. 1 Bethe, vs. 6-7 e Wilamowitz, *Die Ilias und Homer*, Berlin 1916, p. 246.
[127] Welcker, *Cyc.* II, p. 155.
[128] Schmidt, *GGL* I, p. 206.
[129] Welcker, *Cyc.* II, pp. 277 e 280.
[130] Geffcken, *Lit.* I, p. 52 e le note 351, 352 e 357.
[131] Per es. nei *Nostoi*: cfr. Schmid, *GGL* I, p. 215.
[132] Per l'*Inno ad Apollo*, cfr. Deichgräber, *Trug*, p. 5, nota 0, e Fr. Altheim, *Die Entstehungsgeschichte des Apollonhymnus*, « Hermes », 59, 1924, p. 435; per l'*Inno a Demeter*, cfr. Nilsson, *Griech. Rel.* I, p. 621 e Humbert, *Hymn.*, p. 34; per l'*Inno a*

www.scribd.com/Baruhk

solo stringe queste manifestazioni poetiche con la vita, ma determina un particolare abito mentale per l'αἴτιον (eziologia) come forma del pensiero razionale che, passando per gli αἴτια (eziologie) naturistici, sboccherà nella filosofia. Potrà talora all'αἴτιον (eziologia) precedere una vasta narrazione romanzesca [133] che ha lo scopo di avvolgere tutto con una serena gaiezza [134]. Sempre si presenta quell'intreccio di toni, quel trapassare dal puro razionalismo al libero giuoco della fantasia, che è prova di un'età capace di muovere incontro alla vita con l'offerta di tutte le proprie energie, presentate anche alla rinfusa e con baldanzosa irriflessione giovanile.

Perciò si andrà sempre piú insinuando nel mito la possibilità di un dissolvimento endogeno, in quanto esso suggerisce in tutta spontaneità gli spunti che sono troppo simili alla banalità o al realismo della vita quotidiana. L'*Inno a Ermes* ne è una prova evidente. Il furto commesso da Ermes è, di per sé, una cosa seria, perché si fonda su di un fatto della storia religiosa: tanto Ermes che Apollo sono protettori delle gregge; questo rapporto « trova la sua espressione mitica nella contesa e nella conseguente pacificazione di entrambi gli dèi » [135]. L'aspetto comico del furto « si fonda piuttosto sull'impiego scherzoso del motivo del bimbo nel mito e nella leggenda. Il piú semplice sentimento religioso della massa dei credenti trova un

---

Ermes, cfr. L. Radermacher, *Der homerische Hermeshymnus*. « Sitzungsber. der Ak. der Wiss. in Wien » 213, 1 (1931), pp. 90, 95-96, 100, 172, 180 ss.

[133] Non per altro fiabesca, giacché mentre la fiaba ha lo scopo di divertire, l'αἴτιον si propone di spiegare l'origine o la proprietà di qualche cosa (Nilsson, *Griech. Rel.* I, p. 16).

[134] Radermacher, op. cit., p. 191.

[135] Preller-Robert, *Myth.*, p. 394.

www.scribd.com/Baruhk

particolare compiacimento in rappresentazioni del genere, le quali raffigurano del tutto efficacemente la natura e il contegno infantile del giovane dio e per mezzo di questo sfondo mettono in piú vivo rilievo le sue meravigliose imprese. È naturale che qui la popolare tendenza religiosa verso il motivo comico avvertisse dei punti oscuri e sviluppi in senso burlesco. Anzi è possibile che già il primo poeta abbia dato al motivo ingenuo originale un indirizzo burlesco »[136]. Questa comicità potenziale, diversa da quella omerica, che intenzionalmente ricercata serviva a segnare la superiorità degli dèi[137], si rintraccia anche nei poemi ciclici. Che nei *Cipria* la figura della dèa fosse con Zeus riluttante all'amore, mentre, una volta rinata sotto forma di Elena, si mostrò cosí arrendevole con Paride, non stupisce, perché corrispondeva al senso profondo del mito illustrato sopra. Tuttavia, proprio qui « si svilupparono ampiamente quell'alto e schietto modo di pensare, che fu chiamato ironia, e una specie di quell'antico *humour* ellenico »[138]. E sempre a proposito del medesimo poema, fu osservato che l'idea omerica della Διὸς βουλή (decisione di Zeus) determinata dall'ira di Achille è sostituita dall'intervento di Nemesis, determinando cosí una concezione etica superiore: tuttavia all'inizio dei *Cipria* il motivo di Zeus che null'altro voleva ottenere se non liberare la terra dall'eccessivo peso « propriamente significava trattare [forse senz'avvedersene, aggiungerei io] con satira, con *humour* l'antichissi-

[136] K. Bielohlawek, *Komische Motive in der homerischen Gestaltung des griechischen Göttermythus*, « ARW » 20, 1930, pp. 205-207.

[137] Vedasi sopra cap. III, 1.

[138] Welcker, *Cyc.* II, p. 160.

www.scribd.com/Baruhk

ma concezione, la formula trasmessa fino a Omero »[139]. Anche nel giudizio delle armi, secondo la *Piccola Iliade*, traspare in qualche modo un analogo *humour*. Il motivo di affidare ai nemici troiani il giudizio per determinare chi meritasse il premio delle armi di Achille, se Aiace o Odísseo, dipende dall'*Etiopide*. L'idea di sostituire ai prigionieri troiani alcune delle vergini della città era scherzosa, tanto piú che una di esse, ascoltata da messi Achei, proclamava, per dimostrare la superiorità di Aiace, che egli aveva sollevato e sottratto alla mischia il cadavere del Pelíde, mentre Odísseo si rifiutava. L'espressione è ambigua, come rileva l'interlocutrice che accusa l'amica di dire il falso[140], giacché anche una donna potrebbe sostenere un peso, quando un uomo glielo abbia posto sulle spalle, ma non potrebbe combattere (fr. II Allen = fr. 3 Bethe). Questo *humour* latente in quello che intenzionalmente era stato proposto come un giudizio imparziale, si ripete nel motivo di Aiace che, divenuto folle per il dispiacere, uccide un gregge di pecore credendo di menar vendetta sugli Achei, che lo avevano privato dell'ambita ricompensa[141].

La vita, un po' alla volta, con le sue esigenze imperiose di lotta e di egoismo, penetra nel mito che, per ora col semplice accentuarsi di qualche motivo tradizionale nella direzione dell'umano, troppo umano, incomincia a diventare il luogo dei problemi della vita umana. Sotto l'influsso di questo spirito tutta la concezione degli antichi eroi si trasforma e assume nei poeti postomerici tratti diversi: « l'Aiace locrese nella *Persis*

[139] Welcker, *Cyc.* II, p. 162.
[140] Per l'interpretazione del passo, cfr. Luther, *Wahrh.*, p. 87, nota 1.
[141] Welcker, *Cyc.* II, pp. 273-274.

www.scribd.com/Baruhk

diventa un colpevole. Ciò avviene particolarmente nel caso di Odísseo. Il suo atteggiamento di pitocco era ancora la perfetta azione eroica di un uomo ricco di accorgimenti e molto lodato. Ma il furto del Palladio lo mostra in conclusione come traditore del suo compagno Diomede, e in modo particolare lo copre di onta la morte di Palamede, e precisamente in tutte le versioni di questa storia [142]. Già egli aveva tentato di sottrarsi alla spedizione contro Troia con una vile astuzia [143], come si narra nei *Cipria*. Questa modificazione ebbe luogo nel continente greco [144]...: evidentemente la sua caratteristica di eroe "dai molti accorgimenti" (πολυμήχανος), propria dell'antico epos, urtava contro l'ideale eroico della Grecia continentale: cosí anche Pindaro mostra una ripulsione contro Odísseo e l'*Odissea* [145]. Perfino la tragedia attica poteva rappresentare Odísseo come un prototipo di brutale astuzia e di meschina viltà » [146]. Essere eroe non avrà ben presto piú importanza: Tirteo ne dissolverà completamente l'idea, poiché al suo modo di vedere gli eroi del passato, un Pelope, un Tantalo, un Adrasto non meritano alcun onore, se non possiedono virtú guerresca (fr. 7, 1-14 Diehl) [147]; la personalità perde completamente di valore [148].

---

[142] Cfr. Welcker, *Cyc.* II, p. 148.

[143] Originariamente non si trattava di viltà, ma di un modo di comportarsi proprio di Odísseo, figura di eroe mediterraneo, che amava la vendetta ma non la guerra: cfr. Patroni, *Dir.* IV, I, p. 7 (Estratto).

[144] Nella *Telegonia* si elimina l'eticità di Odisseo, facendogli avere un figlio da tutte le donne con le quali ha contatti (Schmid, *GGL* I, pp. 218, nota 5; 219).

[145] Cfr. Gundert, *Pind.*, p. 101.

[146] Wilamowitz, *Heimk.*, pp. 183-184.

[147] Jaeger, *Paid.* I, p. 154.

[148] Wilamowitz, *Glaube*, II, p. 113.

www.scribd.com/Baruhk

Invadenza dell'uomo nel mito. Inizio della demitizzazione di fronte ai problemi della psiche e della vita. — L'età dei poemi ciclici e degli *Inni omerici* ha dunque trasformato notevolmente i miti, ma piú che nell'esteriorità, nell'*humus* loro, di modo che le rispettive manifestazioni incominciano solo a trascolorare, segno questo appena visibile di un movimento piú radicale. I miti sono rilevati nei loro contorni, il meraviglioso, che in Omero era finemente inserito nel tutto, ora spicca con voluto rilievo [149]; le saghe demoniche, oltre a dar luogo a un piú ricco giuoco della fantasia, corrispondono alle esigenze di una piú sensibile vita interiore [150]. L'uomo balza al centro di ogni interesse con tutta la sua vita e le sue passioni: negli *Inni omerici* l'attività divina è valida solo per gli uomini, secondo una concezione antropocentrica [151]; il poeta, dando in qualche modo inizio all'individualismo, parla di se stesso (*Hymn. in Ap.*, 165 ss.); Podalirio riconosce dallo sguardo il furore violento di Aiace (*Iliupersis*, fr. V Allen = fr. 2 Bethe), cosicché risulta una sensibilità per i fenomeni fisio-psichici; si aspira a una figura di uomo, che sia soprattutto interiorità: non si tollerano le macchie della colpa, per la liberazione dalla quale si fanno intervenire, di frequente nello spirito apollineo, riti di purificazione come p. es. negli *Epigoni* [152] e nell'*Etiopide* [153]. Questa che potremmo chiamare invadenza dell'uomo nel mito, doveva portare a una sua dissoluzione, in quanto ai problemi del mito si sovrap-

[149] Cauer, *Hom.*, p. 405.
[150] Wundt, *Eth.* I, pp. 38-39.
[151] K. Keyssner, *Gottesvorstellung und Lebensauffassung im griechischen Hymnus*, Stuttgart 1932, pp. 120 e 126.
[152] Welcker, *Cyc.* II, p. 393.
[153] Nilsson, *Griech. Rel.*, pp. 88-89, 599-661, 614, ecc.; Wilamowitz, *Glaube*, II, p. 37.

www.scribd.com/Baruhk

pongono i problemi dell'uomo col favore di una coincidenza costante fra i dati della tradizione mitica e le molteplici esigenze dello spirito [154]. Si può forse dire che in quest'epoca si ascoltano tutte le risonanze recenti e lontane che il mito comprendeva nella sua vibrante materia, di modo che fosse data soddisfazione alla fantasia, al cuore e all'intelletto. Quest'intervento sfalda la compattezza unitaria dell'argomento di ciascun mito [155]. L'evoluzione verso l'interiorità che si compie fra i secoli VIII e VI av. Cr. prepara l'avvento della ragione che tutto vuol spiegare, dopo aver veduto e distinto infinite cose; la ragione dà una giustificazione ai bisogni dell'intima personalità agitata dalla sua anima avida di esperienze ormai dirette da una forza ordinatrice; queste esperienze urtano, entusiasmando o facendo soffrire: quindi prorompe il giudizio passionale che si avventa a una prima critica irruente delle cose. Questa traspare soprattutto in quella lirica greca, alla cui età corrisponde buona parte della poesia epica [156], ma tuttavia rappresenta sotto altro aspetto il medesimo atteggiamento rilevato per i poemi ciclici e gli *Inni omerici*. Nella lirica della prima età il mito è, si può dire, scomparso, ma si avvertono le conseguenze di quanto contemporaneamente si andava elaborando in quelle forme di poesia, che per il loro stesso genere non potevano prescindere dai temi mitici.

Si è pertanto parlato di una « demitizzazione »

---

[154] Per questa profanazione del mito (« diseroizzazione », la definisce Dörrie, *Myth.*, p. 50) cfr. Aly, *Mythos*, 1398-1403; Vernant, *Or. gr.*, p. 128.

[155] Per es. si noti come l'accresciuto interesse psicologico sia solito attenuare o eliminare l'interesse per l'argomento mitico: un caso caratteristico, per quanto riferito al IV secolo, in Robert, *B. u. L.*, p. 42.

[156] Wilamowitz, *Glaube*, II, p. 109.

www.scribd.com/Baruhk

iniziata appunto con la lirica. La radice di questo fenomeno sta nell'isolamento dell'anima come attività autonoma e primordiale [157] che esperimenta il continuo mutarsi delle cose dominato da una sua legge (Archil. fr. 67 Diehl); in esso si rivela tutta la vita vissuta. Perciò l'anima soffre la contraddittorietà delle cose, che si riflette come un dissidio interiore. Questa nuova forza psichica dà all'uomo l'ardire di formulare da sé un giudizio di valore, e l'istanza di questo sta nella coscienza di un significato trascendente da riconoscere alla personalità. « La demitizzazione ha il suo inizio nel fatto che da una parte il sentimento individuale è concepito nel suo dissidio e nella sua intensità come qualche cosa di personale, dall'altra l'ordinamento e il senso dell'accadere non è piú garantito, come in Omero, solo mediante il permanente intervento degli dèi, ma per mezzo dell'eterno mutamento che opera da sé » [158]. Si potrebbe anche dire che il mito non ha piú ragione di essere perché, mentre esso è per sua natura specchio delle forme eterne della realtà, ora ciò che interessa si trova spostato verso il dominio dell'infinito mutarsi delle cose.

Nell'impronta spirituale di questa nuova prospettiva con cui l'uomo guarda al mondo, viene travolto il mito, in modo che dal suo fondo salgano nuove energie che rispondono agli scopi voluti. Il dominio dell'uomo sul mito cresce sempre piú: esso finirà con l'offrire di sé soltanto ciò che l'uomo desidera per il suo sentimento o per la sua ragione, mentre rimangono obliati in uno stato latente tutti gli spunti primigeni.

Il mito viene volatilizzato in molti casi, in modo da

[157] Snell, *Lyr.*, p. 16.
[158] Snell, *Lyr.*, pp. 22-25.

www.scribd.com/Baruhk

diventare l'esponente di fenomeni psichici. Si consideri ad esempio il mito di Tantalo, che era un antichissimo dio del Peloponneso, perfetto equivalente di Atlante [159] « venerato non lontano da Olimpia nell'Arcadia, e solo la differenziazione del nome ha permesso al suo mito di svolgersi indipendentemente dall'altro piú vetusto del sostenitore del cielo » [160]. Il fatto che questa figura divina fu trasportata sul Sipilo nella Lidia [161] prova la universalità mediterranea di questo nume. La seconda fase del mito, quella achea, rappresentava Tantalo come un re appartenente alla civiltà preellenica, divenuto poi, quando questa fu gradatamente sopraffatta, un ribelle contro Zeus. È perciò rappresentato insaziabile nella sua cupidigia di gioia e nel suo desiderio di vivere come gli dèi: viene atteggiato come l'antico eroe-re che vuole farsi uguale ai nuovi dèi olimpici. La sua insaziabile brama è pertanto una giustificazione posteriore della pena inflittagli per una colpa che valeva in realtà come legittima difesa [162]. La montagna che, quale originario dio dei monti, deve aver sostenuta, diventa la pena che deve soffrire. In Alcmane il tormento fisico diventa angoscia spirituale:

> E un uom fra i Beati,
> un empio, sedeva sovresso uno scranno,
> sottessa una rupe —
> no, non la vedeva:
> vederla credeva

(fr. 72 Diehl = fr. 79 Page, trad. Romagnoli).

---

[159] Da *ταλ-ταλος, parola di origine preellenica: cfr. Pestalozza, *Pag.* II, pp. 226 ss.
[160] De Sanctis, *St. gr.* I, p. 371.
[161] Wilamowitz, *Her.*, p. 305 e *Glaube*, I, p. 64.
[162] Harrison, *Prol.*, pp. 606-607.

www.scribd.com/Baruhk

Solo quanto si riferisce al sentimento offre un senso: la vicenda di Tantalo interessa solo come problema psicologico.

Saffo guarda al mito con un identico spirito, anche se l'elemento strettamente personale è in primo piano: anzi si può dire che cosí la posizione di Alcmane di fronte al mito appare intensificata. L'avventura di Elena si purifica nella suprema pretesa dell'anima che vuole ascoltare solo sé. Saffo dice che di fronte ai vari giudizi intorno alla cosa piú bella, per lei questa è « ciò che si ama »:

> prova darne facile a chi si voglia
> posso; quella che tanta copia vide
> bella d'uomini, Elena, quasi fosse
> l'ottimo, elesse
>
> l'uom per cui la gloria crollò di Troia
> né la figlia piú, né i parenti cari
> ricordò; ma, vinta d'amor, la trasse
> Cipride lungi

(fr. 27, 5-12 Diehl = 16 L.P., trad. Romagnoli).

La figura di Elena penetra come un raggio di illuminazione interiore per far comprendere quello di cui, nel suo pieno diritto sentimentale, è capace l'animo umano. Cosí Saffo contrasta il giudizio comune ai danni di Elena, quale già in Omero era trapelato (*Il.* III 156-157): la poetessa dà dunque ragione alla donna famosa; « naturalmente lo staccarsi di Saffo dal modo di pensare tradizionale non è immoralità: è soltanto libertà spirituale. Questa libertà non è pensata, né ragionata, ma è sentita con la forza dei sentimenti irresistibili » [163]. Il pensiero di Saffo che si concreta nel-

[163] Perrotta, *S. e P.*, p. 44.

www.scribd.com/Baruhk

l'esempio di Elena costituisce la piú antica manifestazione di un relativismo, in quanto viene proclamato « ciò che si ama » come la cosa piú bella. Si ha qui *in nuce* una teoria che prenderà determinazioni dottrinali con la sofistica e che è provocata anche dai turbamenti delle lotte civili di Lesbo, causa del crollo « dell'antico ordine della società fondato su saldi e indubitati princípi »[164].

Se ora confrontiamo il biasimo di Alceo che contrappone Teti, pura e onesta sposa, a Elena, causa di rovina, con le sue disoneste azioni, per Troia e per tutta la famiglia principesca della città (fr. 74 Diehl = 42 L. P.), risulterà che il piano spirituale non è mutato: nel canto dell'animoso poeta di Lesbo fu veduta una ribellione contro l'atteggiamento di quella perfida donna che aveva infranto le norme etiche di quella aristocrazia, che tanto preoccupava l'animo di Alceo: per lui poteva ben sembrare assurdo che una donna, la quale aveva destato il senso di onore dei nobili dell'età eroica, fosse stata la causa della rovina di Troia[165]. Il problema personale, che costituiva l'unica ragione di vita per Alceo, trabocca dalla piena del suo animo contro gli avversari, tocca i grandi fenomeni della natura che diventano trasfusione dei suoi sentimenti e raggiunge anche il mito, che può portare il segno della sua collera pensosa di fronte a un problema gravissimo, nella età in cui iniziavasi la grande crisi dell'aristocrazia.

Nel mito Alceo, dunque, riflette le sue esperienze

---

[164] Fränkel, *Stil.*, p. 121, nota 4; cfr. *D. u. Ph.*, pp. 211-212.
[165] Bowra, *Gr. L. P.*, p. 179. L'interpretazione persuasiva del Bowra sembra confermata dall'ipotesi di Wilamowitz, *Glaube*, II, p. 11, nota 1, per il quale ciò che noi possediamo del fr. 74 doveva costituire l'inizio di un canto.

www.scribd.com/Baruhk

attuali condannando come nel caso di Elena, approvando come risulta dal suo *Inno ai Dioscuri*:

Di Giove e Leda valorosi figli,
abbandonate lo stellato Olimpo,
e qui venite, Càstore e Polluce,
con lieto cuore,

voi che movete sull'immensa terra,
su tutto il mar, coi rapidi corsieri,
e dagli uomini lungi la dogliosa
morte spingete.

Ché sulle cime de le salde navi,
fulgidi intorno agli alberi balzate,
e luce, nella notte orrida, al negro
legno recate...

(fr. 78 Diehl = fr. 34 L.P., trad. Romagnoli).

Qui — spiega C. Gallavotti — « ritornano i motivi dell'Inno omerico e della tradizione mitologica, risentiti in una luminosa e gioiosa nettezza di figurazioni, ma quale sviluppo lirico e concettuale avesse il carme, non possiamo dire... E tuttavia queste tre strofe iniziali, che restano sospese dopo l'invocazione dei Dioscuri, anche cosí come sono, ci sanno dire qualcosa sulla tonalità calda e costituzionalmente vigorosa della poesia di Alceo. Questa figurazione cosí semplice e netta dei due giovani numi, in queste tre strofe librate e schiette per un disegno ritmico e stilistico di una lineare semplicità, vibra di una vita intensa, che ad essa conferisce l'ammirazione intima e confidente del poeta, una specie di profonda simpatia e corrispondenza di sensi, verso i due numi atleti sentiti nella vigoria e nella gioia delle loro efebiche forme, nella corsa infinita sopra i veloci cavalli, nel loro moto, nel loro balzo improvviso sopra il ponte della nave, nella salvazione,

www.scribd.com/Baruhk

che è luce, da essa arrecata subito con la loro presenza radiosa »[166].

Piú ampiamente diffuso questo modo di trasfigurare il mito per ridurlo all'espressione dell'immediata esperienza appare nell'Epitalamio di Ettore e di Andromaca, appartenente a Saffo (p. 55 a Diehl = p. 44 L. P.)[167]: il valore di questa poesia sta proprio nel fatto che « la situazione mitica sfocia direttamente nel presente... E quando gli sposi vengono esaltati nell'imeneo come simili agli dèi, allora vengono uguagliati alle figure del mito. Saffo narra intorno alle figure del mito, ma non con riguardo alle loro grandi imprese o destini, ma per il loro splendore e perfezione »[168]. E, pur dall'esame di altri, piú brevi, frammenti mitologici si è potuto concludere che si tratta di « miti particolarmente adatti alla sua sensibilità femminile, oppure veduti di scorcio, nei particolari, con occhi femminili »[169].

L'esame della ceramica a figure nere di quest'epoca, specialmente del VI secolo, prova come anche nell'arte figurata il pittore assai spesso cercava di evocare il momento emotivo della scena prescelta con tutta probabilità in vista di questo intento. Un vaso a figure nere rappresenta Troilo, il giovane figlio di Priamo, a cavallo, con in mano un fronzuto ramo d'albero; di

---

[166] Gallavotti, *Alceo*, p. 67; cfr. Gallavotti, *Lira ellenica*, Milano 1949, p. 155. Si tratta di un incompleto testo papiraceo: la traduzione del Romagnoli non corrisponde del tutto al testo costituito da Lobel-Page. Ma lo spirito della poesia non muta.

[167] Per l'autenticità, cfr. Perrotta, *S. e P.*, p. 58, nota 1; Fränkel, *Stil.*, p. 66, nota 1, e *D. u. Ph.*, pp. 196-198; Benedetto Marzullo, *Studi di poesia eolica*, Firenze 1958, pp. 115-194. Su questo carme saffico, vedasi anche l'ampio commento di Denys Page, *Sappho and Alcaeus*, Oxford 1955, pp. 63-74.

[168] Snell, *Lyr.*, p. 27; cfr. Fränkel, *Stil.*, p. 64.

[169] Perrotta, *S. e P.*, p. 57.

www.scribd.com/Baruhk

fronte a lui la sorella Polissena gli rivolge tranquillamente la parola, mentre tiene sulla testa una brocca di acqua. Essa volge la schiena alla fontana dietro la quale Achille sta appostato per scagliarsi contro i due giovani: « è evidente che il pittore ha voluto rappresentare la perfetta tranquillità dei figli di Priamo, che non sospettano in alcun modo il pericolo che li minaccia. Troilo non è armato. Anche se avesse avuto la sua spada, come potrebbe difendersi contro il migliore guerriero dell'armata greca? » È importante notare che proprio « i vasi piú arcaici e piú ingenui » — che coincidono con l'età della lirica — « conservano tuttavia l'elemento emotivo, che costituiva il loro interesse allo sguardo degli spettatori » [170].

Il mito in quest'epoca ha un significato sempre e solo, si può dire, per la vita, alla cui stregua è misurato: se esso può offrire una legge di vita, vale, altrimenti è dimenticato. Questo è il significato di quella reazione contro Omero, propria della lirica, che arriva nel mondo ellenico « come un ritorno romantico a ciò che è originario e all'universale umano, all'unità della poesia con la musica, al canto che è ovunque l'inizio della letteratura. E in generale lo spirito lirico si mostra come una reazione contro Omero, il quale appunto dai canti primitivi aveva creato un tutto spirituale, in luogo della lira aveva afferrato lo scettro e aveva compiuto il grande passo dal canto alla saga... Tutta la lirica, in modo analogo all'ebbrezza dionisiaca, proruppe dall'orgiasmo che allora riempí del suo suono tutta la vita dell'Ellade, e ingoiò il logos per generarlo nuovamente — come il Dioníso del mito orfico » [171].

---

[170] Méautis, *Âme hell.*, pp. 36-38, 47; cfr. p. 18.
[171] Joël, *Gesch. Phil.*, p. 186.

www.scribd.com/Baruhk

Di qui si delinea quell'opposizione tra Archiloco e Omero, già avvertita dagli antichi [172] e che si manifesta anche « nella lotta del razionalismo sofistico contro la tradizione » [173]. Scarso è l'interesse di Alcmane per il mito eroico, di fronte al quale egli non cela un certo disagio [174], mentre sembra, come si preciserà piú innanzi, rivelare sensibilità e interesse per la religione primèva, di origine pregreca; a Lesbo, dove la tradizione eroica non era viva [175], Alceo alle volte sembra abbandonare intenzionalmente il mito per ciò che a lui poteva sembrare piú « storico » [176]; delle gesta degli avi Saffo accoglie non il contenuto, ma la sostanza della tradizione in cui la sua femminilità si è formata: « l'ethos della sua gente; quella strenuità e dignità del sentire e del soffrire, quel fierissimo senso d'onore, e il miraggio di un armonico rapporto tra le facoltà umane, di un equilibrio etico-estetico, nei quali s'accentra l'ellenica eroicità » [177]. Le immagini che Anacreonte sceglie per esprimere le sue emozioni, « non sono derivate tanto dalla mitologia, quanto dalle correnti espressioni familiari e dai proverbi » [178]; se rappresenta un thiasos divino, questo viene esemplato sul « modello di una festa terrena, piuttosto che secondo la fede e il mito » (cfr. fr. 2 Diehl = 14 Gentili) [179]; se si

---

[172] Le testimonianze in Schmid, *GGL* I, p. 389, nota 2.

[173] Schmid, *GGL* I, p. 395; cfr. Jaeger, *Paid.* I, pp. 193-197; Kern, *Rel.* II, p. 57.

[174] Mancuso, *Lir.*, pp. 264 e nota 3; 265, 266 ss., 268; E. Romagnoli, *I Poeti lirici*, Bologna 1933, III, p. 62.

[175] Wilamowitz, *S. u. S.*, p. 279.

[176] S. Mazzarino, *Per la storia di Lesbo nel* VI *secolo a. C.*, « Athenaeum » N. S. 21 (1943), p. 65.

[177] G. Nencioni, *Per la critica di Saffo*, « Athenaeum » N. S. 20 (1942), p. 58; cfr. Bowra, *Gr. L. P.*, pp. 246-247.

[178] Bowra, *Gr. L. P.*, p. 295.

[179] Fränkel, *Stil.*, p. 85.

www.scribd.com/Baruhk

rivolge ad Artemide (fr. 1 Diehl e Gentili), mentre rievoca la sua originaria figura di « Signora delle fiere », insiste per altro sull'opera della dèa come datrice di civiltà [180].

Idee filosofiche astratte dal mito. Le personificazioni. — Tutte queste considerazioni, riguardanti la evanescenza del mito come saga nel corso del primo periodo della lirica ellenica, possono condurre alla conclusione che questi poeti, veri profeti di Apollo, come furono chiamati, vanno considerati quali fondatori dell'antropologia. Il mito è ormai trasformato in un mezzo di argomentazione per le cose della vita. Ascoltiamo ancor una volta Alceo:

> Via beviamo: i lumi attendi? A che? L'ora precipita.
> prendi, amico, le tazze grandi scintillanti: il nèttare
> largitore d'oblio, di Giove e di Semele il figlio
> ai mortali donò: mesci, riempi uno, due calici
> sino all'orlo; ed una coppa e l'altra coppa s'urtino
>
> (fr. 96 Diehl = 346 L.P., trad. Romagnoli).

« Alceo ha la sua metafisica del vino: esso è il dono degli dèi agli uomini atto a far dimenticare a essi i loro affanni. Rifiutarlo equivale ad andare contro gli dèi » [181].

Gli dèi sono dunque in funzione degli uomini, ma possiamo inversamente asserire che pur gli uomini sono in funzione degli dèi; le loro esigenze metafisiche ed etiche purificano gli dèi del mito politeistico: Zeus

---

[180] Bowra, *Gr. L. P.*, p. 290. L'idea che Artemide instauri la civiltà è la principale, giacché si trova, secondo un procedimento stilistico, che è anche di Archiloco (cfr. Fränkel, *Stil.*, pp. 80 ss.), alla fine.

[181] Bowra, *Gr. L. P.*, p. 167.

www.scribd.com/Baruhk

possiede per superare ogni disordine il τέλος, la mèta finale, cui mira il suo imperscrutabile pensiero (Terpandro fr. 1 Diehl = 2 Page; Arch. fr. 84; Sem. fr. 1, 1-2 Diehl, ecc.), che è libero da ogni legame con il fato [182]. Con ciò, per esempio, Semonide non vuole criticare Zeus perché regga a suo arbitrio il mondo, ma si propone solo di trarre le conseguenze per la vita umana, che è priva di νοῦς, di senno comprensivo, mentre dio conosce il τέλος (la mèta finale) [183]: « cosí il dio che faceva la tempesta si è trasformato nel dio che compie tutto, che assegna al mondo e all'uomo quello che vuole, e la figura di cui narrano i miti scompare » [184]. Dal mito non si astrae piú l'idea mitica, ma quella filosofica [185]. Cosí la divinità diventa anche la determinatrice delle norme per lo stato e per il diritto [186]: questo è particolarmente evidente per Solone (fr. 3, 1-4 Diehl); questo poeta nella protezione di Atena, che tanti miti avevano rappresentata come la dèa protettrice della città, vede consacrata l'eternità della sua patria. Tutto quanto può innalzare l'idea di uomo, si riconosce come opera degli dèi che creano quei punti fissi di idealità eterna, ai quali guardando si può riconoscere il senso ultimo delle cose che sta nascosto nelle mobili e periture vicende terrene [187].

Gli dèi pertanto appaiono in Anacreonte come promotori di civiltà (fr. 1 Diehl e Gentili) [188]; da miti come quelli di Tantalo, Salmoneo, Niobe e simili, che

---

[182] Snell, *Aischylos*, pp. 44-45; cfr. p. 64.
[183] Römisch, *El.*, p. 49.
[184] Wilamowitz, *Glaube*, I, p. 347; cfr. II, p. 127.
[185] Per il fondo filosofico-religioso di quest'idea, cfr. Zeller-Mondolfo, I, p. 226; II, p. 189.
[186] Wundt, *Eth.*, p. 78.
[187] Snell, *Lyr.*, p. 6.
[188] Bowra, *Gr. L. P.*, pp. 288-290.

www.scribd.com/Baruhk

sono tipici rappresentanti della ὕβρις, dell'insolenza umana cosí audace da adeguarsi agli dèi, si genera una idea ricca di conseguenze. Si tratta della tendenza « a considerar insolenza la stessa prosperità compiaciuta di se medesima: la felicità (rottura di un ordine) chiama pertanto la sventura (restaurazione dell'ordine fatale): la divinità, gelosa custode dell'ordine stesso, che le conferisce il privilegio della beatitudine, ne colpisce negli uomini il possesso come peccato. Ecco il concetto dello φθόνος θεῶν (invidia degli dèi), di cui è sembrata cosí sconcertante la diffusione nelle visioni greche della vita e l'eco nella letteratura: concetto che rientra in fondo nell'originaria esigenza di un ordine, in cui la posizione dell'uomo resti immensamente al di sotto di quella della divinità, pena la sanzione necessaria a restaurare l'ordine violato »[189]. Quest'idea per altro ha le sue radici nei piú remoti strati della civiltà egea, giacché essa si connette da una parte con l'idea naturistica di « ciclo » tradotta su di un piano etico, in modo che felicità e infelicità si alternino, come nel dominio della natura il rigoglio della vegetazione si alterna col suo appassire[190]; in secondo luogo si perpetua l'altro remoto concetto di una gelosia della dèa ai danni del suo paredro[191]: i vari filoni della mitologia scendono a un'unica mèta per annodarsi in un centro ricco di complessità concettuale: l'« invidia degli dèi » è infatti legge di natura, principio storico, norma di equilibrio nella vita politica[192].

---

[189] Zeller-Mondolfo, II, p. 54; cfr. Adam, *Rel.*, pp. 123-124; M. Pohlenz, *Herodot*, Leipzig 1937, pp. 109 ss., 125; Schmid, *CGL* II, p. 617; Nestle, *Rel.* II, p. 106.

[190] Gernet, *Rel.*, p. 285.

[191] Aesch., *Ag.*, 131 e 135 e cfr. Untersteiner, *Origini*, p. 171.

[192] Hirzel, *Th.*, pp. 299 ss., cfr. Hes., *Opp.*, 26 e Hirzel, op. cit., p. 301, nota 3.

www.scribd.com/Baruhk

E a questa medesima legge superiore, che di volta in volta prende i nomi piú diversi di Μοῖρα, Ἄτη, Θέμις, Δίκη, ecc. (Moira, Ate, Themis, Dike), perviene la rinnovata figura dell'eroe non piú audace nella sua esuberante forza, ma assennato e prudente [193], finché si delineerà la singolare figura dell'archilocheo falegname Carone che rinuncia a ricchezze, a potenza, alla possibilità di una condizione di superuomo perché sa come « aspirare ad un massimo di indipendenza significa tuttavia rinunciare a molte cose che sono date all'uomo quale dono della Tyche ». In Archiloco « la lotta dell'uomo col destino è trasferita dal mondo grandioso degli eroi, nella regione quotidiana del presente... Quanto piú liberamente e consapevolmente l'Io umano apprende a dirigere i passi del suo pensiero e della sua azione, tanto piú saldamente legato si sente al problema del destino » [194]. Questo equilibrio interiore si esplica nel mito di Pèleo, che si deve essere diffuso particolarmente nell'epoca postesiodea. Pèleo, colpevole di un involontario assassinio, si era rifugiato presso Acasto a Iolco, in Tessaglia, ove fu purificato. Ma la moglie di Acasto, dopo aver cercato di travolgere Pèleo nella propria passione di adultera, poiché costui rifiutò per non rendersi colpevole di mancata riconoscenza davanti all'ospite, lo accusò presso il marito di aver attentato al suo onore. Acasto allora, col pretesto di una caccia, volle esporre Pèleo alla furia dei Centauri. Tuttavia, con l'aiuto divino, Pèleo riuscí a entrare in possesso di un coltello magico con il quale poté difendersi. Questa protezione che gli dèi offrono all'innocente rappresenta l'esaltazione di quella virtú

193 Zeller-Mondolfo, II, p. 52.
194 Jaeger, *Paid.* I, p. 203.

www.scribd.com/Baruhk

prettamente ellenica, la temperanza (σωφροσύνη), che sarà poi di Socrate [195].

I nuovi concetti etici sono saliti alla superficie dal fondo primigenio del mito, anche se col concorso di altre forze germinate nel seno stesso della vita. Ma le esigenze di questa hanno trovato la possibilità di trascendere tosto a un significato universale, perché si offriva naturale una specie di preesistenza concettuale nella poliedricità paradigmatica del mito. Il contingente s'incontrava con la forma eterna implicita nell'insieme o nei particolari dei singoli miti: scompariva la loro complessità fantastica e rimaneva la trama concettuale.

Tale indirizzo spirituale che mirava a un trasferimento da attuarsi in ogni campo dal fatto particolare al concetto generale (che ha determinato altresí un grande fiorire di sentenze nella lirica ellenica) [196], si esplica anche nella trattazione poetica dei miti, propria di quest'età. Se si esamina, ancora una volta, il già ricordato *Inno ai Dioscuri* di Alceo (fr. 78 Diehl), ove « la materia mitica non è propriamente narrata, ma liricamente accennata dal poeta, che la suppone conosciuta dagli ascoltatori... Qui è da ammirare allo stato puro quella singolare maniera, che rimase un po' caratteristica di tutta la poesia greca... la quale consiste quasi in una gara con la scultura nella riduzione sintetica degli elementi essenziali » [197]. Questa sintesi è pertanto avviamento a quella scoperta dei concetti che, per altra via, doveva essere preparata dalla

[195] Méautis, *Âme hell.*, pp. 91-95; cfr. p. 97. Per il fondo preellenico del mito di Pèleo, cfr. Christiana Survino, *La radice « Pel/Per » nella religiosità greca e micenea*, « AMCIM » II, pp. 1063 ss., anche per tutto il mito in generale.

[196] Cfr. Snell, *Lyr.*, p. 6.

[197] Romagnoli, *Lir.* II, p. 153.

www.scribd.com/Baruhk

poesia lirica, sempre nel processo di elaborazione del mito. Infatti « la lirica greca con i suoi inni innalza i singoli dèi e i singoli uomini, ma li innalza mediante una contemplazione a significato generale » [198].

Conseguenza di questo moto spirituale fu un ritorno, che troveremo anche sotto un altro aspetto, alla « parola divina » di cosí antica formulazione nel mondo egeo. L'impallidirsi della luminosità drammatica e coloristica del mito doveva accentuare l'interesse ostinato per le personificazioni di realtà soprattutto etiche in figure divine: in Solone questo modo di concepire risulta portato alle conseguenze estreme: nell'elegia (fr. 3 Diehl) con la quale il poeta rappresenta le tristi sorti di Atene, « in mezzo alla moltitudine delle persone vive, si agita anche una schiera di fantasmi. Sono le astratte personificazioni di entità che dominano, invisibili e onnipossenti, le sorti degli uomini. Erano singolari entità, mezzo concetti e mezzo personificazioni », che vanno pensate « sotto specie antropomorfa » [199]. Fra queste va ricordata quella di Γῆ, la Terra, che in Solone oscilla « fra la personificazione e il significato fisico » e tuttavia viene annoverata fra gli dèi olimpii [200]. Ciò prova come la reviviscenza di religiosità misticopopolare, di origini mediterranee, costituisca l'unità spirituale di Solone, che accanto alla venerazione per la Terra rievoca, nelle figure delle personificazioni, proprio quelle « parole divine » che ci sono apparse conseguenze razionali del polisimbolismo della religiosità preellenica. È bensí vero che Solone si libra in una sfera di pensiero cosí lucido, per cui questo ritorno al-

[198] Joël, *Gesch. Phil.*, p. 194.
[199] Romagnoli. *Lir.*, pp. 113 e 118; per Simonide, cfr. Bowra, *Gr. L. P.*, pp. 396-397, 398.
[200] Nilsson, *Griech. Rel.* I, p. 429.

www.scribd.com/Baruhk

l'antico è una tappa che egli vuole superare [201]; tuttavia resta il fatto che, per giungere a una nuova spiritualità, scava nella materia fluida e infinita del mito il mistero dei problemi e il trionfo delle soluzioni.

La personificazione è dunque — in quest'età ricca di problemi razionali e preoccupata, quindi, di conoscere le leggi della natura universa e umana nel nesso di cause e di effetti [202] — una manifestazione del dissolversi del mito mediante un esaurimento della sua forza generatrice.

La critica religiosa al mito: le contradizioni dei miti e il ditirambo. — Da questo abito razionale alla critica del mito, capace di vederne le incongruenze che dovevano generare profondi problemi concettuali, il passo era naturale. Ma anche in questo senso la critica, prima di diventare puramente razionale, passò attraverso una fase mitica e culturale a un tempo. Ci è possibile cogliere questo manifestarsi del logos attraverso il mito nel ditirambo, quale noi possiamo riconoscere a Corinto nel tempo della sua riforma ad opera di Aríone.

Questo poeta, oriundo da Metimna di Lesbo, innovò profondamente i τραγικοὶ χοροί (« cori di coreuti travestiti da caprone ») in uso a Sicione, donde con tutta probabilità furono introdotti a Corinto da Cipselo, padre del tiranno Periandro. Dalle varie testimonianze degli antichi si può dedurre [203] che Aríone trasformò

[201] Ciò è provato p. es. dal fatto, già accennato, che Solone pone la Terra proprio fra gli dèi olimpii: in secondo luogo, mentre egli accetta il concetto mediterraneo della corresponsabilità di fronte alla colpa tra i componenti di una famiglia (fr. 1, 25-32), non si trattiene tuttavia da una critica (v. 31: cfr. Nilsson, *Griech. Rel.* I, p. 652).

[202] Jaeger, *Paid.* I, p. 229.

[203] Sull'argomento, cfr. Untersteiner, *Origini*, pp. 226-235.

www.scribd.com/Baruhk

in organismo artistico la τραγῳδία (cioè il canto dei τράγοι, cioè dei coreuti travestiti da caproni) di Sicione, con l'assegnarle un coro organico, un contenuto eroico e un atteggiamento mimetico. Accanto a questo coro rinnovato egli lasciò sussistere l'antico coro di satiri di Corinto, al quale assegnò un canto, il ditirambo, che normalmente era melodrammatico. I satiri di questi tempi corrispondevano a quel tipo di « danzatori panciuti » noti nel Peloponneso, compresa Corinto, per via archeologica, da documenti che risalgono al VII secolo av. Cr.[204]: orbene la loro natura è ben definita da Esiodo (fr. 198) che li chiama οὐτιδανοί e ἀμηχανοεργοί, cioè « buoni a nulla, vigliacchi » e « che attuano quanto riduce gli uomini alla ἀμηχανία, all'imbarazzo »[205], conforme alla natura propria dei dèmoni.

Dunque a Corinto si aveva un rito religioso in onore di Dionìso (col culto del quale erano connessi tanto la τραγῳδία — canto di coreuti travestiti da caproni — quanto il ditirambo), costituito da una manifestazione attuata da un doppio coro. Di questi, il τραγικὸς χορός (il coro di coreuti travestiti da caprone), il quale si attuava come δρᾶμα (« drama »), era investito della materia eroica, che prendeva un rilievo sempre maggiore entro la festa dionisiaca; il ditirambo, invece, presentava un carattere burlesco, « satirico » insomma, proprio della religiosità primitiva. Ciò trova corrispondenza negli agoni religiosi antichi e popolari, nei quali due gruppi si combattevano a scopo rituale, per favorire la fecondità o per altre ragioni. Particolare importanza presentano le ingiurie rituali che i due gruppi si scagliavano, per mettere in atto la virtú fecondante che

[204] F. Brommer, *Satyroi*, Würzburg 1937, pp. 20-21.
[205] Wilamowitz, *Glaube*, I, p. 199, nota 4.

www.scribd.com/Baruhk

esse sprigionavano da sé [206]. Queste parole, destinate a tale scopo fertilizzante, erano, in origine, accompagnate da atteggiamenti della divinità o di sacerdoti, scoprenti i loro organi piú intimi, perché da essi emanasse un'azione benefica sulla natura. Poi, in luogo degli atti osceni, rimasero solo le parole che a quelli si accompagnavano [207]. Questo ci avvicina alla religione agraria dionisiaca, la quale pure conosceva tale genere d'ingiurie. Ma noi possiamo ricordare che queste ingiurie rituali appaiono destinate anche a figure eroiche [208]. Quindi l'elemento σατυρικόν (satyrikon), cioè scommatico, e la piú severa leggenda eroica potevano trovarsi in stretto rapporto. Questo σατυρικόν (satyrikon) rappresenta pertanto il concetto di tutto quanto valica l'ideale μεσότης (senso di misura) e che, perciò, può trascinare nel grottesco e nel comico anche le cose piú sublimi. Queste ingiurie rituali vanno interpretate come un intervento del pensiero nel mondo complesso del mito, nel quale si erano depositate le piú diverse correnti religiose e con esse i piú ardui problemi dello spirito [209].

Come il mito dalla sua unità narrativa e religiosa potesse determinare tali problemi, risulterà chiaro, quando si richiami alla memoria l'evoluzione sua, a

---

[206] Gernet, *Rel.*, pp. 51-54; cfr. Brommer, op. cit., p. 34; Martin P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung*. Leipzig 1906, p. 416.

[207] Pestalozza, *Thargh.*, pp. 42, 47-51 (dell'Estratto).

[208] Gernet, *Rel.*, p. 54; Nilsson, *Mythol.*, pp. 202-203.

[209] Untersteiner, *Origini*, pp. 243 ss.; Roggia, *Origini*, p. 216, accetta il rapporto da me messo in luce fra i due cori. Sulla realtà del doppio coro e contro i dubbi di certi critici, si pronuncia il Roggia, rilevando come esso sia confermato da testi semitici, scoperti nella città siriana di Ras-Shamra, il pregio dei quali « sta anche nel rivelare ancora abbastanza la primitiva civiltà mediterranea pur in mezzo ai nuovi elementi semitici » (p. 215).

www.scribd.com/Baruhk

partire dalle remote origini mediterranee. Infatti i miti greci si sono formati nel trapasso dalla civiltà mediterranea a quella indeuropea, attraverso le sue varie fasi: micenea, dorica, omerica. Cosí momenti preellenici ed ellenici venivano in reciproco contatto, dando origine a leggende contradittorie. L'intreccio delle civiltà, sotto l'egida delle manifestazioni religiose che riassumono e cristallizzano le idee sottintese nello svolgersi dei miti, porta con sé quale conseguenza il contrasto e la contradizione entro il dominio degli stessi miti che sono la creazione originale degli Elleni [210].

Poiché Dioníso, da originario paredro mediterraneo, dio della vita e della morte, in età micenea era diventato figlio di una mortale e di un immortale, in età ellenica si trovava a essere l'esponente del contrasto fra vita e morte, fra mortale e immortale. Questo congenito dissidio produsse intorno a questo nume un processo di cristallizzazione, per il quale tutte le contradizioni si concentrano e si esprimono nella figura del dio. Chi partecipa a un culto dionisiaco ottiene la conoscenza delle contradizioni del mondo, attraverso la contemplazione, attuantesi nella festività dionisiaca, del tragico destino degli eroi, dei contrasti insiti nella loro anima plasmata dal confluire di contrastanti civiltà [211].

Questi contrasti dei miti furono avvertiti soprattutto dalla religiosità dionisiaca, che in un primo tempo scoprí gli elementi contradittori, mediante la critica che al mito eroico cantato dal τραγικὸς χορός (coro di co-

---

[210] Untersteiner, *Origini*, pp. 126 ss.; 134 ss. Per questa origine del tragico vedansi anche G. Patroni, « Athenaeum » N. S. 20 (1942), p. 150 e L. Alfonsi, *Sulle origini del pensiero tragico greco*, « Riv. di filos. neoscolastica » 35 (1943), pp. 251-252 — che accettano questa mia teoria. Inoltre Roggia, *Origini*, conferma la mia ipotesi con l'aiuto di documenti orientali.

[211] Untersteiner, *Origini*, pp. 89 ss., 128 ss.

www.scribd.com/Baruhk

reuti travestiti da caprone) i coreuti del ditirambo sollevavano audacemente; in un secondo tempo (ma questa sarà l'opera soprattutto della tragedia attica) queste contradizioni divennero il segno esprimente la tragica situazione degli uomini, e anche degli dèi, travagliati da un insanabile dissidio. Quale sia il senso della vita travagliata da contradizioni: ecco il problema che fermenta nell'irruenza lirica e appassionata del ditirambo dionisiaco. L'indebolimento organico del mito continua dunque a manifestarsi, ma per generare un'idea grandiosa: il tragico. La critica ora non è, per quanto profonda, qualche cosa di corrosivo. La palingenesi del mito si attuerà nel senso della profondità spirituale, la quale trarrà tuttavia il suo alimento piú sicuro proprio dalla complessa e plurisecolare materia del mito stesso.

Spirito critico di fronte al mito anche nella religiosità apollinea: Stesicoro. — È importante rilevare che anche nel mondo della religiosità apollinea si manifesta una identica presa di posizione di fronte al mito, sebbene non sia cosí profonda come nel mondo di Dioníso. Stesicoro, le cui poesie erano connesse con feste in onore di Apollo [212], opera entro l'atmosfera creata in un'età, che vedeva affermarsi particolarmente deciso l'influsso dell'oracolo delfico. Conviene fissare l'attenzione sull'*Orestea*, perché questo poemetto ci offre la possibilità di seguire un'ulteriore evoluzione della saga degli Atridi. Nel poemetto, poiché il sacrificio di Ifigenia, assunta poi a Ecate, deve essere dipeso dal voto fatto ad Artemide di sacrificarle il piú splendido prodotto dell'anno [213], la luce fosca della colpa con-

[212] Schmid, *GGL* I, p. 473. Per Stesicoro e la sua *Orestea*, in rapporto col mondo delfico, cfr. Defradas, *Delphi*, pp. 173 ss.
[213] Ferrari, *Stes.*, p. 13.

www.scribd.com/Baruhk

vergeva tutta su Clitemestra. Dopo molto tempo la sciagurata donna veniva turbata dalla visione, in sogno, di un serpente segnato da una ferita mortale al capo; ma tosto l'animale pauroso si trasformava nella figura di Agamennone (fr. 15 Diehl[2] = 42 Page). Il serpente è il dèmone della stirpe [214], che ne rappresentava l'immortalità, non attraverso la sopravvivenza degli individui a essa appartenenti dopo la morte, ma nella loro immortalità che si attua nei discendenti. Si tratta di un'accorta fusione della dottrina mediterranea proclamante l'unità del sangue che circola in tutti i membri di una stirpe attraverso la serie delle generazioni, con la religiosità apollinea, per la quale « l'essenza dell'essere è al di là dell'individuo negli stati immutabili e fuori del tempo » [215]. Dopo avvenuto il matricidio per ordine di Apollo [216], questi interviene per consegnare un arco a Oreste, affinché possa difendersi dalle Erinni che lo perseguitano [217]: la lotta di Oreste con queste dèe può venire immaginata come quella di certi eroi omerici contro un determinato dio [218]. Non si deve pensare che, secondo Stesicoro, Oreste apparisse macchiato di colpa, giacché l'assunzione di Ifigenia a Ecate aveva lo scopo di liberare Agamennone da ogni colpa, in modo che questa cadesse solo su Clitemestra [219]. Cosí anche Oreste riusciva pienamente giustificato. Certo il matricidio era sempre colpa, ma il problema viene trasferito dalla coscienza del singolo a una lotta di divinità contro altre: di Apollo delfico, di cui Oreste è lo stru-

214 Gernet, *Rel.*, p. 103.
215 Picard, *Polyth.* II, p. 39; cfr. Otto, *Götter.*, p. 99.
216 Radermacher, *Jenseits*, p. 132.
217 Ferrari, *Stes.*, p. 23.
218 Radermacher, *Jenseits*, p. 132.
219 Schmid, *GGL* I, p. 477, nota 9.

www.scribd.com/Baruhk

mento, contro le Erinni. Non sembra che nell'*Orestea* fosse sviluppata l'idea che le colpe dei padri possono essere espiate dai figli. Invece rimane il contrasto tra gli dèi, di modo che si ritorna a quella concezione omerica, la quale nel dissidio delle divinità tra di loro vede il necessario specchio, elevato nell'assoluto, delle contradizioni nel dominio della realtà. La conclusione del poema si placava mediante una peripezia che spezzava tutte le difficoltà nell'interesse dell'individuo che trionfa facilmente con un atto d'inaspettata violenza: le potenze divine che devono cadere suscitavano in noi un sorriso che Platone avrebbe condannato in sede etica. Ma la poesia di Stesicoro stava sotto l'auspicio delle Cariti (fr. 14 Diehl^2 = 35 Page), che per mezzo del poeta influiscono sul tono del canto, infondendogli una particolare dolcezza [220]. Si comprende come in Stesicoro siano stati avvertiti motivi burleschi [221], accanto all'ὄγκος (solennità) della lirica corale [222], di modo che ne risulta una complessa figura di poeta [223].

Piú che il problema religioso di Oreste, a Stesicoro importa quello passionale [224]: tanto la perfidia di Clitemestra, quanto la gioia e il diritto di vivere del giovane Oreste. L'*Orestea* doveva essere un canto di vita, non di morte: le Erinni dovevano venir ridicolmente sconfitte. La colpa di Clitemestra erasi manifestata troppo crudele, perché si potesse dubitare della legittimità di

---

[220] Schwenn, *Pind.*, pp. 79-81.
[221] Nestle, *V. M. z. L.*, pp. 57-58.
[222] Dornseiff, *Arch. Myth.*, p. 23.
[223] Dornseiff, op. cit., p. 55. Un papiro di Ossirinco ci ha conservato un commentario anonimo a Stesicoro (fr. 40, p. 116 Page), nel quale, a proposito dell'*Orestea*, si ricordano Omero ed Esiodo, come fonti; e, poi, gli influssi di Stesicoro sull'*Orestea* di Eschilo e su Euripide (cfr. anche Luigi Ferrari, *Congetture stesicoree*, Palermo 1968, pp. 35-39).
[224] Cfr. Mancuso, *Lir.*, p. 212.

www.scribd.com/Baruhk

una tale soluzione. Tuttavia Stesicoro forse aveva preparato nella sua precisione il grande problema di Eschilo: il conflitto fra due potenze divine che, a solo pensarvi, non poteva essere risolto con un espediente cosí sereno da offrire al poeta perfino la possibilità di usare anche l'arma dissolvente del comico. Ma, sotto il sorriso, urgeva un problema. Inoltre, merito di Stesicoro fu quello di aver preparato una maggiore consapevolezza delle esigenze che il singolo pretende per sé e che s'insinuano nel mondo divino, già in dissidio, per complicarne il problema.

Questa mentalità critica, esercitatasi sul mito per trarne idee rispondenti ai nuovi bisogni spirituali, doveva indurre a ricercare, entro la medesima materia offerta dalla tradizione, risposte a problemi di carattere piú precisamente speculativo. Lo spirito critico è la genesi dei problemi; questi pretendono a una soluzione che si vuol spesso trovare nei miti stessi loro generatori o in altri che meglio si prestino a spiegare gli interrogativi liberati da uno stato di latenza.

III. *Alla ricerca dell'αἰτία (causa): il mito che diventa filosofia e che si trasforma in storia*

Parallelismo di speculazione astratta e di fantasia mitica. — Speculazione astratta e fantasia mitica procedono di pari passo nel corso del pensiero greco, pur determinandosi continui spostamenti del centro di gravità nell'interesse dell'una o dell'altra. Perciò « nella *Teogonia* esiodea regna da cima a fondo il piú pertinace intelletto costruttivo [225], con tutta la coerenza di un ordi-

[225] « Nello sviluppo della teologia si fa luce un intento nuovo. Domandarsi quale sia il dio, da cui gli altri sieno venuti, significa

www.scribd.com/Baruhk

namento e di un'indagine razionali. Nella sua cosmologia, d'altra parte, v'è ancora una forza intatta d'intuizione mitica, la quale rimane efficace... nelle dottrine dei "fisici"... L'inizio della filosofia scientifica non coincide dunque né con quello del pensiero razionale, né con la fine del pensiero mitico. Troviamo ancora la piú genuina mitologia cosí nel nucleo della filosofia di Platone e d'Aristotele come nel mito platonico dell'anima o nell'intuizione aristotelica dell'amore delle cose verso il motore immobile del mondo. L'intuizione mitica senza alcun elemento informatore del logos è ancora cieca, e il concetto logico senz'alcun nucleo vivo d'intuizione mitica originaria risulta vuoto.... Secondo questo criterio, la storia della filosofia greca va considerata quale processo di progressiva razionalizzazione dell'originaria concezione religiosa del mondo, basata sul mito »[226]. Questo nesso tra mito e pensiero astratto era stato avvertito già da Aristotele, il quale afferma che una stretta equivalenza intercorre tra il mitologo (φιλόμυθος) e il φιλόσοφος (filosofo) e che c'è una continuità fra Esiodo e alcuni naturalisti[227]. Spesso anzi avviene che il saggio, assorbito da ricerche di dettaglio, non avendo il tempo di rinnovare la spiegazione generale delle cose la accetta senza controllarla, come gliela offre il mito[228].

La cosmogonia « mediterranea » di Alcmane. — Per mettere in luce come i piú antichi filosofi potessero

---

ricercare la verità non nell'immediata posizione di questo o quel mito, ma in un lavorio di mediazione e di riferimento, che non è piú mitico, bensí logico » (M. Gentile, *Met. pres.*, p. 72).

[226] Jaeger, *Paid.* I, pp. 243-244.

[227] Mondolfo, *Probl.*, p. 36; cfr. Aristot., *Met.* I 2, 982; 4, 984. Cfr. Rivaud, *Dev.*, p. 49: « c'est la légende seule qui donne à la science les moyens de systématiser et d'ordonner les matériaux, que lentement elle réunit ».

[228] Rivaud, op. cit., p. 84.

www.scribd.com/Baruhk

ancora essere culturalmente vicini a concezioni religiose antichissime e, perciò, venire da esse potentemente influenzati, sarà particolarmente istruttivo esaminare la cosmogonia di Alcmane (seconda metà del VII secolo)[229], tanto piú che va considerata come ponte di passaggio da una poesia puramente religiosa a una speculazione per lo meno orientata verso l'astrazione. È, poi, particolarmente significativo il pensiero di Alcmane, che, facendo derivare tutte le cose da un principio acquoso, può essere collegato con la filosofia di Talete. Si scopre, cosí, una significativa testimonianza di una continuità, del tutto evidente, nella filosofia greca arcaica, fra rappresentazioni mitico-religiose e speculazione astratta. La cosmogonia di Alcmane non ci è stata trasmessa nel testo originale, poiché è giunto a noi solo un riassunto, conservato in un frammento papiraceo di un antico commentario ad Alcmane (P. Oxy. 2390 fr. 2, col. II = fr. 5, p. 24 Page). È opportuno conoscere il testo di questo sommario, che — certo di un partenio e, perciò, in metro lirico, non esametrico[230] — ci offre l'antico esegeta. Ecco la versione del riassunto di quest'antica cosmogonia: « ... poi nacquero il vecchio Poros e Tecmor[231]... Infatti[232], quando la materia[233] cominciò a essere formata, venne Poros

---

[229] Cfr. Lesky, *GGL*, p. 172; Treu, *Alkm.*, 22.

[230] West, *Hes. Th.*, p. 13.

[231] Le righe 3-4 del papiro sono tradotte conforme alle integrazioni, proposte da West, *Gr. Cosm.*, p. 154: [Θέ]τις: questa parola — nota West — apparteneva, probabilmente, al precedente lemma e perciò non si traduce. Se Tetide era nominata nella parte mancante del commentario e, quindi, nel testo di Alcmane, si conferma la parte centrale della dèa nella cosmogonia. Poi West propone: ἐκ δὲ τῶ π[ρέσγυς], (cfr. righe 20-21 del papiro) Πόρος Τέκμωρ τε· [Τέ]κμωρ ἐγένετο κτλ.

[232] A partire da questo punto seguo la traduz. di Garzya, *Lir. gr.*, p. 22.

[233] Garzya, *Lir. gr.*, p. 22, per ὕλη (materia) del testo greco,

www.scribd.com/Baruhk

ch'è quanto dire principio (ἀρχή). Alcmane dunque parla prima della natura di tutte le cose (ancora) sconvolta e non formata: dice poi che vi fu qualcuno che formò il tutto, quindi che vi fu Poros e che, passato Poros, sopraggiunse Tecmor: Poros è come il principio, Tecmor, invece, la fine (τέλος). Dopo che venne Tetide, furono questi il principio e la fine del tutto, e il tutto ha natura simile alla materia del bronzo, Tetide a quella del fabbro (τεχνίτης), Poros e Tecmor al principio e alla fine... E terza la tenebra: in quanto non vi erano né il sole, né la luna, ma la materia era indistinta... E il giorno e la luna e terza la tenebra: il giorno non va solo ma col sole; all'inizio vi era la tenebra soltanto, poi dissipatasi... ».

Il testo non è di facile interpretazione: risulta, comunque, chiaro che Alcmane si interessò di speculazioni intorno alla natura e che le mise in rapporto con la religione e saga tradizionali, nel cui ambito egli stesso si muoveva [234]. Per altro, tenendo presente quest'ultima constatazione, si può sperare in un'esegesi almeno plausibile. Il merito di essere pervenuto a tanto, spetta a G. De Vergiliis [235]. Quindi, risulta che Alcmane poneva all'inizio del tutto la materia « sconvolta e non formata » (τεταραγμένην καὶ ἀποίητον). A un dato momento, vi fu qualcuno, Tetide, che plasmò il tutto che aveva natura simile al bronzo (righe 9-12; 17-19). La materia informe, che corrisponde al Caos esiodeo [236], è definita « simile al bronzo », perché si vuole alludere a quella « barriera di bronzo », che

---

nota: « il termine usato da Alcmane sarà stato un altro, forse πάντα ».

[234] Fränkel, *D. u. Ph.*, p. 290, nota 2.

[235] De Vergiliis, *Alcm.*, pp. XLVI-LI.

[236] Cfr. anche Garzya, *Lir. gr.*, p. 22.

www.scribd.com/Baruhk

separa il mondo formato dal Caos, relegato, alla fine del processo cosmogonico, agli estremi dell'universo [237]. Nel suo intervento sul Caos, Tetide viene rappresentata come « artefice » (τεχνίτης: riga 19), perché, nella sua forma originaria pregreca, era non solo dèa signora del mare (πελαγία), ma anche della terra (e, perciò, può essere anche ippomorfa) [238]. Tetide, dunque, in Alcmane, esercita il suo potere sul Caos, che è, come si è precedentemente precisato (a proposito della *Teogonia* esiodea), una delle manifestazioni della Potnia androginica. La connessione di Tetide col Caos viene a sottolineare « la natura acquosa del Caos originario ». L'intervento di Tetide si può, dunque, interpretare come il riconoscimento del fatto che all'origine veniva collocata la Potnia onnipotente creatrice, attuante il polimorfismo proprio della dèa mediterranea, sicché qui incontriamo uno dei casi in cui la Potnia domina, cioè attua se stessa. Alcmane, poi, precisa che il principio formatore fu Poros (Πόρος), cioè ἀρχή; la fine, cioè τέλος del processo fu Τέκμωρ. Ma Πόρος (Poros), avverte sempre De Vergiliis, non è, come di solito s'intende, « parte », « porzione », cioè « Destino », ma piuttosto « mezzo per passare un fiume, guado ». Quindi, la parola appartiene alla stessa sfera marina, che costituiva per elezione il dominio di Tetide: « il principio che emerge dal Caos conserva di questo la stessa natura e dinamicità » [239]. La conclusione del processo formatore delle cose fu seguita da Tecmor (righe 13-15; 19-20). Fra gli effetti, appunto, di Tecmor va ag-

---

[237] Cfr., piú innanzi, cap. V, p. 287.

[238] U. Pestalozza, *Thetide dal piè d'argento*, in *Rel. Med.*, pp. 93 ss.; 114; 146-147.

[239] Si avvicina a quest'esegesi Garzya, *Lir. gr.*, p. 23.

www.scribd.com/Baruhk

giunto quello esercitato sulla tenebra (σκότος) primordiale, in modo che, di conseguenza, ebbero origine il sole e la luna (righe 15-25)[240]. Ci troviamo di fronte a una precisa cosmogonia « mediterranea », una cosmogonia che potrà aver subíto colorazioni micenee ed elleniche, ma che conserva evidente il fondo piú antico, conosciuto da Alcmane già in Asia[241], mentre, poi, a Sparta poté ben essere, ma solo parzialmente, grecizzato. Infatti è da notare come in questa cosmogonia con Τέκμωρ si riveli una notevole capacità di astrazione, che è, certo, del tutto greca, ma specialmente ionica, piuttosto che della Grecia continentale o, addirittura, di Sparta[242].

Pluralità del politeismo e contemporanea unità in Zeus e nella preellenica « physis » (« mana ») trasferite nella astrazione: Talete. — La filosofia di Talete presenta la possibilità di scorgere questo graduale prorompere del logos dal fermento del mito, che continua a essere operante in tutti gli spunti del suo pensiero[243].

Per comprendere questo processo genetico è necessario ricollegarsi al concetto omerico di δαίμων (daimon), che ci è apparso come una sintesi entro la quale si placa il dualismo delle contraddizioni[244]. Talete, che per la sua relativa vicinanza cronologica può valere come un interprete di Omero, riprende il problema secondo la sua nuova visuale.

Lasciando da parte, per ora, la proposizione conclusiva di Talete, che come Primo poneva l'acqua, con-

---

[240] Su questo punto, cfr. West, *Gr. Cosm.*, p. 156.
[241] Treu, *Alcm.*, 25, 40 ss.
[242] Treu, *Alcm.*, 25, 50-58.
[243] Un accurato esame critico delle fonti antiche riguardanti Talete, in Classen, *Th.*
[244] Vedasi sopra, cap. III, II verso la fine.

www.scribd.com/Baruhk

viene fissare l'attenzione su due proposizioni fondamentali del filosofo, il quale « determinò l'acqua come principio di tutto e il cosmo come animato e pieno di demoni (δαιμόνων) » (Diog. Laert. I 27 = DK 11 A 1 p. 68, 29-30; cfr. Diels, 11 A, 23) oppure « pieno di dèi (θεῶν) » (Arist., *De anim.*, A 5, 411 a 7 = DK 11 A 22).

In Talete, dunque, di fronte alla pluralità divina (δαίμονες o θεοί) sta l'unità dell'elemento primordiale, l'acqua. Qui si trova un apparente dissidio, risolvibile seguendo il Riezler [245], per il quale il formarsi [246] della speculazione greca nei suoi inizi ionici è soprattutto un trionfo dell'astrazione. L'*elemento* (l'acqua di Talete per esempio), non è materia, ma qualità identica all'esterno e all'interno: « *Physis* è l'essere dell'anima non meno che quello della natura ». Ne sgorga come conseguenza l'identità fra mondo esterno e mondo interno, in modo che l'uomo debba cercare nella conoscenza di se stesso la legge di tutto l'essere [247]. Per comprendere questo principio si deve risalire fino ad Omero, per il quale la verità del singolo, come si è già visto e come ricorda il Riezler, sta nella universalità di un tipo che in lui si rappresenta (Patroclo, per esempio, è il piú amico di tutti gli amici): cosí nella particolarità di un piccolo evento traspare il tutto dell'essere. Nei πολλά, nella molteplicità di uomini e cose, che costituiscono la divisione dell'essere, di tutto ciò che esiste, si trova un intreccio di potenze, in cui sta qualche cosa di essenziale. Quindi tutte le cose e tutti gli

---

[245] Riezler, *Parm.*, pp. 10-11, 22.

[246] Riprendo considerazioni già fatte da me recensendo l'opera del Riezler, in « Athenaeum » N. S. 10 (1935), p. 357.

[247] Per questo processo dall'uomo al cosmo, cfr. anche piú innanzi, a proposito di Anassimandro.

www.scribd.com/Baruhk

esseri hanno un senso nell'insieme. Gli dèi sono potenze dell'ordine e, in quanto esseri formati, sono a quest'ordine sottomessi [248]. L'unità dell'essere è sola, ma contiene in sé le opposizioni. Questo senso della vita formò il mito dal quale e contro il quale proruppe la filosofia. Quando si passi da questo modo di concepire la realtà, che è proprio di Omero, alla filosofia di Anassimandro, l'atteggiamento del pensiero non muta: *physis* è soprattutto la maniera dell'essere. Come gli dèi omerici sono ciascuno « un'eterna forma dell'essere nell'intero dominio della creazione » [249], così i filosofi ionici creano non tanto una materia primordiale, quanto una qualità; perciò nel milesio Anassimandro, dice il Riezler [250], l'indiviso infinito (ἄπειρον) si scinde nelle opposizioni e così attua il divenire. L'uno è la legge dell'essere, l'ordine al quale ogni manifestazione dell'essere è sottomessa: πολλά (i molti) dunque sono τὰ ὄντα (realtà). Si può osservare, a rincalzo della tesi del Riezler, che afferma la continuità da Omero alla filosofia, il fatto che Zeus, come si è già detto [251], rappresenta nei poemi omerici il concetto totale del divino, nel quale tutti gli aspetti singoli del reale (vale a dire i *molti* dèi) confluiscono, poiché li riassume tutti; quindi i problemi che essi rappresentano sono anche i problemi impersonati dalla figura di Zeus [252].

La conclusione è questa, che il pluralismo rimane operante nella filosofia ionica, anche dopo la sua palingenesi dal politeismo mitico d'Omero nell'astrazione. Perciò Talete può proclamare contemporaneamente che

---

[248] Otto, *Götter*, p. 364.
[249] Otto, *Götter*, pp. 209-210.
[250] Riezler, *Parm.*, pp. 13 s.
[251] Si cfr. sopra Cap. III, II.
[252] Nilsson, *Rel.* I, pp. 162-163, 165, 171.

www.scribd.com/Baruhk

l'acqua è l'*unica* origine di tutto e che *tutto* è pieno di δαίμονες (daimones) o di θεοί (dèi). « Questa conoscenza di dèi che riempiono il tutto, che non solo stanno nel mondo, ma sono il mondo, non ha nulla a che fare col panteismo. Tutto quello che è sostanziale e vero, si potrebbe dire, rivela una figura divina. Ma l'inverso è piú esatto: le figure divine sono quelle che rivelano tutto ciò che è sostanziale e vero. Già qui noi vediamo ciò che sarà piú chiaro in seguito: che i Greci poterono attuare cosí profondi sguardi nei mille tesori dell'Essere, perché le figure degli dèi aprirono loro gli occhi »[253].

Tuttavia, l'idea del mondo secondo Talete non si risolve in questa pura e semplice trasposizione di Omero in una dottrina che ne è la proiezione concettuale. Bisogna ancora osservare che Talete fu portato ad affermare l'acqua come origine del tutto non soltanto sotto l'influsso delle tradizioni cosmogoniche elleniche e orientali[254], e nemmeno soltanto per l'effetto di un'ispirazione suggerita alla coscienza del greco ionico che esperimentava tutto il mondo suo circondato dall'acqua e vedeva il sole tramontare nel mare[255]. La ragione di questa scelta fu piú profonda e complessa. L'acqua di Talete può definirsi come un caos acquoso[256]; orbene l'idea di caos[257] e quella di acqua sono del pari preelleniche[258]. Per il concetto di caos si noti che Ta-

---

[253] Otto, *Th.*, p. 77.

[254] Zeller-Mondolfo, II, pp. 126-127; Kirk-Raven, *Pr. Ph.*, p. 88 e West, *Pres. Cosm.*, pp. 173 e 175.

[255] Bignone, *Emp.*, pp. 169-170; Kern, *Rel.* I, p. 249; cfr. pp. 27 e 253; II, pp. 215-216; si cfr. Joël, *Gesch. Phil.*, pp. 241 ss.

[256] Cfr. Zeller-Mondolfo, II, p. 125. Vedasi, sopra, quanto si è detto di Alcmane.

[257] Cfr. sopra Cap. III, IV.

[258] Cfr. sopra Cap. I, p. 35 ss.: *Il problema escatologico e la religione delle acque.* Per influssi mitici su Talete cfr. anche Guthrie, *H. Gr. Ph.* I, pp. 58-61. Vedasi anche Gigon, *Urspr.*, p. 48.

www.scribd.com/Baruhk

lete per primo sfrutta in senso filosofico il caos teogonico, che cosí diventa l'antecedente dei cosmologi di Mileto e di tutti quelli che dietro a essi hanno affermato un ἄπειρον (infinito) in movimento quale principio di tutte le cose [259]. L'acqua è divenuta elemento primordiale soprattutto come estrema conseguenza di quella religiosità dell'acqua, che nella religione preellenica ha ottenuto la sua manifestazione piú universale: importante era il significato religioso dell'acqua nei misteri di Eleusi: durante l'ultimo giorno delle cerimonie due recipienti collocati l'uno verso occidente e l'altro verso oriente venivano rovesciati in modo che l'acqua in essi contenuta scorresse verso le due opposte direzioni, cioè verso quella del nascere e quella della morte: cosí « i due aspetti dell'elemento primordiale erano in questo modo rappresentati », cosicché esso attuava l'idea dell'eterna rinascita, cioè del sorgere della vita dalla morte [260]. Apollo è connesso, in un suo aspetto preellenico, con l'acqua, come elemento della sua origine [261], e del pari Dioníso, del quale l'acqua è l'elemento proprio: infatti essa, « come il dio, tradisce una doppia natura, una chiara, gioiosa, vivificatrice e una oscura, inquietante, pericolosa e annientatrice » [262]. La *physis* di Talete, e dei suoi successori, rinnova « l'idea di un potere universale di produzione spontanea e di vita unanime »; quest'idea derivava « dal piú antico fondo religioso dei culti agrari e delle credenze magiche » e precisamente dal *mana*. Quest'unica natura doveva pertanto essere identificata col divino [263].

---

259 Mondolfo, *Inf.*, pp. 283-284; Zeller-Mondolfo, II, p. 225.
260 Kerényi, *Göttl. M.*, pp. 74-75.
261 Kerényi, op. cit., pp. 56-58.
262 Otto, *Dionysos*, pp. 149-150.
263 Zeller-Mondolfo, II, p. 69, cfr. pp. 67 e 133.

www.scribd.com/Baruhk

Il mito religioso aveva preparato per il pensiero speculativo l'idea di acqua come quello dell'infinita[264] universale potenza (*mana*) divina, che mediante la massima chiarificazione dell'idea di « ciclo », implicante la persistenza sostanziale dell'essere, non esclude la presenza dei contrari, cosí luminosamente veduti da Omero ed elevati a drammatica legge dell'essere dalla religiosità dionisiaca. Talete deve aver conosciuto piú o meno direttamente il dissidio che la religione dionisiaca aveva sentito e perciò poté proclamare l'acqua origine di tutto, perché essa è quella forma della realtà che non rifiuta le contraddizioni scoperte dalla scienza ionica, della quale Omero fu, come ripetutamente si disse, il primo esponente. Come conseguenza Talete poteva dire che tutto è pieno di dèi (θεοί), perché la loro pluralità giustificava appunto i dissidi del mondo, ma poteva anche dire che tutto è pieno di demoni (δαίμονες), perché cosí accentuava la contraddittorietà del mondo e a un tempo avvicinava il mondo dell'umano alla suprema forma del reale entro l'àmbito di una vitalità che nel singolo o nel tutto si esplicava secondo un medesimo modo. Ecco perché Diogene Laerzio può dire che Talete poneva « il mondo animato (ἔμψυχον) e pieno di demoni (δαιμόνων) ». L'esperienza omerica di δαίμων (daimon)[265], sintesi dell'uno e dei molti, gli aveva aperto la visione dell'universo che è ἔμψυχος (animato) perché l'approfondimento della contraddittorietà del reale aveva portato nell'epos a δαίμων (dai-

---

[264] Mondolfo, *Inf.*, p. 256; Zeller-Mondolfo, II, p. 113, nota 3.

[265] Si ricordi che δαίμων è uno dei molti modi con cui la religiosità ellenica ripete il concetto primitivo di *mana*. Si tenga presente come la dossografia oscilli, per Talete, fra δαίμονες e θεοί. Probabilmente egli usò tutti e due i termini o anche uno solo comprendente le sfumature, da noi messe in luce, tanto di θεοί, quanto di δαίμονες.

www.scribd.com/Baruhk

mon), che è dominio del reale nella coscienza dell'uomo e inserzione dell'uomo nell'inevitabile natura del mondo. Intanto pur l'uomo aveva donato inevitabilmente la sua vitalità all'universo ἔμψυχος καὶ πλήρης δαιμόνων (animato e pieno di demoni).

L'uomo omerico si risommerge per mezzo di Talete nell'antico concetto dell'unità originariamente generica della forza primordiale, propria della religiosità mediterranea [266], ma risorge tosto nel trionfo di un pensiero speculativo capace di serrare in unità il mondo tanto nel dominio del tempo, quanto nell'estensione dello spazio, senza perdere mai di vista il multiforme e contrastante tumultuare delle cose e degli esseri.

La posizione di Talete è stata così sintetizzata: il passo decisivo di Talete fu verso l'unità dell'origine. Così acquista un senso la proposizione che « tutto è pieno di Dèi ». Divino nel senso di « assolutamente originario » è per lui solo l'acqua, che viene simboleggiata con diversi nomi: Pontos, Oceano, Posidone. Ma il mare è *al di fuori*, non è tutto pieno di Oceano, altrimenti annegheremmo. L'acqua, invece, cioè l'elemento scorrevole è dappertutto; serve a tutto come origine — perciò « *tutto* è pieno di dèi. Il tono è su *tutto*; contiene l'elemento nuovo, il pensiero filosofico, il pensiero scientifico » [267].

---

[266] Peterich, *Theol.*, pp. 194; 351-352. Dei vari elementi in cui il *mana* si manifesta non fu scelta da nessuno dei naturalisti la terra: « la "Terra Madre" che pure nei culti agrari, nelle pratiche magiche e nei misteri era fonte, riserva e foce della vita organica e delle anime (cfr. Aesch., *Coeph.*, 128 ss.), non poteva assumere tale funzione per tutto il divenire cosmico: nella persistente stabilità o scarsa plasticità che la caratterizza, non si prestava a funzionare da principio universale del movimento, della mutazione, della temporaneità, del nascere e perire » (Zeller-Mondolfo, II, p. 130; cfr. pp. 134, 191, 228). Ma vedasi quello che si dirà di Senofane.

[267] Schottlaender, *Fr. Gr.*, p. 18.

www.scribd.com/Baruhk

La vita umana nella visione di idee mitiche tradizionali (caos, teomachia, ciclo, fato) deduce le ragioni del mondo in cui essa opera: Anassimandro. — Significativa appare l'opera di un mitografo, Ferecíde di Siro, che operò nel VI secolo, probabilmente verso la metà [268]. Aristotele lo colloca fra quei θεολόγοι che si distinguevano per aver esposto il loro pensiero « non completamente in forma mitica » (Aristot., *Met.*, N 1091 b 8-10 = DK 7 a 7). La sua opera [269] rappresentava il processo cosmogonico fondato sulla realtà di un principio ordinatore delle cose, come aveva fatto Esiodo con la figura di Zeus. La cosmogonia di Ferecíde è certo complessa, non senza il solito motivo della lotta contro le forze avverse a un nuovo ordine. Senza entrare nei dettagli, non sempre decifrabili con sicurezza — data l'oscurità dei pochi frammenti pervenutici [270] — basterà ricordare il momento in cui Zeus, chiamato Zas (per significarne la potenza vitale) [271] sposa Χθονίη e le conferisce il nome di Γῆ (DK 7 B 1); ossia, il nome titanico di Χθονίη, che rappresenta perciò anche la profondità dove stanno i morti [272], viene sostituito con quello piú concettuale di Γῆ: cosí si sottolinea il passaggio al nuovo ordine olimpico, proprio mentre si attuano le « sacre nozze ». « Il problema del-

---

[268] Kirk-Raven, *Pr. Ph.*, p. 49: cfr. Kurt von Fritz, *Pherekydes, Mythograph* [4], *RE* XIX 2, 2025-2028, ove i dati cronologici sono accuratamente raccolti e discussi. Vedasi anche Zeller, *Phil. Gr.* I, pp. 102 e 119.

[269] Per la sua opera e le relative questioni cfr. Kirk-Raven, *Pr. Ph.*, pp. 49-50.

[270] Cfr. Zeller-Mondolfo, I, pp. 180-202; von Fritz, op. cit., 2028-2035; West, *Pres. Cosm.*, pp. 157-172.

[271] Cfr. Kirk-Raven, *Pr. Ph.*, p. 56: da ζα, come in ζάθεος, ζαής.

[272] Wilamowitz, *Glaube*, I, pp. 210-211; cfr. Kirk-Raven, *Pr. Ph.*, p. 58.

www.scribd.com/Baruhk

la genesi, nel senso stretto, moderno, resta nelle teogonie, se non del tutto implicito, per lo meno sullo sfondo. Il mito non si domanda come un mondo ordinato si sia costituito dal caos. Risponde al problema: chi è il dio sovrano? Chi ha ottenuto di regnare sull'universo? In questo senso la funzione del mito è quella di stabilire una distinzione e come una distanza fra ciò che è primo dal punto di vista temporale e ciò che è primo dal punto di vista del potere »[273]. Questa, e altre teogonie-cosmogonie del genere, filosofico-mitologiche, significano, in ogni caso, proprio per la penetrazione in esse di un certo spirito speculativo, il crollo dei pilastri su cui si fondava la religione ufficiale[274].

Tutta l'esperienza mitica, ellenica e preellenica, si è disposta armonicamente, non appena un pensatore sulle ali dell'astrazione si propose di penetrare, in modo scientifico, nella causa ultima delle cose al di là delle apparenze sensibili: il *concetto di causa*, concepito genericamente come origine, è sí ancora indistinto rispetto a quello degli enti che ne sono derivati, ma esiste, tant'è vero che Anassimandro lo formulerà tosto in tutta chiarezza[275].

Si è precedentemente messa in luce l'importanza della sovrapposizione dell'uomo al mondo, del microcosmo, in quanto l'esperienza umana depositatasi in δαίμων (daimon) era servita a interpretare in modo nuovo tutte le forze latenti nella natura che, con Talete, confluiscono a una prima unità che non esclude la pluralità. Questo momento essenziale del pensiero

---

[273] Vernant, *Or. gr.*, p. 108.
[274] Luria, *A. gr. D.*, p. 21.
[275] Zeller-Mondolfo. II, pp. 191-192; cfr. Rivaud, *Dev.*, p. 90; M. Gentile, *Met. pres.*, p. 24.

www.scribd.com/Baruhk

di Talete corrisponde perfettamente allo spirito dell'epoca, la quale vede ovunque l'uomo immettere la propria energia e la propria passione entro il ritorno perenne delle cose. Questo intervento appare assai piú evidente, perché libero in misura maggiore dagli incerti riflessi del mito, in Anassimandro, il quale, a proposito della dottrina della genesi dei cieli e dei cosmi dal suo principio primordiale che era l'ἄπειρον, l'infinito (che è pure una ripresa in senso razionalistico e laico del concetto religioso di caos [276] o, addirittura, di Grande Madre [277]), dice: « onde viene la generazione agli esseri, in ciò si compie anche la loro dissoluzione necessariamente; poiché essi si pagano la riparazione (δίκην) e soddisfazione (τίσιν) dell'ingiustizia (ἀδικίας) reciprocamente (ἀλλήλοις) secondo l'ordine del tempo (κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν) » [278].

In questa proposizione anassimandrea si addensano le piú drammatiche esperienze della vita umana. Anzitutto egli immagina « che le cose contendano tra loro, come gli uomini in tribunale... Il giudice sul suo seggio... stabilisce il castigo. Egli ha nome Tempo ». Nella vita terrena, per una legge immanente, aveva detto Solone, il troppo che uno dei contendenti è riuscito a sottrarre all'altro, viene a questo restituito. « Anassimandro va assai piú oltre. Egli vede verificarsi quest'eterno compenso non solo nella vita umana, ma nell'universo intero, negli esseri tutti... Il mondo si

---

[276] Jaeger, *Paid.* I, p. 249. Per il concetto di « causa », già presente nel mito, vedansi Aly, *Mythos*, 1406-1407; Snell, *Ent.*, p. 297; Mugler, *Sc. Hom.*, pp. 153 ss.; 158.

[277] Eugen Fink, *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum, Zeit, Bewegung*, Den Haag 1957, p. 145. Cfr. inoltre Seligman, *An.*, pp. 129 ss.; 130 ss.

[278] Simpl., *Phys.*, 24, 3 (da Theophr., *Phys. op.*, fr. 2) = DK 12 B 1; trad. Mondolfo, *Probl.*, p. 41.

www.scribd.com/Baruhk

palesa... come... un ordinamento giuridico delle cose... La giustizia universale d'Anassimandro ricorda come il concetto greco di causa (αἰτία)... in origine faccia tutt'uno con quello di colpa e fosse dapprima trasferito dalla responsabilità giuridica alla causalità fisica »[279].

Ma l'umano non solo per questa via penetra nel cosmo, secondo la concezione di Anassimandro. Infatti egli non parla solo di separazione, « per cui ogni contrario esclude il suo contrario », ma anche di una « lotta in cui ogni contrario si sforza all'annullamento e alla distruzione dell'altro, di maniera che l'individuazione, o affermazione dell'esistenza particolare in quanto tale, è nel suo sorgere e nel suo operare un atto di discordia, di lotta, di usurpazione e violazione reciproca di diritti. La formazione di un cosmo, essendo appunto differenziamento dei contrari, ossia trionfo della discordia che li separa, è un torto (ἀδικία) che essi si fanno reciprocamente (ἀλλήλοις) tutti, ugualmente e senza eccezione ». Qui appare superato il primo momento dell'agone giudiziario, perché si tratta di un'ingiustizia, e quindi di una riparazione « di tutti i singoli in blocco a un principio superiore », per il fatto che, nel processo del divenire « il mortale (cosmo generato) viene a prender il posto dell'immortale divino ». S'insinua qui anche il riflesso dell'esperienza sociale costituita dalle dissolvitrici lotte civili, frequenti nell'Ionia del VI secolo. Ma in Anassimandro il processo di scissione è anche « inizialmente generatore esso medesimo del cosmo ». Quest'idea che sarà tanto piú esplicita in Eraclito (cfr. DK 22 B 8, 53), dipende « da sorgenti varie. In parte dall'esperienza storica delle lotte e guerre, attraverso le quali si era venuta costituendo

[279] Jaeger, *Paid.* I, pp. 254-257; cfr. *Theol.*, p. 50.

www.scribd.com/Baruhk

nel suo ordine (*cosmo*) e nella sua potenza la *polis*;... in parte forse anche dalla tradizione delle teogonie che nel processo cosmogonico avevano sempre accentuata, da Esiodo a Ferecíde, la funzione della lotta (*theomachia*) accanto a quella della forza unificatrice e generatrice (*eros*) nella stessa formazione dell'ordine cosmico. Attraverso le... interpretazioni antropomorfiche delle teogonie... le distinzioni degli opposti tendono a svolgersi sistematicamente, ed a tradursi in mezzo di conoscenza e comprensione del mondo: del macrocosmo e del microcosmo ». Quest'unificazione del processo formatore con quello dissolvitore implica una legge di necessità [280].

Nel pensiero di Anassimandro si scoprono almeno quattro germi di pensiero mitico: caos (Grande Madre), teomachia, ciclo [281], fato. Su queste idee, divenute ormai tradizionali, si rovescia, con tutta la sua irruenza, la dinamica della storia operata dagli uomini, che cerca una ragione per giustificare i propri impulsi, ardimenti e conquiste. Il caos si è trasfigurato nel razionale ἄπειρον (infinito); la teomachia è diventata travaglio costruttore di un cosmo; il ciclo conteneva la ragione del divenire; il fato si è costituito come astratto nel concetto di legge universale. Si rinnova, dunque, il processo di sovrapposizione di storia vissuta sul mito, quale era già avvenuto in età micenea, ma

---

[280] Mondolfo, *Probl.*: *Problema umano e problema cosmico nella formazione della filosofia greca*, pp. 57-58, 60-61, 61-62, 65-67.

[281] Questo motivo è compreso nella genesi degli esseri dall'*apeiron*, in séguito all'ingiustizia, cosicché essi dovevano venire riassorbiti nel principio primordiale. Il motivo dell'età dell'oro (connessa appunto con l'idea di ciclo) deve aver appunto contribuito a far sí che « l'unità primordiale e universale poteva apparire (secondo la sua stessa espressione) il *divino immortale* » (Mondolfo, *Probl.*, p. 64). Cfr. Rivaud, *Dev.*, pp. 92-93, che ricorda il concetto mistico del ciclo di nascita e di morte.

www.scribd.com/Baruhk

mentre allora era stata una specie di consacrazione religiosa che la storia vissuta aveva attinto dal mito, ora l'uomo penetra da dominatore nel mito per cercare in esso quelle forme ideali, che avessero il potere di dargli un punto di appoggio nella faticosa lotta per la conquista di un equilibrio nel mondo cosí enigmatico ancora nell'impetuosa grandiosità delle sue manifestazioni.

Fondamento mitico-religioso del pensiero presocratico. — Possiamo dire che nell'atteggiamento filosofico di Talete e di Anassimandro stanno racchiusi nella loro completezza tutti gli sforzi che il logos presocratico compie per trovare le sue forme espressive. Queste si sono affinate, hanno escogitato nuove prospettive e trovato, quindi, soluzioni che guardavano in realtà all'avvenire, dimentiche quasi del passato: tuttavia la grande ombra protettrice dei concetti mitico-religiosi corrispondenti ai bisogni di questa schiettamente umana ricerca di una mèta, continuava a prolungarsi lungo lo svolgersi del pensiero ellenico. A riprova di quanto si è ora detto, basti fare qualche considerazione esemplificatrice. Il fuoco di Eraclíto può interpretarsi come una precisazione « positiva dell'immagine mitica primaria, ma il fondo resta analogo e fa pensare al Caos-Proteo del mito »[282]; i Pitagorici « son forse partiti essi pure, come già i poeti cosmogonici e i fisici ionici, da un ἄπειρον (infinito) caotico primordiale », entro il quale « facevan nascere il Primo Uno »[283]; « lo stato primitivo dello *sfero* empedocleo assomiglia assai al caos »[284]; Anassagora presuppone per la materia uno

[282] Rey, *Sc.* II, p. 314.
[283] Zeller-Mondolfo, II. p. 655.
[284] Rivaud, *Dev.*, p. 182.

www.scribd.com/Baruhk

stato caotico primordiale [285]. Correlativa all'idea di caos è quella di ciclo che doveva normalizzare il concetto di un divenire continuo [286], implicito in quello di caos, soggetto come era a un processo di inafferrabile metamorfosi. Orbene quest'idea ciclica è anche dei Pitagorici [287], di Alcmeone [288], di Eraclíto [289], di Empedocle [290] e di Democrito [291], per non parlare di altri.

Questa riduzione a unità del molteplice e del mutevole si ricollegava da una parte con l'idea mitico-religiosa dell'unico e infinito *mana* [292], dall'altra con l'esigenza piú astratta di un'unica potenza divina concepita piú o meno personalmente, alla maniera dello Zeus dei poeti [293], oppure piú o meno panteisticamente [294]. Ma soprattutto il concetto di panteismo, pur cosí eminentemente filosofico, trae le sue origini tanto dall'idea preellenica di *mana* [295], poiché si attua « connessione e unità dei diversi aspetti, sotto i quali il principio della

---

[285] Zeller, *Phil. Gr.* I 2, p. 1266; cfr. M. Gentile, *Met. pres.*, pp. 70 e 73.

[286] Rivaud, *Dev.*, p. 78.

[287] Zeller-Mondolfo, II, pp. 659-660.

[288] *Ibid.*, p. 618, nota.

[289] Zeller, *Phil. Gr.* I 2, pp. 833, 863-864.

[290] Zeller, *Phil. Gr.* I 2, p. 971; Bignone, *Emp.*, pp. 203 ss., 216 ss., 545 ss.; Kerényi, *Pyth.*, 18. Per tutti questi momenti vedasi Lampugnani, *Ciclo, passim.*

[291] Zeller, *Phil. Gr.* I 2, pp. 1101-1102.

[292] Il vitalismo pitagorico (Kerényi, *Pyth.*, p. 25) di origine demetriaca (op. cit., p. 36) corrisponde a una trasformazione dell'idea di *mana* in quella del « cosmo respirante, ossia vivente » (Zeller-Mondolfo, II, pp. 649-650). Per Anassimandro e Anassímene, si cfr. ancora Zeller-Mondolfo, II. pp. 649-650.

[293] Cfr. Zeller-Mondolfo, I, p. 234; II, pp. 163, nota 1; 286-287; M. Gentile, *Met. pres.*, pp. 35 e 36; Rivaud, *Dev.*, p. 199.

[294] Zeller, *Phil. Gr.* I 1, p. 658; I 2, p. 846; Adam, *Rel.*, pp. 234 e 267.

[295] Pfister, *Rel.*, p. 108; cfr. P. Albertelli, *Gli Eleati*, Bari 1939, p. 18.

www.scribd.com/Baruhk

vita può manifestarsi »[296], quanto dalla rappresentazione ellenica del politeismo, giacché, « siccome gli dèi greci non sono altro che le forze personificate della natura[297] e della vita umana, cosí era incondizionatamente logico, per coloro che trovavano un ostacolo nella loro pluralità, rappresentarli nella concezione di una universale forza della natura, piuttosto che nell'idea di un dio posto al di fuori del mondo »[298]. Perciò Eraclíto compie il passo decisivo staccandosi non solo dal politeismo, ma anche dalla rappresentazione antropomorfica dell'Uno: « l'uno, il solo saggio, non vuole e pur vuole essere chiamato col nome di Zeus » (DK 22 B 32, trad. Walzer), vale a dire « chi in questo nome riconosce il significato di "vivente"[299], può chiamare cosí la divinità; chi, invece, pensa allo Zeus omerico, ne misconosce l'essenza »[300].

Il politeismo omerico è dunque accolto e superato, a un tempo, dai presocratici, che mirano a risolvere in unità i contrari[301] o li trasformano in elementi

---

[296] Zeller-Mondolfo, I, p. 144; cfr. pp. 158 e 234. Le estreme sopravvivenze dell'idea di *mana* si possono cogliere perfino in Parmenide, il quale « è chiuso nell'ambito dell'intuizione mitica, ché... vuole conservare all'è la polivalenza e l'indistinzione dei principî precedentemente posti: anche per lui di lí vengono parimenti l'organicità e l'estensione, di lí, per varia mescolanza, la stessa intelligenza umana » (M. Gentile, *Met. pres.*, pp. 74-75).

[297] Cfr. Berve, *Gr. G.* I, p. 207.

[298] Zeller, *Phil. Gr.* I 1, p. 658; Gomperz, *Pens.* I, p. 245; Nilsson, *Griech. Rel.* I, p. 725.

[299] Quasi di certo qui Eraclíto usa la forma Ζηνός in luogo di Διός, per alludere alla sua derivazione da ζῆν (vivere): cfr. Zeller, *Phil. Gr.* I 2, p. 843, nota 4 e Nestle, presso Zeller, op. cit., p. 910, nota 2. Questo potrebbe essere un collegamento con l'originario vitalismo religioso.

[300] Nestle, *Rel.* I, p. 133; e cfr. Zeller, *Phil. Gr.* I 2, p. 848, nota 4 e Pettazzoni, *Rel.*, p. 184. Su questo fr. 32 di Eraclíto, cfr. Zeller-Mondolfo, IV, pp. 161-164.

[301] Per Eraclíto, cfr. DK 22 B 67 e Mondolfo, *Probl.*, p. 68; per Anassagora, vedasi Rivaud, *Dev.*, p. 199: « in fondo alla conce-

www.scribd.com/Baruhk

che possano ridursi in armonia, come è avvenuto nell'àmbito dei Pitagorici, i quali, designando i numeri con nomi di divinità [302], facevano sí che queste potessero riconciliarsi in unità. Comunque, la sostituzione di elementi al posto degli dèi rappresentava sempre lo sforzo di concepire « qualche cosa di divino che stesse al di sopra dei πάθη (passioni) degli dèi scissi in personalità [303]. Ciò significa un'opposizione radicale al mito, poiché i Pitagorici concepivano un dio che, secondo giustizia, conservava la connessione del mondo [304].

Ritorno del mito nella religiosità misterica per rivelare ciò che sta al di là della vita. — Cosí il mito che da una parte si andava privando dei suoi elementi concreti, per lasciar sussistere solo la trama astratta, dall'altra ritorna. Questo avvenne soprattutto in Empedocle: « restaurare il mito, restituire alle antiche leggende il loro primitivo splendore, cercare nel repertorio delle leggende quello che può adattarsi alle costruzioni nuove della scienza: questa è l'opera ormai un po' artificiale, ma sincera tuttavia e spontanea, che Empedocle si sforza di compiere... L'idea astratta s'incarna e si fissa di nuovo in immagini secondarie. Il poeta feconda cosí la scienza nascente con l'antica leggenda. E la scienza a sua volta versa alla leggenda il sangue di nuove immagini » [305]: gli elementi sono designati, in que-

---

zione del *Nous* si trova senza dubbio un ricordo della fede negli dèi ordinatori. L'ordine dell'intelligenza è vicino all'ordine di Zeus. Ma la saggezza indeterminata degli dèi leggendari si è trasformata nel pensiero, dominatore delle opposizioni logiche. Essa ha ricevuto un contenuto positivo ».

[302] Zeller, *Phil. Gr.* I 1, pp. 498, nota 1; 499, nota 1.
[303] Wilamowitz, *Her.*, pp. 394-395.
[304] Gigon, *Urspr.*, p. 145.
[305] Rivaud. *Dev.*, p. 181, cfr. p. 179.

www.scribd.com/Baruhk

sto filosofo, con nomi di dèi, perché sono immortali, quali erano appunto i numi dell'epos; perché « essi sono i princípi divini ed eterni della coscienza che è nel mondo: per il loro mutuo contatto le cose tutte soffrono e godono; e forme di attività cosciente sono anche le due sostanze attive, che Empedocle stesso chiama, in un luogo (DK 31 B 59), *dèmoni* ». Per altro « in ogni unione e dissoluzione non è piú, per Empedocle, il porsi di una nuova forma, in cui l'unica vita dell'essere trionfa; ma è il perire di una coscienza individuale, a cui si sostituisce una nuova coscienza destinata anch'essa a perire... Per tal modo gli elementi, queste forme eterne della coscienza,... appariscono come divinità decadute »[306]. In Empedocle la luce dai mille colori dell'antico mito penetra nel suo sistema e lo anima con le figure di numerosi dèi, ché sotto questo aspetto appaiono, oltre gli elementi, anche le due grandi forze, Odio e Amore, lo Sfero, una serie di concetti astratti, le anime, e la « sacra mente », identificata con Apollo, che si slancia attraverso tutto il mondo (DK 31 B 134)[307]. Cosí la scienza si tramuta in un sacro mistero, come era già avvenuto in quel pitagorismo[308] dal quale in buona parte Empedocle dipende. Inoltre il filosofo ricostruisce in sé e nel saggio l'ideale

---

[306] Bignone, *Emp.*, pp. 180-185; cfr. Zeller-Mondolfo, I, p. 123. Cfr. W. Kranz, *Empedokles*, Zürich 1949, p. 41; Van Groningen, *Past.* p. 102.

[307] Wilh. Nestle in Zeller, *Phil. Gr.* I 2, p. 1016, nota 2. Lo stesso si deve dire per es. di Diogene di Apollonia, la cui interpretazione di Zeus come aria (DK 64 B 4) non va intesa come una allegoria (Zeller, *Phil. Gr.* I 2, p. 342, nota 1), ma semplicemente, in modo analogo a Empedocle, come un mezzo per mettere in rilievo quell'elemento che, a suo modo di vedere, era il piú importante (J. C. Joosen - J. H. Waszink, *Allegorese. RAC* I 2, col. 284; cfr. anche Decharme, *Crit.*, pp. 284-286).

[308] Zeller-Mondolfo, II, pp. 646, 683-684.

www.scribd.com/Baruhk

eroico, che prende un nuovo tono, particolarmente mistico e filosofico a un tempo [309].

In generale si deve dire che « una delle manifestazioni dell'individualismo religioso inaugurato dai misteri è data dal valore nuovo di cui il mito si è arricchito. La serietà — intermittente — con la quale il Greco accoglie il mito, la gravità e la profondità che egli vorrebbe talvolta inserirvi, non sarebbero state senza dubbio possibili, senza i misteri: i vecchi racconti si trovano ringiovaniti da un'interpretazione inedita, ma in un caso in cui l'inedito sembra consacrato da una tradizione remotissima » [310]: miti privi di significato per la vita spirituale furono trasformati in trasparenti e profonde visioni « come attraverso un sottile velo, verso un futuro posto al di là dell'offuscamento della vita terrena e dell'oscurità della morte » [311].

Ma questo rinnovarsi del mito [312] è, nella filosofia, episodico e intermittente: nella poesia, come dirò piú innanzi, avrà un senso piú vasto e un intento piú profondo.

Dalla legge delle mitiche metamorfosi a un principio normativo di validità universale. Verso l'astrazione elaborata sul fondo mitico. — Conviene ora far ritorno alla creazione dal mito di concetti propria della filosofia, dalla quale mi sono scostato, per rilevare un

---

[309] Wilamowitz, *Die* Καθαρμοί *des Empedokles* = *Kl. Schr.* I, p. 520.

[310] Gernet, *Rel.*, p. 133.

[311] Bursian, *Myth.*, p. 19. Cfr. sul problema piú ampia trattazione in Untersteiner, *Origini*, pp. 118 ss.; 201 ss. — Per il sussistere del mito in poesie « scientifiche », come per es. nelle teogonie cosiddette « orfiche », vedansi le osservazioni di Rivaud, *Dev.*, pp. 245 ss., 255 ss.

[312] Per il « ritorno offensivo del mito » nelle cosmogonie e teogonie del IV secolo, si cfr. Rivaud, *Dev.*, pp. 248 ss., 355 ss.

www.scribd.com/Baruhk

particolare risorgere del mito sotto l'influsso delle religiosità misteriche. È infatti necessario mostrare come il logos abbia creato sugli elementi, offerti dal mito, l'idea di legge e la *forma mentis* che doveva portare, attraverso a un sempre piú rigoroso processo di generalizzazione, fino al concetto.

Il cambiamento rappresentato dalle leggende delle teogonie e delle metamorfosi non si compie a caso. Infatti il numero delle possibili trasformazioni è, per la mentalità precisa e rigorosa degli Ellèni, limitato. Infatti « un po' alla volta certe trasformazioni diventano classiche e s'impongono. Dal giorno in cui furono fissate le leggende del "ciclo" la necessità di determinare le leggi, l'ordine, la successione delle metamorfosi si fece piú grande, e al di sopra del cambiamento stesso, regna e si libra la legge del cambiamento, che regola l'ordine delle metamorfosi. Cosí un po' alla volta appare, contemporanea alla prima immagine astratta del cambiamento, la prima nozione, ancora molto confusa, della legge » [313]. Prima sorge l'idea di destino (μοῖρα, ἀνάγκη, Erinni, ecc.), nel quale il motivo « legge » è in certo qual modo personificato [314], oppure una figura divina, purificandosi dalla sua primigenia espressione di forza infinita, diventa un valore normativo: « già la personificazione principale della Terra Madre, Demeter, assume l'attributo di legislatrice (*thesmophoros*) », per « l'associazione, che immediatamente appare, al primo sorgere del naturalismo greco, fra l'idea di una potenza vitale, generatrice di tutta la molteplicità dei

---

[313] Rivaud, *Dev.*, pp. 71-72. Già per il primitivo i cambiamenti di un essere sono trascurabili, « poiché la sua essenza mistica resta intatta » (Cantoni, *Prim.*, p. 293).

[314] Rivaud, op. cit., p. 72; cfr. Nestle, *Eur.*, p. 54. Per le Erinni, in età micenea, cfr. Stella, *Civ. mic.*, p. 234.

www.scribd.com/Baruhk

singoli esseri e di tutta la successione dei fenomeni e l'idea di un ordine e di una legge che tutto governa, regola e avvicenda »[315]. La filosofia presocratica trasforma in modo piú determinato, nel senso dell'astrazione, le divinità ctoniche e del destino in una legge dell'ordine universale[316]. Eraclíto proclama: « Helios (il sole) infatti non sorpasserà le sue misure. Altrimenti le Erinni, ministre di Giustizia, lo rintracceranno » (DK 22 B 94, trad. Walzer). Il concetto religioso (Erinni) sta per essere superato da quello filosofico (Δίκη, Giustizia), che è in Parmenide meglio isolato dall'*humus* del mito[317]. E questa medesima legge, per tramiti vari, vogliono individuare, allo scopo di fissare i legami razionali fra il caos e il cosmo lungo il corso del processo genealogico, Leucippo, i Pitagorici, Empedocle ed Anassagora[318].

La ricerca di una legge corrisponde a un deciso sforzo verso l'astrazione, che conforme a quanto piú volte ci è accaduto di segnalare, costituisce il carattere distintivo proprio di tutti i concetti che sul fondo del mito il logos ha potuto elaborare. Il processo ripete molto da lontano le sue origini: gli « dèi particolari » o « parole divine » ci sono già apparsi come un trascendere da un caso particolare a un concetto generale[319]; ciò si riferisce al momento in cui gli dèi liberati dagli oggetti naturali (alberi, fonti, venti, ecc.) diventano dèi delle foreste, delle fonti, dei venti: « questa trasmutazione fu promossa, indipendentemente dall'influsso del demonismo, dalla veduta, sempre meglio affermantesi,

315 Zeller-Mondolfo, II, p. 69.
316 Rivaud, *Dev.*, p. 124: il precedente puramente mitico in *Il.* XIX 407 ss.: cfr. Nestle, *Rel.* I, pp. 24-25.
317 Ehrenberg, *Recht.*, p. 92.
318 Rivaud, op. cit., pp. 142, 144, 180, 190-191, 203 e 206.
319 Cfr. il capitolo I; Usener, *Gött.*, p. 302.

www.scribd.com/Baruhk

di una affinità fra intere serie di esseri; la tendenza a generalizzare propria dello spirito umano vi trovò una prima soddisfazione »[320]. Di qui derivarono tutte quelle personificazioni, che precedono con efficacia tanto maggiore, quanto piú frequenti diventano, la genesi del concetto puro[321]. Astrazione è il caos[322]; astrazioni sono i numeri dei pitagorici che dànno l'attributo di sacro non a pochi numeri, come aveva fatto la religione, ma a tutti[323].

Se la filosofia trovava nel mito schemi e germi per sé utili, senza tuttavia trascinarne le forme e le manifestazioni piú concrete nella propria attività speculativa, il pensiero ingenuamente moralistico o spontaneamente razionale penetrava entro le basi del mito, presso le quali scopriva incongruenze d'ogni genere. Presto avvenne la separazione « fra gli elementi intellegibili e gli elementi assurdi del mito »[324]. La filosofia sfruttò i primi, la morale rilevò i secondi.

Quest'aspirazione alla ragione fu decisamente provocata e favorita da una nuova situazione politico-sociale. « Nella maggioranza delle città microasiatiche i piccoli contadini e la classe dei possidenti fondiari perdettero ben presto il loro antico ruolo e dovettero cederlo ai mercanti cittadini, che diventavano ricchi, e agli artigiani. Inoltre si deve considerare il fatto che sulla terra di Asia Minore vivevano l'una accanto all'altra diverse nazionalità; si potevano confrontare fra di loro le differenti concezioni e usanze religiose e si cominciò ad affrontare con scetticismo le tradizioni de-

320 Gomperz, *Pens.* I, p. 37.
321 Cfr. Wilamowitz, *Glaube.* II, p. 214 ss.
322 Rivaud, *Dev.*, p. 90; M. Gentile, *Met. pres.*, p. 24.
323 Cfr. Zeller-Mondolfo, II, p. 673.
324 Rivaud, *Dev.*, p. 80.

www.scribd.com/Baruhk

gli antenati. La nuova classe progressista era interessata a seppellire la tradizione conservatrice (sotto il rispetto religioso e profano), sulla quale si fondava la potenza dell'aristocrazia. Di conseguenza, intelligenti e geniali ideologi appartenenti al semplice popolo propagavano un culto della ragione e della logica, il razionalismo, e intrapresero la lotta contro autorità di ogni genere »[325].

L'astratto pensiero etico rileva gli elementi assurdi del mito: Senofane, eliminazione degli dèi e inizio di un dissolvimento del mito. — Si capisce quindi che presto, in nome delle esigenze etiche, spesso borghesi, della religione[326], dovevano manifestarsi frequenti[327] critiche demolitrici contro il mito non piú inteso nella sua prospettiva storica[328], e specialmente contro quella sua piú fantasiosa incarnazione che era stata opera di Omero[329].

Senofane fu di questa critica uno degli esponenti piú clamorosi, che tuttavia rivelò una somma incomprensione del mito divino secondo Omero ed Esiodo, quando proclamò: « tutte le colpe agli dèi attribuirono Omero ed Esiodo, quante a giudizio degli uomini valgono come ignominie e biasimo: rubare, commettere adulterio e ingannarsi reciprocamente » (21 B 11, trad. P. Albertelli). Orbene, a parte il fatto che Omero stesso aveva già provveduto alla difesa esplicita dei suoi dèi all'inizio dell'*Odissea*[330], bisogna ricordare che, con-

---

[325] Luria, *Ar. gr. D.*, pp. 29-30.
[326] Snell, *Aischylos*, p. 134.
[327] Peterich, *Theol.*, pp. 335-336.
[328] Cessi, *Lett.*, p. 576.
[329] Schmid, *GGL* I, p. 129; Cessi, *Lett.*, p. 501; cfr. A. Peretti, *La Sibilla babilonese nella propaganda ellenistica*, Firenze 1943, pp. 117-118.
[330] Kern, *Rel.* II, pp. 25-26 e *Odissea*, I 32 ss.

www.scribd.com/Baruhk

forme a quanto dice esplicitamente Esiodo [331], fra gli dèi e gli uomini, nonostante la comune origine, intercorre una profonda differenza, cosicché i primi, soggetti alle contraddizioni, seguono una legge diversa da quella che regge la vita dei secondi. Partendo da questo ovvio presupposto l'accusa d'immoralità lanciata contro gli dèi non ha senso, nemmeno nel caso di amori extraconiugali biasimati da Senofane; infatti Hera, « la divina consacrazione del legame coniugale e della dignità femminile, non può venir pensata non coniugata. Ma bisogna pur riconoscere che essa è molto piú sposa in generale, che sposa di Zeus. Non è, codesto, gioco di poeta o emancipazione dalla morale, sibbene conseguenza necessaria della fede prettamente omerica, che poteva pensar gli dèi in legami amorosi passionali, ma non sposati secondo la maniera umana. Solo quando questa fede cominciò a vacillare, e piú precisamente quando si cominciò a giocare con le saghe degli dèi, le avventure d'amore assunsero un carattere di leggerezza e di sensualità... Ma negli antichi tempi piú religiosi, non ci si aspettava dagli eterni, che si presentavano in forma puramente umana, null'altro che sublimità. E realmente anche la naturalità piú cruda non riesce a disincantare tanto il divino quanto l'ordine e la convenienza borghese » [332]. Del pari il concetto di « inganno », nel quale si risolve pur quello del « rubare » [333], corrispondeva, per Omero, come fu già notato, alla necessaria reazione, imposta dall'equilibrio dell'ordine cosmico, di fronte alle audacie dell'uomo, troppo bra-

[331] Si cfr. il capitolo III.

[332] Otto, *Götter*, pp. 311-312 = p. 304 della trad. it.

[333] Luther, *Wahrh.*, pp. 109-110, dimostra come il rubare (κλέπτειν) in Ermes sia giustificato nei suoi motivi, che sono quelli di beneficare gli uomini. Comunque il dio non ruba mai per arricchirsi.

www.scribd.com/Baruhk

moso di oltrepassare la misura a lui segnata [334]. Ma il rigetto dell'antropomorfismo (21 B 23) doveva portare a misconoscere in dio la capacità di rubare [335], e ciò in conformità alla nuova dottrina dell'unità teologica: « dio non può trasmutarsi in forme diverse; ogni cosa buona è stabile e duratura » [336].

Mi sono dilungato nell'analisi di questo notissimo frammento di Senofane allo scopo di provare quali siano gli inconvenienti di una critica razionalistica, la quale prescinda dalla storia [337], come avviene non solo nel caso del filosofo, ma anche per opera dei logografi, a partire da Ecateo.

Ma di contro alla critica razionalistica cosí decisa in Senofane contro gli dèi olimpici, sta, sempre nel medesimo Senofane, un preciso ritorno, certo portato sul piano razionalistico, alla religiosità preellenica o, se si vuole, a un ripiegarsi verso forme di religiosità popolare, che conservavano molti echi di mediterraneismo. Se leggiamo tre frammenti di Senofane, questa posizione speculativa del filosofo risulterà evidente: « dalla Terra viene la totalità delle cose [cioè soggette a corruzione e mutazione] e nella Terra la totalità delle cose si risolve (21 B 27)... Terra e acqua sono tutte le cose che nascono e si formano (21 B 29) ... Tutti dalla Terra e dell'acqua siamo nati (21 B 33) ». In questi fram-

---

334 Vedasi sopra, p. 161 ss.

335 Deichgräber, *Trug*, pp. 21-22.

336 J. Stenzel, *Platone educatore*, trad. it. di F. Gabrieli, Bari 1966², p. 128. — Per la critica di Senofane alla religione tradizionale, vedasi, ora, Untersteiner, *Sen.*, cap. II, pp. CXIX-CXXX.

337 Schmid, *GGL* I, p. 719, riconosce implicitamente ciò, quando dice che in quest'età la filosofia giudica i valori della civiltà ellenica con una visuale di ragione sovranazionale, vale a dire, preciso io, che trascura i presupposti e le prospettive storiche.

www.scribd.com/Baruhk

menti cosmologici Senofane si connette con la religione della Terra e con quella delle acque, due forme a noi ben note e che, in alcune testimonianze senofanee, trovano la loro conferma e precisazione. Solo prospettando il pensiero di Senofane in questo ambiente religioso primevo e nelle sue sopravvivenze in età storica, si potrà interpretarne il pensiero, senza attribuirgli dottrine assurde, da cui non furono alieni anche i dossografi antichi (cfr. per es. Diogene Laerzio IX 19 = DK 21 A 1, p. 113, 23, che, irragionevolmente, gli attribuisce la dottrina dei quattro elementi). L'unità della natura, attuata dalla dèa mediterranea nel suo polimorfismo, per cui era logico il trapasso da un regno a un altro, poté ben far sí che Senofane concepisse l'origine di tutte le cose, indifferentemente dalla terra e dall'acqua, perché tutti e due gli elementi erano, in realtà, sempre la medesima e unica natura [338]. Senofane è, forse, il pensatore che, piú di ogni altro, lascia trasparire, in atto, la trasformazione del mito in logos, senza che i lineamenti del mito vengano cancellati oppure offuscati.

Naturalmente, una volta stabilito questo indirizzo spirituale in senso razionalistico e critico, la via era aperta a una polemica ora incisiva, ora scherzosa contro gli dèi e le grandi figure del mito, fino a giungere praticamente alla negazione degli dèi: quando Senofane respinge la credenza che gli dèi abbiano mostrato la civiltà agli uomini, i quali invece hanno via via, con le proprie forze intellettuali, migliorato le loro condizioni di vita (DK 21 B 18), egli non fa altro che eli-

[338] Untersteiner, *Sen.*, pp. CXXXIV-CLXVII, ove quanto qui si afferma è ampiamente analizzato e documentato.

www.scribd.com/Baruhk

minarli [339]; e Parmenide, in piena coerenza, non ha designato l'Essere come « divinità », « poiché noi diamo il nome di divinità all'essere primo per distinguerlo dal mondo: chi nega il finito accanto all'eterno, può farne a meno » [340]: con Parmenide il distacco fra presente e passato, fra pensiero, che sempre è, e mito appare chiaro per la prima volta [341]. Ma importante è notare che la mèta polemica di Parmenide non si rivolge solo contro il politeismo di tipo omerico, ma anche contro le teogonie-cosmogonie, e piú precisamente contro quelle parti che si fondavano sulle personificazioni, vale a dire su parole (ἔπεα) che incarnavano qualche cosa di sacro [342]: per esprimerci piú chiaramente egli aveva di mira le « parole divine » e, attraverso esse, ogni manifestazione di religiosità mistica, a fondo preellenico. Le figure mitologiche, pur presenti in Parmenide, sono svuotate di ogni sostanza, perché risultano vive solo in quanto reinterpretate dall'intelletto [343].

Reazioni costruttive per la salvezza del mito: a) *l'allegoria.* — D'un balzo il pensiero ellenico, affrontata la critica del mito e di Omero, sa giungere alle estreme conseguenze, quali vediamo in Parmenide. Non importa rintracciare tutte le vie che questa critica dis-

---

[339] Kleingünther, Πρ. εὑρ., p. 41. Cfr. anche Nestle in Zeller, *Phil. Gr.* I 1, p. 673, nota 1. Per Senofane il politeismo è materia di opinione, non di conoscenza (Adam, *Rel.*, pp. 204-206).

[340] Zeller, *Phil. Gr.* I 1, p. 697; per questo razionalismo vedasi anche p. 736.

[341] Hoffmann, *Logik*, p. 9, nota 2.

[342] *Ibid.*, pp. 12-14.

[343] Karl Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916, p. 67. Per forme di pensiero mitico-religioso, in Parmenide, ormai ridotte a pure forme di pensiero, cfr. Untersteiner, *Parm.*, cap. II, pp. LI-CI *passim*.

www.scribd.com/Baruhk

solvitrice seguiva [344]. A noi interessa piuttosto sorprendere le reazioni costruttive, destinate a salvare il mito, pur continuando a impoverirne la trama immaginosa, allo scopo di scoprire un atteggiamento razionale che, almeno in apparenza, lo lasciasse intatto.

Poiché la critica disgregava il mito come totalità, senza analizzarne le parti costitutive — processo che avrebbe implicato una profonda coscienza storica, quale, come ci è apparso, mancava ancora in quest'epoca — è naturale che la difesa del mito dovesse farsi in un duplice senso. Alcuni vogliono consacrarne la validità, salvando il mito nella sua impostazione micenea ed ellenica, altri ne rivivono lo spirito preellenico, che stava alla base delle storie sacre, radice primordiale di molti miti formantisi nel corso della civiltà achea. E tanto gli uni che gli altri crearono dalla materia mitica nuove forme dello spirito.

Prima fra tutte fu l'allegoria. Essa, nella sua forma astratta, preesisteva a questa età, giacché « nei piú lontani tempi si manifestò nella favola, quale riconosciamo già artisticamente elaborata nei primi monumenti dell'età storica, in Esiodo od in Archiloco, e nelle prime interpretazioni dei sogni o dei portenti da parte degli indovini » [345]. Si tratta di un abito mentale ancora generico e ingenuo, che nasceva spontaneamente con la favola, col segno, col portento, poiché nessuna di queste manifestazioni in virtú della loro essenza si lasciava spiegare secondo il senso suggerito dalla loro esteriorità materiale. Questa forma primaria dell'allegoria corrisponde alla definizione retorica, per la

---

[344] Pettazzoni, *Rel.*, p. 194; cfr. Zeller-Mondolfo, II, pp. 637 e 638.

[345] Cessi, *Lett.*, p. 207.

www.scribd.com/Baruhk

quale essa si precisa come una serie continua di metafore (Cic. *Orator*, 94; cfr. *De orat.* III 166). Vi sono dunque delle allegorie naturali e inevitabili, come nei casi ora accennati, e allegorie spontanee, quale è il caso di Alcmane quando dice che Erse (la rugiada personificata) è figlia di Zeus e di Selene (fr. 43 Diehl[2] = fr. 57 Page), vale a dire, come preciserà poi Plutarco (*Mor.* 940 B), l'aria umida della notte, sotto l'azione dei raggi della luna, si depone sulle piante in forma di rugiada: « ma senza dubbio non si trattava che di un'immagine di poeta, di un'allegoria in qualche modo spontanea »[346].

Ma, poi, l'allegoria dovette entrare a far parte di quella categoria di atteggiamenti del pensiero che, consapevolmente usati, riuscivano a dominare l'inafferrabile apparenza delle cose: l'allegoria doveva, dunque, diventare « una forma di rappresentazione, che un lettore crede di trovare in uno scritto che è piú o meno bisognoso di esegesi ». Cosí, tranne nei casi in cui l'allegoria era intenzionale, poteva essere introdotto in una opera un senso interamente subbiettivo. Le personificazioni, le identificazioni di un dio con le sue piú antiche manifestazioni terrene, non sono ancora allegorie[347]; tuttavia di qui si passa all'uso metonimico dei nomi degli dèi « che doveva gettare il ponte verso la rappresentazione allegorica degli dèi omerici »[348].

L'asserzione che « la pietà è la madre della spiegazione allegorica » è del tutto esatta. Essa fece ricorso al « metodo, cosí spesso usato in séguito, di leggere un

---

[346] Decharme, *Crit.*, p. 284; cfr. Bowra, *Gr. L. P.*, p. 75 e Lesky, *Myth.*, p. 31.
[347] J. Geffcken, *Allegory*, *ERE* I, p. 328-*a*.
[348] Nestle, *V. M. z. L.*, p. 27; Wilamowitz, *Glaube*, II p. 215.

www.scribd.com/Baruhk

nuovo significato nella sacra tradizione, così da proteggerla dalla satira dei suoi critici »[349].

Il metodo di esegesi allegorica, come è noto e come si vedrà, è spesso assurdo e ha, in ultima analisi, indebolito proprio per questo la critica stessa dei miti. Ma non assurdo era il principio informatore di questa critica. La corrente religiosa dell'orfismo, e con questo i culti misterici che allora si diffondevano per la prima volta, aveva destato la consapevolezza che l'azione rappresentata in primo piano è simbolo di ciò che era propriamente significato. A rigore era vietato comunicare qualche cosa ai non iniziati — non si doveva, dunque, ammettere che un tale divieto impegnasse anche gli antichi poeti, cosicché essi informassero, di volta in volta, solo dell'aspetto esterno del loro argomento?[350].

Chi per primo applicò questo schema mentale fu Teàgene di Reggio, contemporaneo di Cambise, vissuto quindi verso la fine del VI secolo[351]. Presupposto implicito della teoria allegorica era il fatto che « i poeti, secondo la concezione ellenica, già dai tempi d'Omero, erano ispirati dal dio, con sacro entusiasmo; sicché nelle loro parole doveva essere riposta una sapienza che superava il valore delle parole »[352]. Quello che sappiamo della dottrina di Teàgene è poco, ma sufficiente per comprendere l'importanza speculativa della sua nuova interpretazione del mito. A proposito del XX canto dell'*Iliade*, che rappresenta quella teomachia prolungantesi e attuata soprattutto nel XXI, Teàgene sentí la diffi-

---

[349] J. Geffcken. *Allegory*, *ERE* I, p. 328-*a*.

[350] Dörrie, *Myth.*, p. 49. Per la parte avuta, nei culti iniziatici, dal metodo allegorico, cfr. Mazzarino, *Pens. st.*, p. 31.

[351] Tatian. 31, p. 31, 16 Schw. = 72, 1 Diels. Cfr. Richard Laqueur, *Theagenes* [9], *RE* V A 2, 1347.

[352] C. Cessi, *Allegoria*, *EI*, p. 535-*b*.

www.scribd.com/Baruhk

coltà di dover ammettere dèi che lottano fra di loro, come semplici mortali: una tale concezione gli appariva dannosa e sconveniente. Egli, per difendere il politeismo dagli attacchi di Senofane [353], risolse il problema segnalando in questa lotta degli dèi un'allegoria atta a rappresentare il contrasto degli elementi, come per esempio di secco con umido, caldo con freddo, leggero con pesante. Questo si può dire di ogni altra ulteriore coppia di elementi, ciascuno dei quali può soffrire un annientamento, mentre il tutto rimane immutato. Quindi, prosegue Teàgene, il poeta rappresenta battaglie di dèi, in quanto al fuoco egli dà il nome di Apollo, Elio, Efesto, all'acqua quello di Posidone e di Scamandro, alla luna quello di Artemide, all'aria quello di Era e così via dicendo. In modo analogo talvolta egli dà il nome di dèi a condizioni spirituali: la saggezza egli chiama Atena, la stoltezza Ares, la passione Afrodite, la ragione Ermes [354].

In Teàgene si avvertono due specie di allegorie usate per salvare la dignità degli dèi: « l'*allegoria fisica*, che cerca nella vita della natura la spiegazione di atti assegnati alla vita divina [355]; l'*allegoria psicologica* o *morale* [356], che attinge questa medesima spiegazione

---

[353] Nestle, in Zeller, *Phil. Gr.* I 1, p. 679, nota 0.

[354] Schol. Hom. B a Y 67 = DK 8, 2. Su Teàgene vedasi anche Buffière, *Hom.*, pp. 101-103.

[355] Così Omero veniva posto in accordo con la filosofia naturalistica dell'epoca (Laqueur, op. cit., 1347, 61 ss.).

[356] Mentre J. C. Joosen - J. H. Waszink, *Allegorese*, *RAC* I 284 sostengono che l'allegoria etica fu introdotta per la prima volta da Anassagora, sul fondamento di Diog. Laert. II 3, 11, J. Geffcken, *Allegory*, *ERE* I, p. 328-*a*, interpreta come il Decharme, il quale per altro, parlando di allegoria « psicologica o morale », implicitamente denota la sottile differenza che distingue Teàgene da Anassagora: infatti le allegorie di quest'ultimo erano spiccatamente morali, mentre Teàgene partiva da una premessa psicologica. Cfr. anche Peterich, *Theol.*, p. 337. Si tenga

www.scribd.com/Baruhk

ai fenomeni dell'anima umana... Non si devono fraintendere le intenzioni di Teàgene. Quando diceva che Apollo è il fuoco, Posidone l'acqua, Atena la saggezza ecc., non voleva dire che queste divinità non esistono se non come elementi fisici o psichici, e che esse non possiedono una realtà personale. Le sue affermazioni non possedevano alcun valore generale, ma piuttosto un valore particolare, in quanto applicate a un determinato passo dei poemi omerici: egli pretendeva soltanto che il poeta, poiché s'era proposto, conforme alla sua abitudine, di esprimere simbolicamente il proprio pensiero, aveva dato, in questo passo, ai differenti elementi contrari i nomi degli dèi che meglio rispondevano alla loro rispettiva natura. Senza dubbio, egli non pensava affatto di sostituire questi elementi alle stesse persone divine nella vita dell'universo: sarebbe fargli un torto se lo si trasformasse in un precursore degli Stoici »[357].

È necessario approfondire l'interpretazione di Teàgene, per poter districare meglio i vari processi evolutivi del mito in quest'età.

Per Omero la religiosità è quella olimpica: tuttavia le tracce delle forme religiose preelleniche per-

---

presente che forse l'esegesi allegorica fu poi, piú che di Anassagora, del suo discepolo, Metrodoro di Lampsaco (DK 61); cfr. Zeller, *Phil. Gr.* I 2, pp. 1254-1255, cfr. p. 1257; Buffière, *Hom.*, pp. 125 ss. e W. Kranz, *Kosmos und Mensch in der Vorstellung frühen Griechentums* (« Nachr. von der Gesellschaft der Wissensch. zu Göttingen », Philol.-hist. Kl. I, N.F. II 7, 1938, pp. 158-159) ove si nota la dipendenza di Metrodoro da Teàgene. Metrodoro spiegò allegoricamente gli eroi del mito troiano: fra il resto notevoli sono le identificazioni di Paride con l'aria e di Elena con la terra, cioè, pensa Kranz, in quanto l'aria avvolge la terra. Ma forse non è un caso che proprio Elena, una figura dell'antica Potnia, sia interpretata come la terra, sentita certo da Metrodoro come un elemento, che per altro coincideva con Gaia dèa, che non scompariva in quest'identificazione.

[357] Decharme, *Crit.*, p. 275.

www.scribd.com/Baruhk

meano, come piú volte fu notato, tutti e due i poemi. I canti XX-XXI dell'*Iliade* appartengono a un fondo molto antico: orbene il merito primo di Teàgene fu appunto quello di aver riconosciuto in essi, « precorrendo i critici moderni », una « traccia di teogonia » [358], a fondo prevalentemente mediterraneo trattandosi soprattutto di una teomachia fra dèe [359]. Quello che per Omero era divenuto mito indiscriminato, a Teàgene appare, per una pronta intuizione (non gli voglio, dunque, attribuire una analisi critica in senso rigorosamente metodologico del passo), qualche cosa di ben distinto, in confronto ad altre sezioni del poema, che noi possiamo definire senz'altro come olimpiche. Una volta compiuto questo primo passo, il secondo si presentava spontaneo in una età portata a quell'astrazione, che era divenuta esigenza del pensiero speculativo, come aveva provato Senofane, l'avversario di Teàgene. Costui non poteva non vedere come essenziale nella rappresentazione del divino dei canti XX-XXI dell'*Iliade* (rappresentazione a noi apparsa preellenica) quell'elemento che della religiosità mediterranea conteneva in sé i germi piú sicuri verso tale atteggiamento moderno dello spirito. Alludo al polisimbolismo divino che doveva portare alla sintesi concettuale delle peculiari manifestazioni dei numi mediterranei di natura sostanzialmente demonica [360]. Si è perciò potuto dire che « la religione olimpica viene reinterpretata e precisamente conforme a rappresentazioni che, al di fuori di questa religione e anteriori a essa, si fondano sulla "parola divina" » [361]. Ma si deve chiarire il passaggio verso un nuovo modo d'in-

---

[358] Mondolfo, *Inf.*, pp. 271-272.
[359] Vedasi il cap. II, p. 62 ss.
[360] Vedasi il cap. I, p. 24 s.
[361] Peterich, *Theol.*, pp. 336-337.

www.scribd.com/Baruhk

terpretare il divino, proprio di Teàgene. Mentre il simbolo, o la « parola divina » della religiosità preellenica costituisce estrinsecazione visibile e concettuale dell'immediata esperienza dell'essere [362], l'allegoria è qualche cosa di differente. Essa, infatti, significa che « una idea può essere espressa per mezzo di un'altra ». Invece il « simbolo non è allegoria, non è un puro e semplice esprimersi in altro modo, ma un'immagine offerta per mezzo del mondo stesso » [363]. Per esempio, nel dio-bimbo preellenico [364], motivo originario di un'unica tonalità, che può impiegarsi in tutte le figure divine [365], si deve scorgere il simbolo di un'entità, strettamente unita con l'elemento primigenio della madre [366], che non è ancora separato dal non essere e tuttavia esiste: è ciò che non si è ancora determinato [367]. Teàgene trasformò il concetto spontaneo e innato del simbolo nell'espressione cosciente dell'allegoria, che è interpretazione filosofica, piuttosto che storica. O potremmo forse dire: da un'intuizione, suggerita dall'impellente necessità interna della storia, Teàgene ha tratto una nuova forza creatrice del pensiero, e questa fu cosí forte che essa durò, rinnovandosi, per tutta la storia del pensiero greco, classico ed ellenistico [368]: cosí si otteneva una specie di equilibrio tra sentimento religioso e indagine scientifica. Una nuova mèta era segnata all'anima incerta in quest'età che districava continuamente problemi.

L'importanza di Teàgene è, dunque, singolare,

---

[362] Vedasi cap. I cit.
[363] Kerényi, *Göttl. K.*, p. 51.
[364] Ivi, pp. 71 e 73.
[365] Ivi, p. 79.
[366] Ivi, pp. 73-74.
[367] Ivi, pp. 81-82.
[368] Decharme, *Crit.*, p. 272 e si cfr. gli articoli di J. Geffcken, *Allegory*, *ERE* I, pp. 327-331 e di J. C. Joosen - J. H. Waszink, *Allegorese*, *RAC* I 283-293.

www.scribd.com/Baruhk

perché ha saputo dominare col pensiero astratto il mito, che ha dato concretezza a questo sforzo concettuale. Ma non poté arrestare il fermento interiore del mito, cosí tormentato da problemi che via via sorgevano dal suo intimo. Si è potuto mettere in rilievo come i miti ellenici, in causa della loro origine, eransi rivelati contradittori [369]. Il tentativo di Teàgene può venir considerato come una implicita individuazione dell'origine del dissidio insito nel mito: vale a dire la difficoltà di un'armonia fra il mondo mediterraneo e il mondo ellenico. Comunque, a prescindere dall'importanza che ebbe l'allegoria presso gli Stoici [370], è un fatto che nel IV secolo le esegesi allegoriche ebbero una grande fioritura. Platone le rifiuterà, ma, a parte gli Stoici, già ricordati, ne fecero uso piú tardo pure i Neoplatonici, i quali, nell'*Iliade* e nell'*Odissea*, non troveranno piú la « lotta fra gli elementi, ma le lotte o le vicende delle anime, la Storia mistica delle anime » [371].

Certo, la poesia s'inaridisce in questa terra di Magna Grecia [372], ove con Pitagora e Parmenide trionfa l'astrazione [373] e perciò tanto l'uno che l'altro accolgono

---

[369] Vedasi sopra, cap. IV, p. 199 ss.

[370] Cfr. Decharme, *Crit.*, pp. 305 ss.; Buffière, *Hom.*, pp. 137 ss.

[371] Buffière, *Hom.*, p. 136.

[372] Il Patroni (« Athenaeum » N. S. 20 [1942], p. 150) afferma che nell'occidente ellenico « si ha l'intervento di elementi etnici rimasti piú fedelmente mediterranei che non i Greci classici della madre patria »: perciò in quelle terre i dissidi fra mediterraneismo ed ellenismo dovevano nel dominio religioso far sentire piú che altrove i problemi che ne seguivano. Non è da stupire se proprio in quel mondo un Senofane ha cosí drammaticamente sentito il problema delle incongruenze del politeismo del mito, e un Teàgene intraprese uno sforzo per superarlo, con il soccorso di antiche tradizioni religiose preelleniche, probabilmente ancor vive nella sua terra.

[373] Su questa linea, verso una dissoluzione del dio vivente sta anche Eraclito, DK 22 B 32 (O. Gigon, *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig 1935, pp. 139-140). Che l'allegoria dovesse por-

www.scribd.com/Baruhk

l'esegesi allegorica [374]. Ma intanto i problemi si sollevano in un rilievo ostinato di fronte alla coscienza. Poiché la poesia non si era ancora spenta nel mondo ellenico, una volta che i dissidi avessero raggiunto una consapevolezza spasmodica, la grande arte doveva farli suoi e vivificarli in umane creature, lasciandoli tuttavia intatti, anzi accentuandone la disperata insolubilità.

In questo VI secolo i contrasti, le eterne ἔριδες, sono diventate un cosciente fenomeno dello spirito, che le avverte tanto nel mito, quanto nella realtà assoluta [375].

b) *L'etimologia.* — Un fenomeno parallelo alle allegorie può essere considerata la spiegazione etimologica del nome degli dèi: forse, è lecito dire che l'attività etimologica trae la sua ultima origine dalle esigenze della « parola divina ». Se questa rappresenta il nome di una divinità che opera in una data cosa o dominio concettuale [376], si poteva percorrere il breve e ulteriore passo verso la conclusione che le parole sono le immagini visibili di essenze invisibili. Si deve dire anche come, probabilmente, alla mèta dell'etimologia deve essere confluito un altro fattore che, sempre religioso, partiva dall'uomo, piuttosto che da dio, vale a dire l'imprecazione (ἀρά) la quale è, di sua na-

---

tare (attraverso al processo di astrazione) all'eliminazione degli dèi, è quello che riconosce l'apologeta cristiano Aristide, *Apol.* XIII 7, p. 21, 7-10 Geffcken. Presso i logografi di quell'Ionia che era di spirito pragmatista, non vi è naturalmente alcuna traccia di allegoria: cfr. Schmid, *GGL* I, p. 698, nota 1.

[374] Per l'allegoria nella δόξα di Parmenide cfr. Zeller, *Phil. Gr.* I 1, p. 706, nota 2; per il pitagorismo, cfr. Rostagni, *Nuovo cap.*, p. 197.

[375] Untersteiner, *Origini*, pp. 232-241.

[376] Cfr. cap. I: *La grande dèa femminile. Il polisimbolismo* ecc., pp. 19-25. Sull'etimologia vedasi ora I. Opelt, *Etymologie*, *RAC* VI, 797-810 e Buffière, *Hom.*, pp. 60-65.

www.scribd.com/Baruhk

tura, magica: « la parola è temibile... La conoscenza del solo nome di una persona offre un potere su di essa, e d'altra parte dare un nome equivale quasi a tracciare un destino » [377]. Si trattava sempre di un unico mistero divino, che ora scendeva dall'alto come manifestazione universale, ora si concretava nella singola vicenda umana: e in tutti e due i casi rivelavasi nell'intimità sacrale (nel « numinoso » dicono i moderni) della parola. Questo trasparire di natura speciale si identifica con l'etimologia ellenica che è del tutto diversa dal significato moderno e scientifico della parola, in quanto essa rivela il rapporto che esiste fra due parole, fondato sul rapporto di un suono, essenziale di una parola, con un'altra parola alla quale esso appartiene originariamente e in modo proprio. Cosí, mediante i suoni veniva messo in luce l'effettivo (ἔτυμος) nesso tra i significati (λόγοι) delle parole, e quindi fra un'espressione verbale (ἔπος) e una azione (ἔργον), di cui un'altra espressione verbale (ἔπος) era l'esponente [378]. Dunque, conoscere l'etimologia delle parole corrispondeva a un tentativo di penetrare nel segreto delle cose [379]. Le parole (ἔπεα) al pensiero filosofico appariranno confor-

---

[377] Schuhl, *Pens. gr.*, p. 42; cfr. A. R. Burn, *The World of Hesiod*, London 1936, p. 94.

[378] Porzig, *Aischylos*, p. 74; Kranz, *Stasimon*, p. 283.

[379] Méautis, *Esch.*, p. 165. Per ottenere questo risultato, gli antichi non si trattenevano dal costruire le etimologie piú stravaganti, spesso risibili: vedasi qualche esempio in Buffière, *Hom.*, pp. 60-61. Perciò le etimologie costituirono ben presto un problema, connesso con la questione se le parole sono « per natura » (Eraclíto) o « per convenzione » (Democrito). Nell'età classica il *Cratilo* di Platone affronta la questione, soprattutto per condannare il metodo, spesso arbitrario, degli etimologisti, pur riconoscendo che un uso giudizioso delle etimologie può permettere di raggiungere, con qualche verosimiglianza, la verità (Buffière, *Hom.*, pp. 62-63. Sul *Cratilo* per altro vedasi l'opera magistrale di Victor Goldschmidt, *Essai sur le Cratyle*, Paris 1940, spec. pp. 90 ss.).

www.scribd.com/Baruhk

mi a natura (φύσει), perché esprimono l'essenza delle cose: questo è un pensiero particolare di Eraclíto, poiché, in quanto esse rappresentano il segno dei contrasti, esprimono anche quello della natura [380]. E gli eraclitei insistettero su questa via [381]. Le etimologie sono documentate fin dall'età dei rapsodi (*Od.*, I 62 e XIX 409) e si esercitano nell'interesse tanto delle figure eroiche, quanto di quelle divine (cfr. p. es. Hes. *Theog.*, 197): del resto « l'antica teologia non ha mai cessato di cercare l'essenza degli dèi nell'etimologia » [382]. I logografi come Ecateo ed Ellaníco [383]; filosofi come Eraclíto [384]; le dottrine religiose che erano note col nome di « orfiche » [385]; un poeta come Eschilo [386]; un mitografo come Erodoro [387]; uno studioso di religione come Apollodoro di Atene, nel suo Περὶ θεῶν (*Intorno agli dèi*) [388]; i commentatori antichi di Omero — tutti ricorrono a questo metodo esegetico-filosofico [389]. Cosí sotto il variopinto manto delle narrazioni mitiche si scorgeva una misteriosa forza ordinatrice del mondo divino ed eroico, la quale trapelava nelle parole. Il mito diventava cosí φύσις (natura) nella sua armonica struttura dominata dal nesso di cause atte a spiegare anche gli eventi piú incomprensibili del mistero divino o piú dram-

---

[380] Hoffmann, *Logik*, p. 16; cfr. Zeller, *Phil. Gr.* I 2, p. 910, nota 2.

[381] Nestle, *Eur.*, pp. 430-431; cfr. Decharme, *Crit.*, pp. 298 ss.

[382] Wilamowitz, *Glaube*, I, p. 33.

[383] Per Ecateo: cfr. Schmid, *GGL* I, p. 696, note 7-9 e Nestle, *V. M. z. L.*, p. 138; per Ellaníco, cfr. Nestle, *V. M. z. L.*, p. 144.

[384] Vedasi sopra e Schuhl, *Pens. gr.*, pp. 283-284.

[385] Nestle, *V. M. z. L.*, p. 129.

[386] Kranz, *Stas.*, pp. 287-289; Wilamowitz, *Glaube*, II, p. 135, nota 1.

[387] Nestle, *V. M. z. L.*, p. 147.

[388] Wilamowitz, *Glaube*, II, p. 417.

[389] Sull'argomento vedasi anche la trattazione d'insieme di Decharme, *Crit.*, pp. 291-303.

www.scribd.com/Baruhk

matici della vita individuale e associata. Attraverso tale perpetuo sforzo del pensiero la mediterranea φύσις ritorna, purificata dal logos, che ne fissa in chiare forme i valori concettuali. « La parola (ὄνομα), si disse, è la forma concentrata del mito », e poiché il mito si trasforma, si dànno sempre nuove etimologie: queste spesso innumeri variazioni « si devono spiegare come accrescimento figurato e magico delle singole parole » [390].

c) 1. *Esegesi razionalistica teologico-morale di Stesicoro.* — Contemporaneamente si voleva far parlare al mito il linguaggio della ragione, cercando di intenderne in qualche modo la verità storica, che la fantasia dei poeti, per compiacimento estetico e per il libero giuoco dell'immaginazione, aveva velato.

Questo atteggiamento razionalistico, prima di raggiungere la scienza, parte dalla stessa poesia che già abbiamo trovato rivolta, in alcune sue manifestazioni, verso uno spirito critico. Se il mito appare alle volte meno degno di quella serietà che i suoi motivi religiosi sembrerebbero pretendere, in modo da colorarsi di una sfumatura comica, in altri casi, smarrito da questa iniziale e per cosí dire inaspettata dissoluzione, il poeta passa alla difesa, interpretando con le leggi della logica riformatrice quanto sembra eticamente meno bello o comunque contradittorio. Ciò pure avvenne nel mondo ellenico di occidente. Aríone aveva esteso l'influsso della sua opera di poeta (Hdt. I 23) in quelle terre d'Italia e di Sicilia abitate da Ellèni, dove si andava affermando una poesia dionisiaca, ma non destinata al corrispondente culto per il prevalere della ma-

[390] Max Warburg, *Zwei Fragen zum Kratylos*, Berlin 1929, pp. 71-72.

www.scribd.com/Baruhk

teria eroica. L'innovazione di Aríone, che, come si è sopra precisato, aveva dato come contenuto alla τραγωδία (canto di coreuti travestiti da caproni) di Sicione il mondo della saga eroica, ebbe la conseguenza di porre questa in primo piano anche nelle terre d'Italia e di Sicilia, dopo che a Corinto era stata interpretata secondo lo spirito originale della religiosità dionisiaca. La diffusione della materia eroica era già avvenuta prima di Aríone per opera del corinzio Eumelo [391], il quale divulgando il mito imponeva anche tutta la problematica che a questo era connessa. Ma l'atteggiamento critico dovette apparire nella sua piú compiuta consapevolezza, quando il mito si riaffermò in quell'ambiente della grecità occidentale, dopo essere stato rivissuto nel mistero dell'eterna contradizione rivelata da Dioníso.

L'innovatore fu Stesicoro [392]. Esiodo, di fronte ai contrasti delle due religiosità preellenica ed ellenica, aveva tentato di conciliarli, senza nulla livellare o togliere. Stesicoro procede diversamente; un suo nuovo ideale etico, che non corrisponde a quello dei miti, lo induce a ricorrere alla loro interpretazione razionalistica, per sfuggire alla necessità di respingerli: cosí motivi umani spiegavano l'azione mitica; gli eroi apparivano liberati dall'accusa di tracotanza o di empietà; venivano confutati i motivi di accusa che l'epica popolare aveva accumulati sul conto dei numi. Certo non volle violentare tutti i miti: « soltanto egli stesso obbediva, in certi casi, a una tendenza già formata nella coscienza dei Greci del suo tempo, a una tendenza che

---

391 Cfr. qui sopra, pp. 156-158.

392 Per un inizio del suo atteggiamento, si cfr. Nilsson, *H. a. M.*, p. 274.

www.scribd.com/Baruhk

ben presto si eleverà addirittura a sistema, e sarà rappresentata dal criticismo filosofico »[393].

Se, per un verso, la posizione di Stesicoro dissolve il mito sottraendogli elementi fantastici, per un altro districa dal cuore del mito stesso possibilità nuove. La caratteristica di questo poeta consisteva nel far convergere e isolare in alcuni episodi caratteristici miti che erano stati svolti dall'epos con altra ampiezza e spirito. Cosí i momenti culminanti di una vicenda si lasciavano meglio individuare e acquistavano una favella sempre piú chiara. Dai contrasti divenuti acuti prorompevano problemi tormentati da un'angoscia nuova, che Stesicoro tentava di risolvere con la violenza etica del metodo razionalistico.

Basterà esaminare l'argomento di alcuni dei suoi poemetti per ottenere una piú sicura idea della mentalità di questo poeta. Nella *Gerioneide*, una delle quattro opere poetiche dedicate da Stesicoro ad Eracles, particolarmente onorato nella Magna Grecia, rappresentava il viaggio dell'eroe nella coppa del Sole. Eracles probabilmente, come in Ferecide di Atene (*Fr. Gr. Hist.*, F 18), aveva minacciato il Sole con i suoi dardi, ma desistette appena il Sole glielo ordinò; di conseguenza il dio gli concesse la coppa, navigando sulla quale giunse a Erytheia. Durante il viaggio l'Oceano fece rullare l'imbarcazione, cosicché Eracles di nuovo minacciò con i suoi dardi l'elemento liquido, e tutto si placò: « questa doppia sfida agli dèi da parte di un eroe non è una semplice reduplicazione di un tema fisso. Nel primo caso Eracles cede al Sole, nel secondo sconfigge Oceano con le sue saette. Il contrasto è un singolare

[393] Mancuso, *Lir.*, pp. 282-283; cfr. Jaeger, *Paid.* I, p. 367; Kern, *Rel.* II, p. 223.

www.scribd.com/Baruhk

esempio di moralità greca. Sfidare veri dèi era colpevole presunzione, per la quale un uomo era punito, e perciò Eracles cede al Sole, ma Oceano non era [piú] un vero dio »[394].

Nel caso di Elena riscontriamo il medesimo procedimento. Prima espose la storia alla maniera omerica, poi ritrattò questa versione poco favorevole con due palinodie: si era creduto che la palinodia fosse una sola, finché la scoperta di un papiro contenente un commentario[395] a Stesicoro (*P. Oxy.* XXIX 2506 = fr. 193, p. 106 Page) ci informa che Cameleonte (autore di un trattato *Intorno a Stesicoro*: cfr. frr. 28-29 Wehrli) conosceva due differenti *Palinodie*, in una delle quali Stesicoro biasimava, a proposito di Elena, Omero, nell'altra Esiodo. La notizia delle due *Palinodie* ha stupito, ma si può ben pensare a due contenuti differenti, suggeriti dalle informazioni dello stesso commentario. La *prima palinodia*, contro Omero, biasimava il poeta, perché nel suo poema disse che Elena, e non il suo « fantasma » (εἴδωλον), andò a Troia (cfr. papiro: righe 3-5), val a dire, Omero è accusato per aver rappresentato Elena come causa della guerra di Troia e della morte di tanti eroi. Invece, nel commentario nemmeno si accenna quale fosse la colpa di cui Esiodo accusava Elena. Si precisa solo che a Troia arrivò il « fantasma » della donna, mentre la vera Elena rimase in Egitto presso Pròteo. Esiodo, pertanto, si sarebbe reso colpevole di aver accusato ingiustamente la donna di adulterio come si deduce da un frammento dello stesso

[394] Bowra, *Gr. L. P.*, p. 87. Per altri momenti delle vicende di Eracles moralizzate razionalisticamente, si cfr. Mancuso, *Lir.*, pp. 218 e 224.

[395] Treu, *Stesichoros*, *RE* Suppl. XI 1754, 3-4, afferma che questo commentario dev'essere stato di origine peripatetica, piuttosto che grammaticale.

www.scribd.com/Baruhk

Esiodo (fr. 93_{17} Rzach^3 =176, 7 Merkelbach-West), che pure inventò il motivo del « fantasma » (fr. 266 Rz^3 = 358 M.-W.). Si deve dunque dedurre, con M. Doria, che nella prima palinodia « la ritrattazione non fosse completa, che il poeta cioè si limitasse a scagionare Elena solo dalla prima colpa, che seguisse, insomma, una versione del mito assai simile a quella esiodea: Elena avrebbe acconsentito a farsi rapire da Paride, ma, durante la navigazione verso Troia, una tempesta avrebbe sospinto i due fuggitivi verso l'Egitto: approdativi, il re del luogo, Proteo, avrebbe trattenuto colà Elena, mentre Paride avrebbe proseguito verso Troia portando con sé l'εἴδωλον (" fantasma "). ... Avremmo stabilito, tra la composizione dell' Ἑλένης ψόγος (biasimo di Elena) e la *Seconda palinodia* una specie di *climax*, per cui da un'Elena completamente colpevole si passerebbe a un'Elena colpevole solo dell'infedeltà coniugale (*Prima palinodia*) ed infine a un'Elena completamente riabilitata (*Seconda palinodia*) »[396]. Ne segue che il frammento citato da Platone nel *Fedro* (243 A = fr. 11 Diehl = fr. 192 Page), ove si dice che Elena « non salí sulle navi », non può appartenere alla *Seconda Palinodia*: « non solo Elena non fu causa della guerra di Troia, ma nemmeno partí con Paride; quindi non fu un'adultera »[397]. Dunque Stesicoro negò che Elena fosse mai partita: mentre essa (cfr. Hor. *Epod.* XVII) divenne probabilmente una stella raggiungendo cosí i fratelli in cielo, a Troia andò solo un suo εἴδωλον (« fantasma »)[398]. Poiché l'immagine che l'epos ionico aveva

[396] Doria, *Palin.*, pp. 88-89, cfr. pp. 92-93. Cfr. Sisti, *Palin.*, p. 307, il quale segue Doria, pur non citandolo!
[397] Sisti, *Palin.*, p. 308.
[398] Bowra, *Gr. L. P.*, pp. 122-123. Questa ipotesi era anche in Sisti, *Palin.*, pp. 310-311.

www.scribd.com/Baruhk

tracciato di Elena era « in contrasto deciso con la sacra figura della dèa protettrice dei bimbi a Terapne »[399], per sodisfare alle esigenze religiose del mondo dorico, Stesicoro purificò la figura della donna passionale interpretando razionalisticamente il motivo sacrale dell'εἴδωλον (« fantasma ») che in origine corrispondeva alla proprietà, caratteristica anche per altre figure della saga, « di inviare le proprie apparizioni, in modo da essere doppiamente presenti con l'anima e col corpo »[400].

Di Atteone narrava Stesicoro (fr. 68 Bergk) che non fu tramutato, in punizione per aver aspirato all'amore di Semele, in un cervo, ma che Artemide gli gettò sulle spalle una pelle di questo animale. I suoi cani furono da ciò ingannati e, credutolo un cervo, lo fecero a brani. Cosí Stesicoro « rendeva piú umano il dolore e la pietà dello strazio »[401] e toglieva alla divinità l'azione odiosa di avere direttamente provocato la morte di Atteone. Anche nell'*Erifile* la leggenda fu mutata in modo che la coerenza religiosa fosse osservata con maggior rigore, comunque si ricostruisca il contenuto del poemetto[402].

Questo razionalismo essenzialmente teologico-morale (diverso, dunque, da quello che potremmo chiamare scientifico dei logografi) corrispondeva certo a un bisogno delle coscienze e dovette trovare tosto rapida diffusione, come si può dimostrare dal fatto che la versione razionalistica della saga di Atteone secondo Stesicoro è accolta da una metope del piú recente tempio di Seli-

---

399 Robert, *Held.*, p. 1085; cfr. Doria, *El.*, pp. 167-168.

400 Ernst Bickel, *Homerischer Seelenglaube* (« Schriften der Königsb. gelehrten Gesellsch. », 1. Jahrg., Heft 7), Berlin 1925, p. 227.

401 Mancuso, *Lir.*, p. 231.

402 Delle due ricostruzioni, di Bowra, *Gr. L. P.*, p. 97 e di Welcker, *Cyc.* II, pp. 391-392, credo piú profonda quest'ultima.

www.scribd.com/Baruhk

nunte [403]. In Stesicoro i miti diventano storie umane, nelle quali il momento divino si trova in qualche modo liberato da ogni difficoltà teologica. Il mito, dunque, era avviato verso un imborghesimento, dal cadere nel quale per un certo tempo lo salveranno quelle forze che sentono nel mito altre possibilità, prima di lasciarlo precipitare verso quella mèta cui Stesicoro, forse piú che non sembri, lo avviava.

c) 2. *Esegesi razionalistico-scientifica nei logografi.* — Il razionalismo dei logografi è vivificato da un piú ampio respiro. Alle ripugnanze etiche e sentimentali di Stesicoro di fronte al mito si sostituisce, nei logografi, il giudizio soggettivo della ragione che vuole dominare, con sforzo di sintesi, la realtà. Questo è il momento della lotta fra la crescente conoscenza della terra e le tenaci rappresentazioni mitiche [404]. Il progresso spirituale verso la scienza, non ignoto a Callino [405], si manifesta pienamente, per la prima volta, in Ecateo, per opera del quale « l'umanesimo ebbe allora una sua grande e nuova espressione... la storia ». Egli era di Mileto: « dunque ebbe a formarsi alla scuola del pensiero ionico naturalistico. Ma fra gli elementi della natura guardò alla terra, e sulla terra all'uomo... La storia espose sí, al mondo mitico, per genealogie... Ma a quel modo che nella vita liberamente si condusse secondo ragione, e — quando la sua patria fu in pericolo (avendo egli sconsigliato la lotta col Re di Persia, col quale fu anche in rapporti: cfr. Hdt. V 36) — non esitò a consigliare (ancora invano) i suoi concittadini a

[403] Robert, *B. u. L.*, pp. 26-27.
[404] Lesky, *Th.*, p. 64; cfr. pp. 67, 68, 78, 85 ss.
[405] Conforme la brillante dimostrazione di Mazzarino, *Pens. st.* I, p. 43.

www.scribd.com/Baruhk

valersi senza scrupoli del tesoro sacro dei Branchidi (cfr. Hdt., *ibid.*), cosí nel narrare seguí egli per primo il suo proprio giudizio, ponendo la ragione — la *sua* ragione — come criterio di verità, fin dalle prime parole dell'opera sua »[406]. I numerosi viaggi di Ecateo avevano affinato il suo senso critico, cosí da concedergli quella saggezza per cui aveva consigliato i suoi concittadini nell'ora grave della sua patria. Per ben rappresentare le conseguenze spirituali delle sue esperienze in terra straniera, basta ricordare quanto gli accadde a Tebe d'Egitto (Hdt. II 143): dopo aver mostrato ai sacerdoti del tempio il proprio albero genealogico, dal quale risultava che solo quindici generazioni lo separavano da un capostipite divino, fu condotto dai suoi ospiti in una sala, dove si trovavano le statue di trecentoquarantacinque sacerdoti di Tebe, la cui carica era stata trasmessa da padre in figlio. Nessuno di essi era stato dio, sebbene prima gli dèi fossero vissuti sulla terra. « L'impressione che una tale rivelazione produsse nel Greco, insieme confuso e convinto, non è certo di quelle facili a descriversi... La sfera della storia umana si ampliava per lui smisuratamente, mentre si rimpiccoliva in proporzione la sfera degli interventi oltremondani. Era impossibile che degli dèi e degli eroi avessero preso parte a degli avvenimenti che, secondo tradizioni plausibili, avevano avuto luogo in tempi relativamente recenti, come la spedizione degli Argonauti o la guerra di Troia. Per certo, le cose erano andate allora non diversamente da come vanno al presente; il criterio del credibile, che è tale in quanto rientra nel limite dell'umanamente possibile e del naturale, poteva dunque essere applicato ad avvenimenti

[406] Pettazzoni, *Rel.*, p. 187.

www.scribd.com/Baruhk

di un'età che fino allora era stata considerata teatro di interventi soprannaturali e di eventi prodigiosi »[407].

Questa e altre esperienze lo portarono alla convinzione formulata con queste parole all'inizio di una sua opera[408]: « l'esposizione presente è di Ecateo di Mileto: scrivo le notizie che seguono, conforme alla mia opinione circa la loro verità; infatti le tradizioni degli Elleni sono non solo numerose, ma anche, secondo la mia impressione, ridicole » (*Fr. Gr. Hist.*, N° 1, F. 1), vale a dire, egli superbo si sollevava sopra « la tradizione mitologica che si è depositata nell'epos[409] la quale doveva venir sistemata genealogicamente e cronologicamente (cioè non piú πολλοί)[410] e inoltre ridotta a contenuto razionale e pragmatico (cioè non piú γελοῖοι) », ma tuttavia la sua nuova scienza storica traeva la materia dal mito, cioè dal racconto sacro. Si costruisce proprio su quelle conoscenze che si disprezzano[411], anche perché la scarsità delle notizie storiche documentate, di cui Ecateo e i logografi in genere disponevano, li costringeva a narrare saghe, e tuttavia le manifestazioni piú recenti di essa, meno esposte alla libera creazione della fantasia, presentavano un maggior contenuto di verità storica[412].

Di questa tensione fra programma scientifico e necessità di non sfuggire a una materia aliena da questo proposito, erano consapevoli « i primi rappresentanti

---

[407] Gomperz, *Pens.* I, pp. 388-389; cfr. De Sanctis, *St. st. gr.*, p. 3.

[408] Per Schmid, *GGL* I, p. 695, nota 4, il fr. appartiene alla Περιήγησις, mentre il Jacoby lo attribuisce alle *Genealogie*.

[409] E che allora era nelle mani di tutti: Wilamowitz, *Glaube*, II, p. 94, nota 2.

[410] Nilsson, *Rel.* I, p. 279.

[411] Cosí ben interpreta Pfister, *Rel.*, p. 225, la proposizione programmatica di Ecateo.

[412] Schmid, *GGL* I, p. 713.

www.scribd.com/Baruhk

della scienza, e perciò non manca già all'inizio dell'indagine scientifica la polemica contro la religione e la fede popolare », giacché l'esperienza e la ragione, fonti del sapere scientifico, « sono avversarie della religione, e così la scienza fin da principio contiene un impeto centrifugo, che allontana dalla religione »[413]. Per conseguenza « il pensiero si adoperava a decomporre le figure divine, isolandone il contenuto naturistico dalla forma umana; onde quel distacco si approfondiva. Ed Ecateo, appunto, anche alle cose della leggenda e alle figure divine applicò il suo razionalismo, ch'era teoretico e pratico insieme »[414].

Questo razionalismo non si limitava a un'opera di scelta e di eliminazione, perché si credette « altresí in diritto di rimaneggiare quei racconti tradizionali per trarre dal rivestimento leggendario il nocciolo di verità in essi contenuto ». Mancando di documenti originari, Ecateo non può fondare il suo giudizio « che su dei criteri di carattere interno; egli deve o rinunciare ad ogni critica, o fare della critica soggettiva »[415]. La sua opera di storico non consiste nella ricerca metodologica degli avvenimenti nel loro sviluppo, ma piuttosto mira a rintracciare la « verosimiglianza », in luogo del vero, conforme ai dati suggeriti dalla realtà e dalla vita contemporanea.

Si è — perciò — creduto di ridimensionare la definizione di Ecateo come « razionalista »: « tale — precisa M. Gigante — in senso assoluto, non può essere considerato: razionalismo è dominio assoluto della ragione: è eliminazione del dato mitologico, alogico: Eca-

---

[413] Pfister, *Rel.*, pp. 225 e 224.
[414] Pettazzoni, *Rel.*, p. 188.
[415] Gomperz, *Pens.* I, p. 387. Cfr. Wilamowitz, *A. u. A.*, II, p. 30; Pohlenz, *Her.*, p. 181; Nestle, *V. M. z. L.*, p. 135.

www.scribd.com/Baruhk

teo non elimina il mito, lo riduce in termini di credibilità... Egli è piú un empirico che un razionalista »[416].

Si potrà valutare il significato del nuovo metodo esegetico, esaminando qualche esempio. Pausania (III 25, 5 = *Fr. Gr. Hist.*, N° 1, F. 27) riferisce: « alcuni poeti greci narrarono che Eracles aveva fatto salire da questa parte il cane di Ade, mentre non esiste una strada che attraverso la grotta conduca sotto terra, né è ammissibile accettare l'opinione che esista una dimora sotterranea degli dèi, dove convengano le anime. Ma Ecateo milesio trovò una spiegazione *verosimile* (λόγον εἰκότα), quando affermò che presso il Tenaro viveva un terribile serpente, chiamato cane dell'Ade, perché era fatale che chi fosse da lui morsicato súbito morisse per effetto del veleno. E soggiunse che questo serpente fu da Eracles condotto a Euristeo ». Lo storico, fondandosi con tutta probabilità su rappresentazioni di Cerbero, come di un essere misto, e specialmente come serpente nella sua parte posteriore (Apollod., II 122)[417], trasse una conclusione quale molte esperienze gli suggerivano: cosí è attuata una trasposizione del mito nella storia veduta alla luce della vita quotidiana e, perciò, privata della sua necessaria prospettiva. Avrebbe dovuto dire Ecateo: Cerbero, tanto sotto la forma di un mostro misto, quanto sotto quella di serpente quale era probabilmente nella sua piú antica forma[418], rappresenta un essere demonico[419] di origine preellenica e

[416] Gigante, *N.B.*, p. 137; cfr. Mazzarino, *Pens. st.* I, pp. 77-80. Sul « razionalismo » di Ecateo, vedasi De Sanctis, *Intorno al razionalismo di Ecateo*, in *St. st. gr.*, pp. 3-19. Per i limiti del razionalismo di Ecateo vedasi von Fritz, *Gr. Gesch.*, pp. 71-76.

[417] Jacoby, *Fr. Gr. Hist.*, I, p. 326.

[418] Immisch, in Roscher, *Lex.* II 1, p. 1133.

[419] Per gli animali, come rappresentazioni di esseri demonici, vedasi H. Mielke, *Die Bildersprache des Aischylos* (Dissert., Breslau 1934), pp. 134 ss.

www.scribd.com/Baruhk

simbolo delle divinità ctoniche [420]. La lotta di Eracles contro Cerbero va identificata con una delle molte sostenute dall'eroe per sopraffare divinità sotterranee o loro manifestazioni: appare un'idea molto antica, per la quale Eracles « è l'eroe della vita in quanto è il domatore della morte » [421], cosicché la sua figura si pone in contrasto con l'antica religione preellenica [422]. Ecateo, invece, non piú in grado di comprendere il significato teologico dei rapporti di Eracles con Cerbero, d'altra parte, di fronte alle incongruenze del mito nella sua formulazione letterale, pensò di giudicare il passato col presente, mentre avrebbe dovuto misurare il passato col passato stesso. Nel mito s'insinuavano gli schemi della vita quotidiana, divenuta ormai unica norma di giudizio.

A proposito di Elena, forse, si deve scorgere un caso del tutto analogo a quello di Eracles, giacché Ecateo sembra aver giustificato razionalisticamente [423] la storia sacra di Elena, originaria dèa φαρμακίς (signora dei farmachi) e dominatrice del mare, e del suo paredro Canobos (*Fr. Gr. Hist.*, N° 1, F. 308-309) [424]. Ma dell'antica tradizione religiosa non dev'essere rimasta traccia nella narrazione di Ecateo, che la risolveva in eziologia, in geografia. Eppure, se Ecateo modificò nella sua opera di critico un originario fondo sacro, vuol dire che doveva conoscerlo e può darsi che questa conoscenza oltrepassasse i limiti della redazione esteriore

[420] Per l'origine preellenica degli esseri misti, cfr. Kerényi, *Hel.*, p. 169; per il serpente, cfr. Untersteiner, *Eraclidi*, pp. 129 ss.

[421] Wiesner, *Grab*, p. 215; cfr. Nilsson, *Griech. Rel.* I, p. 302.

[422] Untersteiner, *Eraclidi*, pp. 79-80. Per Eracles in Ecateo, cfr. De Sanctis, *St. st. gr.*, pp. 13 ss.

[423] Cfr. Pettazzoni, *Rel.*, p. 188.

[424] Per questa storia sacra, cfr. Pestalozza, *Pag.* I, pp. 163-164; cfr. pp. 136-169, *passim*.

www.scribd.com/Baruhk

dei miti, quale era divulgata ai suoi tempi, per risalire a significati o a forme piú antiche. L'ambiente religioso di Mileto [425], che era stato creato da Carii e Cretesi [426]; i rapporti con i sacerdoti egizi già ricordati e altre circostanze analoghe possono averlo messo in contatto con le piú remote tradizioni mediterranee. Ciò sembra confermato dal fatto che lo studio delle genealogie lo aveva indotto a riconoscere l'esistenza dei preelleni, da lui chiamati barbari (*Fr. Gr. Hist.*, N° 1, F. 119): « cosí introdusse l'antitesi nazionale ellenica nel dominio della mitologia » [427]. Ecateo, dunque, avverte che fra preelleni della preistoria e barbari contemporanei esistevano dei punti di contatto nel dominio religioso: questa è un'idea veramente profonda anche se colorita di un concetto e di una terminologia moderni, suggeriti dalla mentalità razionalistica dello storico. Tuttavia, se è vero che le idee mitologiche di Ecateo furono accolte da Erodoto (I 56-58, II 52), si può pensare a una sua concezione per cui i non-Ellèni si modificarono e divennero Ellèni: di qui ebbe origine « un'assimilazione di civiltà, per cui i Greci predominarono nella lingua e i non-Greci nella religione » [428].

Ma quanto piú indietro risaliva, tanto piú incomprensibili dovevano riuscirgli le antiche forme di religiosità. Se Senofane non era stato capace di capire il mito divino di Omero e di Esiodo, a maggior ragione Ecateo, che era penetrato fino alle fonti remote della religione, doveva trovarsi imbarazzato, cosicché con decisa convinzione applicò il suo metodo razionalistico per interpretare manifestazioni per lui assurde o co-

www.scribd.com/Baruhk

munque cosí lontane dalla sua mentalità moderna [429].

La scoperta di questo nuovo principio d'indagine, nonostante il suo aspetto negativo dovuto alla troppa subbiettività, ebbe notevole importanza perché trasportò il mito e, per conseguenza, la storia, nel dominio della scienza, e perché preparò l'avvento di una nuova umanità, meno eroica, ma piú universale e, perciò, tale che in essa tutti gli uomini potessero ravvisare i propri sentimenti. Cosí il mito veniva a collocarsi su di un piano del tutto nuovo: invece di essere il modello universale della virtú (ἀρετή) per l'uomo, subí imperiosa la personalità dell'uomo come principio per la sua valutazione ed esegesi. Il merito di Ecateo fu quello di aver immesso nel divenire storico l'uomo come figura idealizzata, comprendente tutte le conquiste della drammatica sua spiritualità. Le tipiche situazioni umane, ridotte al livello della ragione e della morale, sono ricostruite nel mito e, per mezzo suo, elevate a un valore assoluto.

Il metodo di esegesi razionalistica non fu piú abbandonato, come ogni altra forma di pensiero costruttivo: ricorre in Acusilao di Argo (*Fr. Gr. Hist.*, N° 2, F. 29, 32, 33, 37, ecc.) anteriore a Ecateo [430], in Anassagora (DK 59 A 77) [431], in Erodoto, in Euripide [432] fino a trovare per opera di Palefato la sua consacrazione sistematica nell'operetta « Intorno alle storie incredibili » (Περὶ ἀπίστων) [433].

---

[429] Un altro interessante esempio di critica razionalistica a proposito dell'origine del vino (*Fr. Gr. Hist.*, N° 1, F. 15): cfr. Kleingünther, Πρ. εὕρ. 43 ss.

www.scribd.com/Baruhk

[430] Nestle, *K. M. z. L.* p. 133. Per la cronologia di Acusilao,

Naturalmente questa via critica non è né può essere trionfante. Ferecide di Atene rinuncia al razionalismo [434], per riprodurre la forma originaria della saga [435], come per esempio quando racconta (*Fr. Gr. Hist.*, N° 3, F. 69) che la venuta dei serpenti, i quali minacciarono Eracles neonato, era stata provocata non da Hera gelosa, ma da Amfitrione stesso, desideroso di distinguere, mediante questa ordalia, il figlio suo da quello di Zeus [436].

L'incoerente razionalismo di Erodoto. — Il caso di Erodoto è alquanto piú complesso, poiché egli sa raggiungere un metodo critico, il quale supera quello di Ecateo, quando trasmette fedelmente le informazioni che ha potute raccogliere, lasciando ciascuno libero di pensare ciò che meglio gli pare [437]. Ma quello di Erodoto non appare un metodo scientificamente organico [438], implicante distinzione fra ciò che è credibile e ciò che non lo è, fra il probabile e l'improbabile, fra il certo e l'incerto [439]. Quando la sua critica non ha modo di fondarsi su dati obbiettivi, allora anche Erodoto ricerca la verità mediante il soccorso del buon senso e delle considerazioni psicologiche, che per altro non possono condurre da soli alla verità storica [440]. Egli, dunque, ricade nel razionalismo di Ecateo, con gli inconvenienti di possibili deduzioni puramente subbiettive [441]. Ciò avvie-

---

[434] Schmid, *GGL* I, p. 713.
[435] Nestle, *V. M. z. L.*, p. 141.
[436] Cfr. Schuhl, *Pens. gr.*, p. 57.
[437] Legrand, *Her.*, pp. 83-84.
[438] Cfr. Pohlenz, *Her.* pp. 190, 193.
[439] R. W. Macan, Herodotus, *The fourth, fifth, and sixth Books*, with Introductions, Notes, etc., London 1895, vol. I, pp. CIII-CIV.
[440] Legrand, *Her.*, pp. 91-92.
[441] Schmid, *GGL* II, pp. 629-630; Nestle, *Rel.* II, pp. 104-105; Legrand, *Her.*, p. 93.

www.scribd.com/Baruhk

ne in particolar modo nel caso che ci interessa, cioè nel dominio del mito religioso, che egli combatte a differenza di quanto accade per la fede e i prodigi divini nei quali crede [442]. Certo è che quando la divinità non si trova in causa, egli può piú facilmente rifiutare, per motivi razionalistici, quanto è contro natura [443]. In lui osserviamo svolgersi l'intreccio di disposizioni accentuate verso una scienza positiva con tendenze non meno forti, derivate dall'antica fede religiosa [444]. Il suo razionalismo è pertanto di ordine storico piuttosto che teologico, e perciò non appare consequenziale [445]. La prova si può cogliere dalla sua critica alla leggenda di Eracles, che gli appare nel duplice aspetto di dio e di eroe (II 44): si narrava, egli soggiunge, che Eracles una volta in Egitto, mentre stava per essere immolato come una vittima, massacrò con la sua forza tutti i ministri del rito. Questo racconto divulgato dagli Ellèni sembra assurdo allo storico, perché gli riesce impossibile pensare che gli Egizi, i quali non osano di regola sacrificare animali, quando siano puri, abbiano sacrificato degli uomini. In secondo luogo non si può assolutamente spiegare che un mortale, come gli Ellèni giudicano Eracles, sia stato capace di uccidere un numero immenso di persone. — Improvvisamente Erodoto si arresta, per esclamare: « sebbene noi intorno a questi particolari mitici sosteniamo cosí gravi osservazioni critiche, possiamo ottener tuttavia grazia da parte degli dèi e da parte degli eroi ».

Queste incertezze di Erodoto hanno tuttavia una

---

[442] Schmid, *GGL* II, p. 626, nota 6; Nestle, *Rel.* II, p. 105.
[443] Legrand, *Her.*, pp. 87-88.
[444] Gomperz, *Pens.* I, p. 396.
[445] Legrand, *Her.*, pp. 131-132; cfr. Geffcken, *Lit.* I, pp. 281-283; Nilsson, *Griech. Rel.* I, p. 722.

www.scribd.com/Baruhk

grande importanza, giacché la sua fede religiosa gli impedisce « di escludere l'elemento irrazionale dalla interpretazione della vita umana e quindi della storia... L'irrazionale agisce per le vie razionali, disponendo al suo fine gli avvenimenti umani »[446]. Questo irrazionale è in lui ineliminabile, perché porta troppo rispetto ai fatti e interesse per tutte le manifestazioni della vita, cosicché non può, né vuole livellarli a una norma che con la violenza li renda logicamente comprensibili[447].

Erodoto sta proprio fra due età; fra quella che con la fine del secolo sesto aveva portato al culmine la sua ansia verso una soluzione dei problemi dell'agitata esistenza umana — e la nuova età che proporrà soluzioni varie ai problemi ormai chiaramente posti e indirizzati verso una loro mèta sicura. Il mito che sembrava sfasciarsi per opera di Ecateo, se lascia trasparire le incrinature di difficoltà etiche e logiche, torna a respirare il grande soffio divino. Il mito torna a essere mistero, e perciò richiede un approfondimento della sua problematica e della sua costruzione interpretativa.

Ma prima di assistere a questa nuova età del mito, è necessario affrontare il problema di un altro aspetto che avvia alla disgregazione sua.

IV. *L'ambiente dei tiranni e la ricerca del bello artificioso; l'arte nel mito*

Còmpito della poesia di fronte ai tiranni e loro mecenatismo per artisti che dilettano piú che commuovere. — Dell'importanza da riconoscere alla tirannide

---

[446] Lavagnini, *Stor.*, p. 35.
[447] Schmid, *GGL* II, pp. 651-652.

www.scribd.com/Baruhk

come fattore culturale si è già fatto cenno [448]. Essa era portata a dare incremento alle arti e alla poesia, in modo che ovunque l'idea della superiorità spirituale apparisse collegata col nome del dominatore. La poesia doveva poi esaltare questi tiranni come gli eroi dell'antichità e a questi avvicinarli [449]. Nel loro ambiente, nei loro simposi (quest'uso continua al tempo di Pindaro: cfr. *Ol.* I 11-17), nelle loro feste (si ricordi specialmente l'opera dei Pisistratidi) la poesia sboccia in mille forme, coltivata come un fiore prezioso. Non solo la poesia lirica [450], ma anche l'epica, come ad Argo [451], a Sicione (cfr. Hdt. V 67) e a Samo [452], per non parlare della poesia religiosa, si affermarono con la protezione di queste singolari figure della storia greca. Policrate e Pisistrato raccolsero ciascuno una biblioteca di poeti [453] dimostrando cosí anche un interesse riflesso ed erudito direi quasi per le opere della poesia.

Werner Jaeger ha saputo meglio di ogni altro rappresentare lo spirito culturale di questo ambiente. Il mecenatismo dei tiranni greci, in modo analogo a quello dei tiranni del Rinascimento e delle corti d'epoche

---

[448] Vedasi sopra, p. 155 s.
[449] Plass, *Tyr.* I, p. 365.
[450] Plass, op. cit., p. 371.
[451] Cfr. sopra, p. 159.
[452] Nel fr. 3 Diehl (= fr. 1 [282] Page) Ibico, con l'intento di svolgere il suo programma poetico, proclama di voler cantare d'amore nella esaltazione dei « belli », rinunciando a celebrare gli eroi del ciclo troiano; questa dichiarazione non vale soltanto come un commiato dalla poesia epico-lirica di tipo stesicoreo (cfr. p. es. Bowra, *Gr. L. P.*, p. 264), ma anche come un'opposizione alla poesia ciclica le cui manifestazioni continuavano di certo anche all'epoca di Ibico. Quindi il frammento sembra testimoniare l'esistenza della poesia epica (ciclica) nell'ambiente tirannico.
[453] Athen. I 3-*a*, Gell. VII (VI) 17; Tertull., *Apol.* XVIII, e cfr. Welcker, *Cyc.* I, p. 356.

www.scribd.com/Baruhk

piú recenti, nonostante le sue « benemerenze rispetto alla vita intellettuale », sembra « aver tuttavia qualche cosa di sforzato », poiché ha prodotto una cultura che non è da giudicare « schietta, non radicata né in un'aristocrazia, né nel popolo », ma è « piuttosto lusso d'una classe ristretta »... Le corti dei tiranni greci sul finire del periodo arcaico « furono i primi Medici, anche nel senso che godettero la cultura come qualche cosa di staccato dal resto della vita, come la crema di una superiore esistenza umana, e la donarono con prodiga mano al popolo, cui essa era estranea... [454]. Ma evidentemente è proprio della natura stessa di ciò ch'è spirituale, d'isolarsi sempre con facilità e di foggiarsi un proprio mondo dove trova piú propizie condizioni esteriori di produzione e d'efficacia, che non in mezzo alla dura e indifferente lotta della vita quotidiana. Gli intellettualmente privilegiati amano rivolgersi ai potenti della terra, o, come dice l'aneddoto di Simonide, che fu certo il personaggio piú cospicuo del cenacolo di Pisistrato, i saggi debbono accostarsi alle porte dei ricchi. Col progressivo raffinamento, l'arte e la scienza sono sempre piú esposte alla tentazione di curarsi soltanto dei pochi intenditori e di diventare esse medesime un'attività da iniziati ». Perciò i poeti raccolti intorno a sé dai vari tiranni « insieme coi loro colleghi delle arti figurative, sono appunto " artisti " nel senso piú stretto del termine: una razza a sé, uomini d'affascinante capacità artistica, all'altezza d'ogni compito e che si muovono sicuri in ogni ambiente, ma senza aver piú radice in alcun luogo... Quale era l'intera esistenza dei suoi campioni, tale anche la cultura che rappresentavano. Essa poteva dilettare e deliziare un popolo

[454] Cfr. su questo punto, anche Plass, *Tyr.* I, p. 356.

www.scribd.com/Baruhk

intelligente e amante del bello, come l'ateniese, ma non poteva commuoverlo nel profondo dell'anima »[455].

Alessandrinismo « ante litteram »: le digressioni mitiche. — La conclusione che si deve trarre da questo profondo sguardo d'insieme appare ovvia: nell'età dei tiranni bisogna scorgere le premesse di un alessandrinismo *ante litteram*. Questo indirizzo culturale non ebbe modo di svilupparsi fin d'allora, perché mancavano le premesse storiche e una piú conclusa eredità di arte e di pensiero, capaci di crearne caratteristiche definitive. Del resto, la tirannide non fu fenomeno duraturo, né riuscí allora a fondersi in unità con lo spirito ellenico. Tuttavia rimane il fatto che la tirannide greca dell'età classica, cosí affine a quella ellenistica[456], poteva bene destare germi che, soffocati per piú di un secolo e mezzo, durante il qual tempo rimasero latenti od obliati, annunciavano uno spirito tutto particolare e originale.

L'esame di alcuni atteggiamenti di stile e di contenuto, propri dell'epoca, possono costituire una prova di questo asserto. È opportuno prendere come punto di partenza quella forma di poesia che si giudica specifica dell'età alessandrina e che, nella convenzione letteraria, si chiama epillio[457], breve poemetto esametrico e narrativo il cui argomento può essere tratto dal ciclo dei miti eroici o da leggende d'amore[458]; gli uni e le

[455] Jaeger, *Paid.* I, pp. 354-356.

[456] Kaerst, *Hell.* II, p. 330.

[457] Wilamowitz, *Hellenistische Dichtung*, Berlin 1924, I, p. 117, nota 2. Il suo nome nell'antichità doveva essere ἔπος, ποιημάτιον (cfr. J. Heumann, *De epyllio alexandrino*, Koenigsee 1904, p. 7) o forse anche εἶδος o εἰδύλλιον (Wilamowitz, *S. u. S.*, p. 291); si cfr. anche F. Zucker, ΕΙΔΟΣ *und* ΕΙΔΥΛΛΙΟΝ, « Hermes » 76 (1491), pp. 382 ss.

[458] Heumann, op. cit., p. 8.

www.scribd.com/Baruhk

altre erano ricercati con particolare istinto erudito e con spirito innovatore. Le caratteristiche di questa forma d'arte, soggetta naturalmente alle variazioni della genialità dei singoli poeti, per quello che a noi ora interessa, possono riassumersi nelle seguenti: varietà stilistica (stile narrativo o drammatico o adorno di passi descrittivi); digressioni [459], spesso assai ampie; ekphraseis, cioè descrizioni di qualche opera d'arte o di oggetti [460].

Quello che fa dell'epillio una manifestazione caratteristica dell'età alessandrina va ricercato nel tono, che corrisponde allo spirito dell'epoca, e in un'arte raffinata [461], per cui, nonostante la varietà dei motivi che si succedono, può essere avvertita un'unità stilistica e, quindi, un compiacimento riflesso nell'indugio dell'elaborazione creatrice di una singolare originalità del componimento.

Ma gli elementi e il gusto per l'epillio non sono esclusivamente alessandrini: si poté a ragione sostenere che l'epillio alessandrino « è una conseguenza della tradizione che ha avuto il suo sorgere negli *Inni omerici* e nei brevi episodi narrativi che variavano la monotonia dei *Cataloghi esiodei*... L'epillio era un facile e naturale sviluppo di questa tradizione » [462]. Cosí fu chiamata epillio l' 'Ασπίς (Scudo) della scuola esiodea [463]; epillio è definito uno di quei componimenti esametrici che nell'antichità si fregiavano del nome di Omero

---

[459] Cfr. Van Groningen, *C. L.*, pp. 54 ss.

[460] M. Crump, *The Epyllion from Theocritus to Ovid*, Oxford 1931, pp. 22-23.

[461] Per il carattere raffinato della narrazione alessandrina, in confronto con quella dell'epos classico, cfr. W. Schadewaldt, *Iliasstudien*, Leipzig 1938, pp. 27-28 e 31.

[462] Crump, op. cit., p. 25.

[463] Mancuso, *Lir.*, p. 162.

www.scribd.com/Baruhk

(Athen. II 65-a); si può con tutta probabilità rintracciare l'eco di un antico epillio, nel quale si svolgeva un canto delle Muse per celebrare le nozze di Cadmo e di Armonia [464]. Quest'uso di un termine, che si riferisce a manifestazioni letterarie piú recenti, per designare opere di età remota [465] e perfino remotissima [466], sebbene sia improprio, perché può nascondere le differenze di stile e di contenuto appartenenti a due epoche distinte, — non è tuttavia privo di significato, perché denota precise affinità letterarie. È ovvio che un certo parallelismo di condizioni storiche, quale fu quello fra ambiente poetico dell'età dei tiranni e le società di dotti dei cenacoli alessandrini, doveva determinare analoghe conseguenze letterarie. Certo nella piú antica epoca si troveranno solo spunti, che poi non si svilupparono, per il venir meno delle condizioni favorevoli.

Questi accenni a un nuovo indirizzo d'arte devono essere individuati, perché non furono senza conseguenze sull'evoluzione interna del mito.

Si è detto che una delle peculiarità dell'epillio è la digressione (παρέκβασις), la quale, per essere veramente tale, deve possedere, oltre a una certa estensione, anche una sua autonomia, di modo che la connessione col resto dell'opera talora risulti puramente formale. Perciò non è opportuno chiamare senz'altro digressioni in questo senso tutti quegli episodi che si possono isolare dal nesso di opere poetiche dell'età classica, quando faccia-

[464] Robert, *Held.*, p. 101. L'unico verso, divenuto proverbiale, fu rintracciato in Teognide, v. 15 ss.: cfr. op. cit., p. 101, nota 4.

[465] Per componimenti esiodei, da considerarsi forse in qualche modo come epilli, cfr. K. O. Müller, *Gesch. der griech. Litteratur*, Stuttgart 1882, I, pp. 161-163; vedasi, per altro, i dubbi di Schmid, *GGL* I, p. 286.

[466] Vi è chi (p. es. Usener, *Kl. Schr.* IV, p. 219) chiama epilli i canti che stanno alla base dei poemi omerici.

www.scribd.com/Baruhk

no parte integrante della narrazione. Tuttavia, in qualche caso la digressione sembra distendersi verso una certa ampiezza voluta quasi come fine a sé, di modo che si può sospettare l'intento del poeta, di abbandonarsi a motivi raffinati e ricercati.

Nei *Cipria* ci appare qualche cosa di molto singolare. Nestore, per consolare Menelao, informato da Iris del tradimento di Elena, gli racconta ἐν παρεκβάσει (vale a dire mediante una digressione) quattro storie, cioè la distruzione di Sicione, per avere il suo re Epopeus violato Antiope figlia di Lico; le vicende di Edipo, la pazzia di Eracles, e gli amori di Tèseo e Arianna (cfr. Procl. *Chrest.*, p. 103, 20-23 Allen). Esse avevano lo scopo di indurre Menelao alla giusta vendetta: il racconto riguardante la catastrofe della città di Epopeus, in rapporto con il progettato annientamento di Troia per la colpa di Paride a danno di Elena, doveva persuadere Menelao all'espiazione che spettava di diritto a lui per il ratto della sposa. Cosí probabilmente la rovina di Edipo sarà stata rappresentata come conseguenza della colpa di Laio su Crisippo; la follia di Eracles fu causa di sciagura per Lico, che aveva tentato di uccidere i figli dell'eroe, nel tempo in cui questi si trovava nell'Ade, come Menelao si trovava a Creta, quando Paride fece fuggire con sé Elena; Arianna fu uccisa, per essersi lasciata rapire da Tèseo. Vi era dunque un rapporto fra il corso delle vicende e la quadruplice digressione, anche se, come in via di ipotesi fu pensato, Nestore può aver introdotto i racconti, apparentemente in modo occasionale, perché esercitassero da sé il loro effetto [467]. Importa notare due aspetti di

[467] Welcker, *Cyc.* II, pp. 98-99; cfr. p. 129. Sostanzialmente d'accordo col Welcker è R. Oehler, *Myth. Ex.*, pp. 31-33, 41.

www.scribd.com/Baruhk

questa digressione: il suo legame molto lento rispetto al momento drammatico, al quale si riferisce, e l'ampiezza notevole che a essa conviene riconoscere [468]. La digressione dunque si collega all'arte di Omero, giacché dà al mito la funzione di paradigma [469], ma se ne stacca oltre che per l'ampiezza anche per un'insistenza nello svolgimento del motivo, in quanto, mentre Omero non oltrepassa mai il numero di tre esempi, qui l'idea si diluisce in quattro [470]. Si noti ancora come questi quattro miti, a fondo mediterraneo, ora diventano gli esponenti di un'idea, quella della vendetta, che si colora di eticità e si pone in armonica connessione con lo spirito che animava il proemio del poema [471]. Cosí si scopre, oltre a un nesso contenutistico in rapporto con l'immediata vicenda che ha ispirato la digressione, anche un legame con l'unità stessa dei *Cipria*. Non è dunque alessandrina questa digressione, ma prepara, sia pure in modo vago, quelle di tale epoca, poiché non si può disconoscerne, per il compiacimento del poeta nel soffermarsi a svolgerla, un carattere di elaborazione consapevole che sfiora l'artifizio, inteso nel senso migliore della parola.

Altra digressione nel medesimo poema, per quanto sia piú difficile misurarne l'ampiezza probabile, riguardava la lotta dei fratelli di Elena, i Dioscuri, contro Ida e Línceo, figli di Afàreo, che da quelli erano stati deru-

---

[468] Bethe, *Hom.* II, p. 233, suppone che queste storie siano piú brevi di quella di Fenice nel IX dell'*Iliade*. Per altro a me pare strano che Proclo, in un breve riassunto, dove tante cose mancano (cfr. Welcker, *Cyc.* II, p. 107), si sia indugiato a ricordare questa παρέκβασις se non fosse stata di notevole estensione. Del resto l'uso del termine tecnico è altresí un indizio dell'importanza di questa digressione.

[469] Cfr. sopra, pp. 106 ss.

[470] Oehler, *Myth. Ex.*, pp. 41-42.

[471] Cfr. sopra, pp. 161 ss., dove si esamina l'inizio dei *Cipria*.

www.scribd.com/Baruhk

bati del loro gregge di giovenche: Castore viene ucciso da Ida, mentre Línceo e Ida devono soccombere sotto la forza di Polluce. Zeus concesse poi l'immortalità ai due fratelli a giorni alternati (Procl. *Chrest.*, p. 103, 13-17 Allen). Questo episodio viene raccontato in occasione dell'arrivo di Paride ad Amicle, primo luogo dove egli si fermò nel suo famoso viaggio nell'Ellade [472]. Lo scopo di questo episodio, inserito apparentemente *ex abrupto*, deve essere stato quello di mostrare l'origine dei Dioscuri e di Elena da Zeus e da Nemesis [473]. Essi non poterono inseguire la sorella rapita, perché implicati nella lotta con gli Afaretidi (fr. X Allen = Bethe, p. 193) [474]. Da quello che possiamo dedurre dalle nostre informazioni assai lacunose, risulta che il legame dell'episodio con il corso degli eventi era molto lento: forse il suo scopo consisteva nell'allacciare costantemente gli episodi con lo spirito proprio del proemio, il cui significato teologico si voleva sempre vivo nella coscienza degli uditori. Tuttavia lo svolgimento dell'idea poteva soverchiare i limiti della dimostrazione, per seguire il fascino della gioia di raccontare.

Negli *Epigoni* l'episodio della volpe di Teumesso (fr. II Allen) [475], che terminava con la metamorfosi in

---

[472] Welcker, *Cyc.* II, p. 128.

[473] Welcker, op. cit., pp. 128 e 155.

[474] Gruppe, *Myth.*, p. 667, nota 5, opportunamente avverte che la narrazione di questa lotta non aveva come suo scopo quello di giustificare la mancata presenza dei Dioscuri a Troia. Può interessare tener presente che il medesimo argomento ritorna nella seconda parte dell'*Inno ai Dioscuri* di Teocrito (XXII), ancorché modificato, nel senso di una nobilitazione degli eroi. Orbene a questo componimento alessandrino fu riconosciuto il carattere di epillio: cfr. G. Perrotta, *Studi di poesia ellenistica*, « Studi it. di fil. cl. » N. S. 4, p. 92 e U. Wilamowitz, *Textgeschichte der griechischen Bukoliker*, Berlin 1906, p. 187. Il tema dunque si prestava al genere « epillio ».

[475] Welcker, *Cyc.* II, pp. 393-396.

www.scribd.com/Baruhk

pietra di questa e del cane che doveva inseguirla; e altri episodi, che non si sa bene dove collocare, ma che fu ragionevolmente supposto avessero una funzione analoga alle quattro storie narrate da Nestore nei *Cipria*[476], sono testimonianza di un'arte raffinata ed elaborata[477].

In quest'impressione di un'impronta nuova e meno spontanea, che la poesia andava accogliendo, ci conferma la digressione che coincideva con una *ekphrasis*, nella *Telegonia*. Si narrava in questo poema dell'ospitalità offerta a Odísseo da Polísseno re di Elide, un nipote di Augia, il quale gli regalò un cratere su cui era rappresentata la storia di Trofonio ed Agamede (Procl. *Chrest.*, p. 109, 8-12 Allen), i quali abili artisti avevano costruito per Augia un « tesoro » d'oro, ma si erano preoccupati di lasciare una commessura di pietra, per la quale penetravano di notte allo scopo di rubare. Ma, avendo probabilmente Augia disposto sopra i vasi, nei quali si trovava l'oro e l'argento, un laccio o qualche cosa di simile, Agamede fu preso nel tranello. Allora Trofonio ne tagliò la testa, affinché non potesse egli essere accusato, quando si facesse giorno. Poi fuggí a Lebadeia, in Beozia, ove visse sotto terra come nume ispiratore dell'oracolo che da lui ebbe origine[478]. Questa leggenda, sulla cui formazione influí la storia egizia del tesoro di Rampsinite (Hdt. II 121)[479], viene inserita col pretesto di un'umana ospitalità da parte di Polísseno, originaria divinità ctònica, abitante in quell'Elide, spesso rappresentata come soggiorno dei

[476] Welcker, op. cit., pp. 389-390.
[477] Welcker, op. cit., p. 402.
[478] Hartmann, *Od.*, pp. 65-67; Welcker, *Cyc.* II, pp. 304-306; Oehler, *Myth. Ex.*, pp. 33-34.
[479] Hartmann, *Od.*, pp. 67-70.

www.scribd.com/Baruhk

Beati [480]. Quale legame avesse questo dono cortese di un'opera d'arte finemente lavorata, non si può dire: forse il viaggio in Elide ebbe origine dal desiderio del poeta di inserire un pezzo di bravura [481], ma è possibile che il dono fosse connesso con il consiglio di Polísseno a Odísseo, perché interrogasse Trofonio intorno al modo di espiare l'uccisione dei proci [482]. Importa, in ogni modo, notare questa insistenza che nei poemi ciclici troviamo per le digressioni, insistenza che non può essere casuale, in un'epoca in cui accanto ai poemi epici di un certo respiro, come sono quelli ciclici, si scrissero forse anche componimenti esametrici piú brevi cosí da meritare il nome di epillio, come forse fu l' Ἀμφιάρεω ἔξελασία (*La spedizione di Anfiarao*), che con tutta probabilità narrava il tradimento di Erifíle, l'ordine di vendetta, e ogni altra vicenda fino alla partenza dell'eroe. Ma una grande parte dell'epillio doveva contenere gli ammonimenti al figlio Anfíloco, nel quale Anfiarao vedeva la speranza di una continuazione della sua stirpe, mentre gli era noto, in virtú delle sue doti di profeta, che l'altro figlio Alcmeone, per adempiere all'obbligo della vendetta sulla madre, sarebbe caduto in balia delle Erinni [483]. A proposito di questa sagace ricostruzione devo richiamare l'attenzione sul fatto che i consigli erano connessi con una profezia. Orbene questo motivo sarà pure caratteristico dell'epillio alessandrino [484]: quindi per la *Spedizione di Anfiarao* possiamo con tutta facilità supporre la forma dell'epillio comprendente la digressione connessa con una profezia.

[480] Robert, *Held.*, p. 1447.
[481] Wilamowitz, *H. U.*, p. 186.
[482] Gruppe, *Myth.*, p. 717.
[483] Robert, *Oid.*, pp. 218-221; *Held.*, p. 918, nota 1.
[484] R. Heinze, *Vergils epische Technik*[3], Leipzig 1920, p. 395 e nota 2.

www.scribd.com/Baruhk

Questa maniera letteraria si riscontra anche negli *Inni omerici*, e specialmente in quello *ad Afrodite*, che presenta tre digressioni che furono anche definite come « tre brevi inni » [485], intorno alle tre dee non vinte da Afrodite (v. 7-33), su Ganimede e Titono (v. 203-238), e sulle ninfe (v. 258-272). Analogamente si deve chiamare digressione [486] la lunga parte dell'inno *ad Apollo* narrante la nascita di Tifone (v. 305-355).

La digressione mitica trasformata da Erodoto in idea istoriosofica. — A proposito di queste digressioni, non è forse inopportuno richiamare alla memoria il compiacimento che per esse dimostra anche Erodoto, il quale con questo atteggiamento composizionale sembra interrompere la coesione narrativa. Orbene, come Erodoto per molti aspetti dipende dalle tendenze e dai gusti dei suoi tempi, e soprattutto di quelli che lo hanno preceduto e che egli vuole superare, cosí anche nel presente caso è probabile che l'uso delle digressioni non sia stato indipendente dall'influsso della poesia esercitatosi sullo storico per opera di artisti vari, fra i quali si può annoverare Paniassi (morto nel 460) la cui arte, per quel poco che si può dire, non era estranea a ricercatezze stilistiche [487]. È quindi probabile che facesse uso anche di digressioni. Ciò corrisponderebbe con il fatto che Erodoto trascorre la prima parte della sua esistenza in un ambiente tirannico, del quale può ben aver assorbito particolari tendenze spirituali, senza pregiudizio della sua avversione politica contro tale forma

[485] All., Hall., Sik., *Hymni*, p. 350; cfr. Oehler, *Myth. Ex.*, p. 39.
[486] All., Hall., Sik., *Hymni*, p. 192.
[487] Cfr. Oehler, *Myth. Ex.*, pp. 34-36, 41-42 e F. Stoessl, *Panyassis*, *RE* XVIII, 3, 875 ss.

www.scribd.com/Baruhk

di governo. Naturalmente Erodoto, che è l'uomo di un'età nuova — l'età che pone e vuole risolvere problemi —, trasforma le digressioni da ornamento stilistico in un'originale principio storiografico, giacché per loro mezzo « gli atomi storici conservano una relativa indipendenza, unendosi per formare dei mosaici multicolori, senza preoccuparsi molto delle leggi di causalità »[488]; egli, dunque, concepisce « i fenomeni della realtà nel loro essere piuttosto che nel loro divenire » e, per conseguenza, rappresenta il reale nella sua complessità. Il processo dell'accadere non è determinato « da uno sviluppo che scorra regolare,... ma in una subitanea frattura, in un potente cambiamento che agisce dall'alto si opera il moto storico. Il divenire universale appare risolto in movimenti parziali che incessantemente si rinnovano » e sono legati fra di loro solamente « dalla comunità di un principio di vita demonicamente adempiuto »[489]. Qui, valicando i confini dell'età che ora ci interessa, è stato possibile scorgere come un particolare modo di disporsi della materia mitica, escogitato dall'artifizio creatore dei poeti, si sia tramutato in idea istoriosofica. L'atteggiamento dell'arte che nell'ambiente riflesso della spiritualità dei tiranni mirava a una elaborazione studiata e pensata, verrà arrestato dall'età che si svolgerà nei secoli quinto e quarto, perché lo spirito costruttivo prevarrà. Comunque, è notevole questo disperdersi del mito, proprio

[488] Per Erodoto contrario al principio di causalità, cfr. anche Antonio Maddalena, *Interpretazioni erodotee*, Padova 1942, pp. 24 ss., 55 ss., 76 e 77.

[489] Questa la geniale interpretazione delle digressioni erodotee di F. Focke, *Herodot als Historiker*, Stuttgart 1927, pp. 46-54, 57-58. Per il carattere demonico dell'accadere in Erodoto, si cfr. Fritz Hellmann, *Herodots Kroisos-Logos*, Berlin 1934, pp. 32, 44, 97 e 98.

www.scribd.com/Baruhk

mentre cercava un'ampiezza lussureggiante, verso la trasparenza logica di un'idea. Ma su ciò si dovrà ritornare piú innanzi.

Anche là dove non si può parlare di digressioni mitiche di una certa ampiezza in un senso che potremo definire prealessandrino, si avverte un certo compiacimento per il cumulo degli episodi, legati spesso, come si può ragionevolmente supporre, da vincoli superficiali come nei *Cipria*[490], negli *Epigoni*[491], nella *Telegonia*[492]. Identica osservazione conviene fare per l'*Inno omerico ad Apollo* (seconda parte dedicata ad Apollo pitico), a proposito del quale suscita l'attenzione l'itinerario seguito dal dio prima di arrivare a Delfi. Esso non è impossibile, ma insolito; perciò si poté concludere che « non fu tanto ispirato da considerazioni geografiche quanto da leggende in voga, al tempo in cui l'inno pitico fu composto »[493].

Interesse per il fantastico e il meraviglioso. Simpatia per gli umili. Il motivo erotico. — Oltre a questo particolare modo di introdurre miti, per poter poi indugiarsi in essi, possiamo ricordare l'interesse per il fantastico e il meraviglioso che nell'*Etiopide*, per esempio, si sviluppa mediante l'intervento delle Amazzoni e degli Etíopi; cosí il divino tanto negli *Inni omerici*, quanto, per quello che si può dedurre, nei poemi ciclici, tende a rappresentarsi nel fantastico, a differenza di quanto avviene in Omero, il quale seppe inserire il me-

---

[490] Welcker, *Cyc.* II, pp. 98, 129, 155.
[491] Welcker, op. cit., pp. 389, 390, 402.
[492] Hartmann, *Od.*, p. 85.
[493] Yves Béquignon, *Sur l'itinéraire d'Apollon dans la suite pythique*, « Études d'archéologie grecque », Gand 1938, Tome II, pp. 3-12.

www.scribd.com/Baruhk

raviglioso, con fine gusto, nell'insieme della azione [494]. Orbene, anche la simpatia per tutto ciò che è straordinario e prodigioso può essere considerata un motivo che precorre il gusto alessandrino, parallelamente a un affievolirsi del divino e dell'eroico, quale noi possiamo intravedere in quest'età attraverso il *Margite* e, in parte anche, la *Batracomiomachia*. Gli umili, come è noto, saranno particolarmente cari a tutte le arti alessandrine: ecco ora il vecchio contadino, che vede passare Ermes mentre si trascinava dietro le giovenche rubate (*Inno a Ermes*, v. 87 ss., 187 ss.): a lui si possono confrontare il vecchio anonimo e il giovane che stanno nella parte destra del frontone orientale del tempio di Zeus a Olimpia, che è del 470-460 a. Cr. Forse qui si tratta di un riflesso isolato del medesimo gusto, manifestatosi nell'età precedente, la quale, almeno nell'*Inno a Ermes*, ha introdotto nella scena mitica un umile spettatore. Questa medesima simpatia per la vita modesta e per gli affetti semplici e schietti si può riscontrare nel mito di Eracles e di Folo, che, nell'età di cui si parla, sembra essersi affermato [495]. Eracles — narrava il mito — era riuscito a uccidere alcuni centauri e a mettere in fuga gli altri precipitatisi nella dimora di Folo all'odore del vino offerto da costui all'eroe. Folo, nel seppellire i Centauri, suoi parenti, fu ferito da una freccia strappata da uno dei corpi e dovette morirne. Eracles seppellí sotto la montagna l'ospite, il quale ne divenne l'eroe eponimo. Fu osservato che di questa leggenda l'esatto parallelo è l'*Ècale* di Callimaco: Teseo, accolto ospitalmente dalla vecchia Ècale, prima di partire per l'uccisione del toro di Maratona, al ritorno la

[494] Cauer, *Hom.*, pp. 404-405.
[495] Méautis, *Âme hell.*, p. 44.

www.scribd.com/Baruhk

trovò morta e la seppellí; questa poi fu onorata come divinità eponima di un demo (Diod. IV 12)[496]. Questo senso d'intimità, che concentra l'interesse sulla piccola vicenda divenuta nucleo emotivo della narrazione mitica, sembra proprio presagire l'età alessandrina. Possiamo aggiungere che a questa medesima propensione spirituale si deve ascrivere l'interesse che mostrò Stesicoro per la mitologia popolare indigena[497], nella quale l'amore per la vita semplice s'intrecciava con lo sfruttamento di leggende locali: due tendenze queste che saranno particolarmente accentuate nell'ancor lontana età alessandrina[498].

Anche il motivo erotico, che sarà uno degli ingredienti pressoché costanti della poesia ellenistica, è efficace nei poemi ciclici: si rievochino l'amore di Achille per Pentesilea nell'*Etiopide* (Procl. *Chrest.*, p. 105, 25-27 Allen), la passione dello stesso Achille desideroso di vedere Elena nei *Cipria* (Procl. *Chrest.*, p. 105, 7-9 Allen); nel medesimo poema, l'assenza di Menelao da Sparta favorisce come è probabile l'unione dei due innamorati, Paride ed Elena, ancor prima della partenza per Troia[499], venendosi cosí a designare un tocco d'impaziente passionalità; Menelao, nella *Piccola Iliade*, viene nuovamente afferrato dall'amore per Elena (fr. XVII Allen = fr. 14 Bethe). Nell'*Inno ad Apollo* (pitico) il poeta si domanda se deve cantare le vicende d'amore del dio o le sue ricerche di una sede per l'oracolo suo (v. 207 ss.). È vero che delle prime dà uno sviluppo alla maniera di catalogo, tuttavia risulta che il poeta, soltanto col porre come possibilità di scelta le

[496] *Ibid.*, pp. 40-43.
[497] Mancuso, *Lir.*, pp. 281-282.
[498] Legrand, *Al.*, pp. 34 ss., 95 ss.
[499] Welcker, *Cyc.* II, p. 129.

www.scribd.com/Baruhk

avventure erotiche del dio, « si pone di fronte al dio pauroso in un nuovo rapporto, già toccato dalla maniera dionisiaco-anacreontica » [500]. Questo medesimo amore penetra anche nel mito narrato dalla poesia lirica, per lo meno nel *Dafni* di Stesicoro, e nei racconti di alcuni logografi, ai quali si può, con tutta probabilità, riconoscere il merito di aver svolto in senso romanzesco alcuni racconti mitologici, come fecero Acusilao di Argo (*Fr. Gr. Hist.*, N° 2, F. 30) e Ferecíde di Atene (*Fr. Gr. Hist.*, N° 3, F. 82, 114).

L'empito di vita che scorre attraverso tutte le manifestazioni di questi secoli VIII-VI penetra nel mito che diventa materia di dilettazione sentimentale. Perciò la grande passione di Saffo o quella forte e spensierata, a un tempo, di Anacreonte, irrompono nel mito che lascia dilagare la sua trama rigorosamente tradizionale verso molte vie, ciascuna delle quali, insistentemente fissata da un poeta, si rifrange in mille possibilità, che vengono sfruttate dall'arte creatrice capace di imporre a esse nuove combinazioni, in modo che finiscono col trovarsi lontane ormai dal ceppo avito del mito. Cosí la ricerca della vita, desiderosa di abbandonarsi a una passione o di concentrarsi entro un ideale, diventa talora faticato studio per raggiungere la mèta e, quindi, artificio. Dei poemi ciclici fu, perciò, detto a buon diritto che è propria di essi « una tendenza alla coloritura fantastica della saga in senso estetico » [501].

Raffinatezze stilistiche. — Per completare il quadro, è necessario tener presente che a questa ricerca raffinata della materia poetica, doveva corrispondere

[500] Schmid, *GGL* I, p. 235, nota 4.
[501] Schmid, *GGL* I, p. 205.

www.scribd.com/Baruhk

una maggiore cura dello stile, che sembra particolarmente accentuata nella poesia che trasse uno dei suoi momenti vitali anche dall'ambiente di corte. Per rendersi conto di quanto fosse diversa la poesia, sgorgata liberamente dall'umana coscienza, da quella elaboratasi in un mondo in cui l'azione e il sentimento volevano adornarsi degli indugi della riflessione e dei compiacimenti delle preziosità, basterà rievocare davanti alla nostra fantasia le due cosí differenti descrizioni della violenza di Eros, in Saffo e in Ibico. Il frammento di Ibico, che svolge questo tema, cosí canta:

> Di primavera i meli cidonii,
> ov'è delle vergini Ninfe l'intatto giardino,
> da freschi rivi irrigati fioriscono;
> e della vite i fiori, schiudendosi, esultano
> sotto gli ombrosi pampini.
> Ma di nessuna stagione l'Amore concedemi requie,
> e come il tracio Borea, flagrante di folgori, assaltami,
> torvo da Cipri piombando, con arida insania,
> e sin da fanciullo il cuore mi squassa, protervo, terribile.
>
> (trad. di E. Bignone, fr. 6 Diehl = fr. 5 [286] Page)

« Ogni dettaglio », commenta il Bowra, « è preso con precisione dalla natura, ma presenta anche il suo aspetto metaforico... Questi versi mostrano la capacità e la tendenza della maniera di Ibico. Egli, per cosí dire, può essere chiamato un poeta metafisico, perché descrive una situazione astratta e subiettiva con metafore tolte dalla vita. La sua maniera è opposta a quella di Saffo, che comunica la sua passione con l'enumerazione dei suoi concomitanti effetti fisici. Il risultato è stranamente splendido. La passione che lo tormenta è veduta con ampia conoscenza e precisione, ma poiché è complessa, viene comunicata con immagini, e ogni imma-

www.scribd.com/Baruhk

gine ha la sua propria bellezza e proprietà »[502]. Ma, precisa il Perrotta, « si deve pur riconoscere che le immagini di Saffo riappaiono appesantite ». Si confronti il frammento di Ibico con questo di Saffo: « Eros come il vento sul monte che s'abbatte sulle querce ha squassata la mia anima » (fr. 50 Diehl = 47 L.P.). Di fronte « alla limpida semplicità di Saffo, che cosa può Ibico col suo sforzo d'ornamenti? Saffo diceva " il vento " e Ibico dice, con reminiscenza epica " il tracio Borea "; Saffo ha un'intuizione concreta e la esprime con precisione " che s'abbatte sulle querce "; Ibico aggiunge " infiammato di folgori ", che è puro ornamento e poi attribuisce all'amore epiteti ricercati e vari, e lo chiama intrepido, e lo chiama tenebroso, come a stupire il lettore. L'immagine di Saffo ha perduto la sua purezza fantastica: doveva diventare piú potente, ed è diventata piú confusa. Ibico è vigoroso e prezioso, ma non ha piú grazia »[503]. E un terzo critico conclude il suo giudizio sul frammento di Ibico osservando: « certo vi è un'elevazione stilistica; tuttavia l'oggetto e la maniera della sua trattazione non mirano a un approfondimento etico, ma a un galante rococò »[504]. Si tratta, dunque, di uno stile nuovo, che altri poi imiteranno e in particolar modo i ditirambografi[505]: ne troviamo tosto traccia già in Anacreonte[506], e forse anche in Simo-

---

[502] Bowra, *Gr. L. P.*, p. 276.

[503] Perrotta, *S. e P.*, p. 71; cfr. Fränkel, *Stil.*, p. 70 e pp. precedenti.

[504] J. Scewald, *Untersuchungen zu Stil und Komposition der aischyleischen Tragödie*, Greifswald 1936, p. 25; cfr. Mancuso, *Lir.*, pp. 314 e 322.

[505] Wilamowitz, *S. u. S.*, p. 125; cfr. sul fr. le pp. 120-126, che erano giunte alle stesse conclusioni.

[506] Bowra, *Gr. L. P.*, pp. 304-305.

www.scribd.com/Baruhk

nide [507]. Importa notare ancora che Ibico sviluppa tale stile nuovo in questo frammento, in cui lo spunto iniziale è mitico-religioso, e precisamente di una religiosità della natura di fondo preellenico [508] anche se nel poeta, non ignaro dei suoi motivi [509], essa si colorisca di luci e di commozioni di esaltata umanità.

Per quello che si riferisce allo stile dei poemi ciclici non si possono trarre deduzioni, data la scarsità dei frammenti a nostra disposizione e tenuto conto dell'influsso tenace della lingua omerica, che era diventata si può dire definitiva, almeno nell'essenziale, per il genere epico, conforme all'uso degli antichi per i quali ogni genere letterario era legato a una particolare forma linguistico-dialettale. Tuttavia una certa luce sul problema è gettata da una informazione di Flavio Filostrato (*Epist.* LXXIII 3), il quale attribuisce particolarmente ai poeti ciclici la tecnica artificiosa del periodare di tipo gorgiano. Si può, è vero, dubitare del valore di questa testimonianza, osservando che « tali poesie non contenevano queste figure di parola, né potevano i relativi poeti essere nominati fra quelli, su cui Gorgia influí » [510]. Si deve tuttavia rispondere che le ricercatezze artistiche che saranno dette, poi, di tipo gorgiano, risalgono a Omero, nel qual poeta sono certo ancora istintive, mentre già in Esiodo incominciarono

---

[507] Wilamowitz, *S. u. S.*, pp. 128-129.

[508] Per il commento del frammento in questo senso, si cfr. Bowra, *Gr. L. P.*, pp. 273-275; Peterich, *Theol.*, p. 97; Otto, *Götter*, p. 121.

[509] L'interesse per i problemi cosmogonici, secondo lo spirito della religiosità cosiddetta « orfica » (cfr. fr. 31 Bergk = fr. 43 Page, e cfr. Kern, *Rel.* I, p. 250, nota 2), collega il poeta con quel mondo della natura (cfr. Joël, *Gesch. Phil.*, p. 183), il cui spirito si connette con gl'influssi e le reviviscenze del mediterraneismo.

[510] Welcker, *Cyc.* I, p. 48.

www.scribd.com/Baruhk

a diventare intenzionali [511]. L'uso intensificato di queste figure, delle quali i poeti non avevano certo la coscienza teorica di Gorgia, dovette essere forse l'unico mezzo di cui i ciclici poterono servirsi in un'età nella quale lo studio e l'elaborazione stilistica di un'opera costituivano una esigenza, se non dominante, per lo meno chiaramente impostata. Uno stile secondo la maniera di Ibico sarebbe stato, nell'epos, contrario a ogni tradizione letteraria.

Si è disegnato tutto un indirizzo d'arte ancora incerto, è vero, fatto di tentativi senza forse un programma consapevole, perché determinato da situazioni storiche le quali, prima di concretarsi, si dispersero, rendendo cosí impossibile il tradursi in precetti o, almeno, in una chiara corrente letteraria da parte di quelli che erano allora solo spunti di un'originalità di genere del tutto particolare.

Importa mettere in chiaro rilievo questo fatto, cioè che l'elaborazione stilistica, ove si è verificata, è intervenuta nel mito come un'irruzione dell'uomo, che impone anche i propri schemi formali, i propri gusti, le proprie ostinazioni nell'ansia di affermarsi, di far sentire la propria presenza, costringendo tutti a sostare attenti per ascoltare. E intanto il prevalere dell'uomo anche in questo dominio scardina ancor una volta il mito, lasciandone vedere la struttura intima, i cui nessi apparivano non sempre facilmente afferrabili. E poi non risultava chiaro che dal mito echeggiavano mille risonanze? e se queste non si armonizzavano? e se queste emanavano un suono non piú compreso?

---

[511] K. Reich, *Der Einfluss der griechischen Poesie auf Gorgias den Begründer der attischen Kunstprosa*, Würzburg 1909, II, pp. 21 e 26-27; cfr. Schmid, *GGL* III, p. 84.

www.scribd.com/Baruhk

L'AFFERMARSI DELLA CIVILTÀ ELLENICA

I. *L'epoca dei problemi*

A) Alla ricerca del Bello ideale (il mito in Pindaro)

Gli eroi del mito come modelli ideali per gli uomini presenti del mondo aristocratico: Pindaro. — Il travaglio per la conquista nella vita e nel pensiero di forme aventi la perfezione della chiarezza sta per placarsi nello splendore di ardimentose conquiste. Sorge l'età capace di guardare ora al passato, che contempla in appassionata visione unitaria, ora al futuro, che vuole dominare ispirata da molte esperienze atte a segnare la via della sovranità dell'uomo. Pindaro e i tragici piú antichi vogliono trarre un senso moderno dalle tradizioni avite; i sofisti, Euripide e i comici contrappongono la modernità alle tradizioni.

Quando l'aristocrazia ellenica combatteva le sue ultime lotte, delle quali l'eco letteraria freme ancora nelle angosciate elegie di Teognide, per opera di Pindaro vediamo la cultura di questo medesimo mondo piuttosto « dal lato della sua fede religiosa e del supremo ideale di perfezione virile »[1]. Perciò « i suoi sono uomini

[1] Jaeger, *Paid.* I, p. 288. Per la crisi dell'aristocrazia, vedi *Le origini sociali della sofistica*, ora in *Sof.* II. pp. 233-283.

www.scribd.com/Baruhk

oggi viventi e lottanti. Egli li inserisce nel mondo del mito. Ciò significa, per Pindaro, ch'egli li colloca in un mondo di modelli ideali, il cui splendore li irradia e la cui lode deve elevarli volonterosi a pari altezza, suscitandone le forze migliori ». Pindaro, dunque, propone modelli mitici agli uomini, « affinché in quelli si lascino presentare l'immagine sublimata della propria natura stessa » [2].

Processo genetico del mito pindarico; analisi della decima ode pitica: l'originario fondamento religioso del mito. — Questa, profondamente espressa, appare la funzione del mito in Pindaro, il quale è di esso il poeta per eccellenza. Per dimostrare in quale senso il mito sia in Pindaro lo specchio dell'umanità, bisogna analizzarlo nel suo processo genetico, per vedere il passaggio dalla forma primèva del mito alla sua rappresentazione, secondo la visione spirituale di questo poeta. Poi si potranno trarre le necessarie deduzioni.

L'ode *pitica decima*, la piú antica opera fra quelle del poeta giunte a noi, ché fu scritta nel 498, merita di essere esaminata dettagliatamente. Il procedimento che mi propongo di seguire consiste in una doppia analisi. Prima ricostruirò l'originario fondamento religioso del mito per poi fissare il senso suo secondo l'arte di Pindaro.

Isoliamo, per meglio attuare il nostro proposito, il mito di quest'ode e trasformiamolo in una storia sacra che si possa immaginare evocata nel corso di una originaria festa religiosa.

Il vincitore degli agoni, dice Pindaro, specialmente

---

[2] Jaeger, *Paid.* I, pp. 333-334. Per il mito come « paradigma » cfr. anche Gundert, *Pind.*, pp. 58-61.

www.scribd.com/Baruhk

se ebbe la fortuna di vedere la medesima sorte anche per il figlio, può chiamarsi davvero felice.

Dopo questo passaggio, che unisce l'occasione dell'ode col mito, si entra nella sezione centrale di essa, che si deve rievocare nella sua ideale significazione originaria.

Continua, dunque, il canto (e cosí viene dato inizio alla parte nuova), proclamando che l'uomo felice non può pretendere un'intensificazione delle sue condizioni privilegiate, giacché non potrà mai valicare quelle « barriere bronzee » che ai confini del cielo lo separano, insieme con la Terra, l'Oceano e il Tartaro, dal caos tempestoso circostante respinto, dopo avvenuto il processo cosmogonico, agli estremi limiti del mondo (cfr. Hes. *Theog.*, 736 ss.)[3]. L'idea dell'impenetrabilità del mistero nascosto dall'informe materia primordiale grava, impressionando chi ascolti il canto, questo ipotetico inno religioso che intravediamo come teorica base dell'inno pindarico.

L'uomo, ammonisce il canto, non può giungere né per nave, né a piedi, là dove si svolge l'eterna riunione « festiva » degli Iperborei. L'allusione è in Pindaro rapida, ma densa di significati, che in parte s'intravedono nel séguito dell'ode, ma in parte devono essere chiariti. Il viaggio[4] agli Iperborei, cioè nella regione degli antichi mediterranei trasfigurati in un mondo ideale[5], corrisponde a una festa dell'immortalità, giacché « gli dèi vi ritornano periodicamente, in corrispondenza al suc-

[3] Zeller-Mondolfo, II, p. 126; Mondolfo, *Inf.*, pp. 277-278; 283, nota 2; cfr. anche Kopp, *Phys. Weltb.*, pp. 105-106, 108.

[4] Il motivo dei viaggi verso paesi ignoti è caratteristico degli indo-mediterranei: cfr. Pisani, *Unità*, p. 208.

[5] Picard, *Polyth.* I, pp. 149-152. Ivi era onorata Opis o Oupis, una forma della Terra Madre mediterranea (cfr. Picard, *Éph. et Cl.*, pp. 470 ss.).

www.scribd.com/Baruhk

cedersi delle feste, e sono pensati aventi con gli uomini quel genere di commercio, ideale e materiale a un tempo, che era stato il principio stesso dei banchetti primitivi: il sentimento gioioso ed esaltato, che animava queste riunioni, poté proiettarsi nel simbolo degli dèi e degli uomini ospiti gli uni degli altri — come nell'immagine di popoli ideali e lontani che vivono nel giubilo dei simposi ai quali i numi stessi vanno ad assidersi »[6]. Ma il significato di questa festa non si esaurisce negli aspetti ora messi in rilievo, perché bisogna penetrare nel loro significato originario. È necessario comprendere l'idea di « festa » secondo gli Ellèni: per mezzo della festa, durante la quale « a uno sforzo puramente umano... si deve aggiungere qualche cosa di divino », avviene il prodigio per cui « si è innalzati su di un piano, dove tutto è "come al primo giorno", splendente, nuovo e "primigenio"; dove si è uniti agli dèi, dove anzi si diventa dèi; dove spira un alito di creazione e dove si partecipa alla creazione. Questa è l'essenza della festa... »[7]. « L'apparire degli dèi è un tratto caratteristico di quel mondo piú festivo... ». Tanto l'*Iliade* quanto l'*Odissea* conoscono la possibilità di una visione perfettamente chiara degli dèi, difficile sotto ogni aspetto per i comuni mortali e non destinata a tutti (*Il.*, XX 131; *Od.*, XVI 161)[8]. L'idea fondamentale del culto greco

---

[6] Gernet, *Rel.*, p. 49.

[7] Kerényi, *Rel.*, pp. 47-48. Cfr. anche De Sanctis, *St. gr.* I, p. 383 e Gundert, *Pind.*, p. 33.

[8] Kerényi, *Rel.*, pp. 99-100; per i due passi citati, cfr. anche Cauer, *Hom.*, p. 392. Per il concetto di « festa » cfr. Untersteiner, *Origini*, pp. 58-61: ma è da tener presente (cfr. op. cit., p. 60) che l'interpretazione dell'idea di « festa » in questo senso era già stata formulata da Posidonio (Strabone X 407, cap. III 9, p. 657 Meineke: il passo appartiene a un *excursus* (X 3, 9-18) che K. Reinhardt ha dimostrato dipendente da Posidonio (*Posei-*

www.scribd.com/Baruhk

si può riscontrare nella presenza vicendevole del dio e dell'uomo nel banchetto festivo, onde essi « sanno » l'uno dell'altro — nel senso greco: « l'uno è presente all'altro ». Ma la chiarissima (ἐναργής) epifania degli dèi nel banchetto sacrificale viene esperimentata solo da popoli, « la cui esistenza oscilli tra la divinità e l'umanità, anzi che siano piú vicini agli dèi che all'uomo: gli Etíopi (*Il.*, I 424 ss.; *Od.*, I 22 ss.) e i Feaci (*Od.*, VII 201 ss.) ». Questo stato festivo corrisponde alla realtà dell'età aurea (Hes. fr. 82 = fr. 1, 4 ss. Merkelbach - West), i cui uomini appartengono alla medesima stirpe degli dèi (Hes. *Opp.*, 108)[9]. Quest'idea è anche di Pindaro:

> Una è degli uomini
> una è la stirpe dei Numi. Da sola una madre
> ambi traggiamo il respiro. Vero è che diversa le sèpara
> potenza: ch'effimera
> è l'una, e perenne la sede
> permane del bronzëo cielo;
> ma ben per altezza di mente,
> per indole, prossimi noi siamo agli Eterni,
> se pure ignoriamo qual tramite
> dïurno o notturno, il Destino
> a noi di percorrer prescrisse.
>
> (*Ne.*, VI 1-7, trad. Romagnoli).

In questo capitale pensiero pindarico « non è solo il concetto " orfico " che altri vi ha trovato[10] della parentela di tutti i discendenti, dèi ed uomini, da Crono e Rea; ma c'è anche la comunanza della respirazione derivante da una stessa madre o sorgente alimentatrice », che va identificata con l'infinito « pneuma pericosmico

---

donios über Ursprung und Entartung, Heidelberg 1948, pp. 34-51, ma specialmente pp. 39; 45-46); cfr. dello stesso Reinhardt, *Poseidonios*, *RE* XXII 1, 814.

[9] Kerényi, *Rel.*, pp. 154, 157-159, 161.

[10] Cfr. Bignone, *Emp.*, p. 172.

www.scribd.com/Baruhk

sorgente e mèta delle anime nel tempo stesso che alimento della respirazione cosmica »[11]. Ma questo pneuma pericosmico è una trasposizione filosofica dell'originario caos, « serbatoio immenso di tutte le forze e di tutti gli elementi »[12].

Quindi l'irraggiungibile mèta degli Iperborei corrisponde alla vana aspirazione di tradurre in realtà attuale quello che nella « festa » religiosa è solo mirabile visione, mentre nella festa originaria tutto ciò aveva un suo preciso corrispondente nella primigenia comunione di uomini e dèi, sgorgati dalla vitalità inesauribile del caos, ora sbarrato, per salvare l'ordine del mondo, al di là del « bronzeo cielo ». La visione degli Iperborei, nell'intensificazione del rito festivo, appariva dunque come un mistero di immortalità, intravista nei momenti di grazia.

L'atmosfera di questa regione contemplata in visione viene evocata nel séguito del canto. Le figure divine partecipano alla scena di questo mondo straordinario.

Domina la grande figura di Atena (cfr. v. 45), la ctonica mediterranea signora dei serpenti[13], l'Atena *Ilia*[14], che aveva per paredro Apollo Ilieus anche in quella Locride stretta da precisi rapporti culturali con la Beozia[15]. La medesima coppia divina si ritrova inoltre a Delfi, ove, accanto al preellenico Apollo Delfinio[16], stava Atena[17]; è l'Atena che si unisce ad Apollo uc-

[11] Zeller-Mondolfo, II, p. 315, cfr. pp. 324, 555.
[12] Mondolfo, *Inf.*, pp. 279-280; Zeller-Mondolfo, II, pp. 224-225, 649-650, 655.
[13] Robert, *Oid.* II, pp. 15-16, nota 108; Patroni, *Dèi e dem.*, pp. 354-355.
[14] E. Kalinka, *Das trojanische Königshaus*, « ARW » 21 (1922), p. 31, cfr. p. 36.
[15] Gruppe, *Myth.*, pp. 90-91.
[16] Kerényi, *Göttl. K.*, pp. 56-59.
[17] Gruppe, *Myth.*, p. 103, cfr. pp. 250, 278, 635, 1246.

www.scribd.com/Baruhk

cisore del serpente, come ad altri uccisori di serpenti, Cadmo e Pèrseo [18]. Questa Atena rivela tutto il complesso mondo che le è proprio, sul quale domina sovrana.

Essa introduce Pèrseo, il suo giovane iddio, nel mondo mediterraneo degli Iperborei, e lo accompagna trionfante per aver egli domato la Gorgóne, demone serpentino. È dunque Pèrseo un dio preellenico [19], signore della natura, che ha vinto mediante uccisione la dèa della natura [20] destinata naturalmente a rinascere, come tutti gli dèi e dèe mediterranei: Pèrseo è uccisore di Medusa, Πότνια θηρῶν (signora delle fiere), dèa della terra, il cui nome è forma abbreviata di Eurymedusa, « colei che comanda ampiamente », cioè la Terra nel suo fiorire. La decapitazione di costei corrisponde, dunque, all'annua uccisione del nume della vegetazione e, nell'inverno, essa diventa Gorgóne, colei che guarda paurosamente [21]. E si noti che il capo di Medusa viene troncato con la falce, lo strumento che da epoche primève taglia la messe [22]. Medusa-Gorgóne è una figura che si sovrappone a quella di Persefone. Del resto il ca-

---

[18] Gruppe, op. cit., p. 635, nota 8.

[19] Il suo nome, come tutti quelli formati mediante la rad. pregreca Περσ- /Φερσ- sono in qualche modo in rapporto col mondo ctonico, con la Terra o col mondo sotterraneo (Fr. Altheim, *Terra Mater*, Giessen 1931, p. 107; cfr. Pfister, *Rel.*, p. 205). Forse l'epiteto λαγέτας (guidatore di genti), che Pindaro attribuisce a Pèrseo (v. 31), va uguagliato p. es. a quello di ἀγησίλαος, che ha il medesimo significato e che Eschilo riconosce come proprio di Ade (fr. 406 N^2 = 612 Mette). Per altri epiteti, che esprimono il medesimo ordine di idee, cfr. Gruppe, *Myth.*, p. 400, nota 2. Per il carattere preellenico di P., cfr. Wide, *L. K.*, p. 356. Per Perseo, come paredro, cfr. Survinu, *Pel.*, p. 1060.

[20] Persefone (Περσεφόνη) è « la uccisa da Pèrseo » (Kerényi, *Göttl. M.*, p. 47). Vedasi piú avanti.

[21] Robert, *Held.*, p. 222. Per M. come Πότνια θηρῶν, cfr. Wilamowitz, *Glaube*, I, p. 275, nota 1.

[22] Kerényi, *Göttl. M.*, p. 47.

www.scribd.com/Baruhk

po della Gorgóne si trova connesso anche con Artemide e Atena [23]. E di quest'ultima Medusa è, probabilmente, un'ipostasi: infatti Atena è γοργῶπις (= colei che ha il volto di Medusa [Γοργώ]) [24].

Per conseguenza il mistero di Perseo si manifesta come qualche cosa di complicato, giacché egli, figlio di Danae, una dea della Terra [25], appare in rapporto, attraverso la Gorgóne, con numerose manifestazioni dell'antica dèa mediterranea, come lo sono Persefone, Atena e Artemide. Probabilmente la nostra redazione di questa storia sacra corrisponde già a uno stadio, in cui un unico momento originario si è sdoppiato: io penso che si debba supporre di fronte a Perseo una sola figura di dèa, amata e uccisa, come Arianna fu amata e uccisa da Teseo [26]. Ma rinascendo la dèa, con la buona stagione, nuovamente si ergeva imperiosa di fronte al suo iddio. Questi due aspetti di un'unica dèa sono poi diventati da una parte la Gorgóne, vinta da Pèrseo, e dall'altra Atena, la saggia e sovrana guidatrice. Nel nostro canto mi sembra di sorprender il momento della resurrezione. Pèrseo ha ucciso la Gorgóne; dopo, essa risorge nell'aspetto di Atena [27] ed entra giubilante nel mondo della natura (fra gli Iperborei) guidando Pèrseo che, a lei sottomesso, la segue. Si aveva dunque un canto celebrante il ritorno della vegetazione rappre-

---

[23] Kerényi, op. cit., pp. 47-48. Si ricordi che pure Artemide è in rapporto col mondo degli Iperborei (cfr. Pind., *Ol.* III).

[24] Survinu, *Pel.*, p. 1062.

[25] Robert, *Held.*, p. 229.

[26] Mentre nel caso di Pèrseo la dèa che muore si chiama Gorgóne, quella che risuscita Atena, nel caso di Arianna invece varia il nome del dio, che è Tèseo prima della sua morte rituale, mentre, dopo la sua resurrezione, è Dioníso. Cosí io interpreto il mito di Arianna.

[27] Per l'identità della Gorgóne con Atena, nell'ambiente beotico, si cfr. anche Gruppe, *Myth.*, p. 1142.

www.scribd.com/Baruhk

sentata plasticamente mediante l'arrivo trionfale della coppia divina là dove rigogliosa splende la vita universa. Pèrseo aveva annientato la sua dèa, ne aveva domato la forza espressa nel simbolo del serpente, allo scopo di « risuscitarla piú giovane e piú vigorosa per il maggior bene dell'uomo e della vita stessa » [28].

Che tale sia il significato dell'arrivo di Pèrseo e di Atena presso gli Iperborei sembra certo, quando si fissi l'attenzione sul singolare rito sacrificale, cui i nuovi venuti assistono. Essi sorpresero gli Iperborei

> ... che offrivano al Nume
> insigni ecatombi
> d'onàgri: ché assai Febo ha cari
> i loro festini e le preci;
> e l'irta mirando salacia dei bruti, sorride
>
> (v. 33-36, trad. Romagnoli).

Questa manifestazione cultuale ci trasporta in pieno mediterraneismo [29]. L'asino, il cui nome e le cui origini non sono indeuropee [30], in quanto è connesso con le divinità del grano, può rappresentarne lo spirito. Il suo carattere fallico [31] corrisponde alla sua potenza fecondatrice [32]. Egli presenta inoltre spunti ctonici spe-

---

[28] Autran, *Mithra*, p. 121, cfr. p. 127.

[29] Perciò il tentativo di casta esegesi del v. 36, proposto dal Cerrato (*Le Odi di Pindaro, Testo, versione e commento*, Genova 1918, pp. 430-431, 748-749) è puerile.

[30] Bertoldi, *Ling.*, p. 184, nota 1.

[31] Che il culto fallico sia esistito già in età mediterranea, contro il parere dei piú (p. es. Nilsson, *Griech. Rel.*, pp. 281 e 560), hanno sostenuto G. Patroni, « Athenaeum » 20 (1942), p. 135; Pestalozza, *Pag.* I, pp. 32 ss., 43 ss., e *L'aratro e la donna nel mondo religioso mediterraneo* (« Rendic. Cl. Lett. del R. Ist. Lomb. di Sc. e Lett. » 76, 1942-1943, f. II, pp. 326 s., 328). Si cfr. anche Wilamowitz, *Glaube*, I, pp. 278-279 e Schwenn, *Theog.*, p. 119, nota 0. Per il problema sotto il rispetto linguistico, cfr. Bertoldi, *Ling.*, p. 156.

[32] Cfr. Gruppe, *Myth.*, pp. 797, nota 8; 1311.

www.scribd.com/Baruhk

cialmente in rapporto con le acque sotterranee [33]. A Micene e anche a Creta esisteva in età preomerica il culto di una divinità ctonica concepita in una sua incarnazione asinina. I fedeli di questa divinità erano soliti coprirsi con maschere e pelli dell'animale simbolo del dio, in modo da significare cosí la loro relazione, anzi comunione col dio [34]. Possiamo aggiungere che tale aspetto della religiosità mediterranea sembra corrispondere in modo particolare con la coppia divina che lo contempla. Ciò non si può provare direttamente, ma poiché Dioníso e Arianna appaiono rappresentati come cavalcanti asini [35], vale a dire si rivelano rispettivamente come Signore e Signora (Pótnia) degli asini, non si può fare a meno di estendere questa rappresentazione delle due divinità anche alla coppia Pèrseo-Atena, che ci è apparsa, nel suo mistero religioso, del tutto parallela. Del resto questa coincidenza può prendere una verosimiglianza tanto maggiore, in quanto fra Pèrseo e Dioníso vi era un rapporto di contrasto, che conforme a una variante della leggenda giunse all'uccisione del secondo per opera del primo [36]. Orbene, nella religione ellenica chi esercita opposizione a una divinità si identifica con questa con l'appartenere a essa [37]. Inoltre, nel succedersi ciclico di nuove forme del medesimo dio della vegetazione che muore e risuscita, vi

---

[33] Cfr. Gruppe, *Myth.*, p. 798.

[34] Per questi travestimenti rituali, si cfr. anche Wilamowitz, *Glaube*, I, p. 295. Per la divinità e il culto dell'asino in età mediterranea, cfr. A. B. Cook, *Animal Worship in the Mycenaean Age*, « The Journal of Hellenic Studies » 14 (1894), pp. 90-93, 102. Per i servitori del culto mascherati da asini, cfr. Nilsson, *Min. Myc.*, p. 377 (fig. 184).

[35] Gruppe, *Myth.*, p. 798, nota 1; cfr. p. 1422, nota 8.

[36] Wilamowitz, *Glaube*, I, p. 411; II, p. 66 e ivi, nota 3.

[37] Peterich, *Theol.*, pp. 251 e 256 e Untersteiner, *Eraclidi*, p. 117, nota.

www.scribd.com/Baruhk

è contrasto fra il dio che scompare e quello che poi lo rinnovella con rigenerate forze: un tale rapporto originario possiamo supporre in una tradizione anche fra Pèrseo e Dioníso. Piú di un motivo c'induce a concludere che si tratta di un sacro mistero dell'asino, come rito della fecondità, in onore di « divinità sovrane » di quest'animale. Ma questa figura sacra sembra trascendere la sua funzione di simbolo dell'esuberante prorompere delle forze naturali, perché deve aver rappresentato anche quel medesimo trapasso che si avverte fra Γῆ, la Terra, e Θέμις (Themis), simbolo dell'ordine secondo il quale si muove l'energia cosmica. Infatti anche l'asino deve aver avuto un compito cosmico, sebbene non sia possibile determinare in che cosa precisamente sia consistito [38].

Dunque Pèrseo e Atena contemplano il rito che rappresenta il grande mistero dell'ordine regnante nel ciclico moto della natura, che nasce, che muore per poi risorgere nuovamente e, così, all'infinito.

Al mistero partecipa anche Apollo, altro paredro, come già si disse, di Atena, e unito a Pèrseo per il medesimo atto sacrale dell'uccisione del serpente. Ora tutti e due si trovano avvinti da un altro mistero, quello degli asini. L'intervento della figura di Apollo permette di penetrare nell'importanza religiosa di questo rito evocato da Pindaro. Antonino Liberale (XX) riferisce da Simmia di Rodi (= fr. 2 Powell, p. 110) la storia di Clinis, che abitava nei pressi di Babilonia e aveva molti buoi, asini e pecore. Egli era molto amato da Apollo e da Artemide e spesso insieme con questi dèi giunse nel tempio di Apollo agli Iperborei, dove contemplò il sacrificio degli asini. Tornato a Babilo-

[38] Autran, *Mithra*, pp. 258-259.

www.scribd.com/Baruhk

nia, Clinis voleva rinnovare il sacrificio degli asini, ma Apollo interpose un categorico divieto, minacciando di ucciderlo, qualora non avesse compiuto il solito sacrificio di bovi, capre e pecore, poiché al dio riusciva gradito il sacrificio degli asini solo nel paese degli Iperborei. Ma in séguito al fatto che i figli di Clinis si ostinarono ad eseguire il rito proibito, Apollo infuse furore negli asini, che mangiarono i figli di Clinis e lo stesso Clinis. Ciò che ancora traspare da questo racconto ellenistico e che certamente risale ad età molto antica, è il carattere, dirò cosí, esoterico del sacrificio degli asini, connesso sempre con gli Iperborei. Si tratta, dunque, di un rito capitale, di un mistero di ultimo grado, se è opportuno usare qui un termine del linguaggio dei culti misterici.

Se ora esaminiamo i versi di Pindaro risulta che il rito consta di due parti: l'uccisione degli asini e la contemplazione della loro salacia itifallica: la morte e la vita stanno, dunque, strettamente unite, venendosi cosí a rappresentare la grande idea ciclica della vita universa.

Compiuto il rito, si dispiega la visione del mirabile paese degli Iperborei, celebranti il banchetto sacrificale [39], ove signoreggia Apollo, il dio che domina nel rigoglioso giardino di questa terra, a lui sacro (Soph. fr. 956 Pearson = 870 N^2) [40].

Quivi s'innalzano i concenti dei canti e degli strumenti musicali, ispirati dalla Musa, ma è la Musa figlia della Terra e di Uranos, divinità preellenica, in parte perché connessa con l'antica religione delle acque, in quanto sposa dell'Acheloo, e in parte perché in rap-

[39] V. 34: θαλίαις (cfr. Schwenn, *Pind.*, p. 43).

[40] Cfr. M. Marconi, *Da Circe a Morgana*, « Rendic. Lett. del R. Ist. Lomb. di Sc. e Lett. » 74 (1940-1941), pp. 566-567.

www.scribd.com/Baruhk

porto con la Πότνια θηρῶν (Signora delle fiere), con Dioníso e con Apollo preellenici [41].

Si snodano inoltre cori di vergini (παρθένων), che sono le medesime del famoso frammento di Ibico (fr. 6 Diehl² = fr. 5 [286] Page) ove si confronta lo sbocciare della primavera con l'amorosa passione del poeta: si tratta di ninfe [42], delle non-maritate figure divine mediterranee che compivano liberamente il sacro rito nuziale: erano potenze ctoniche, pur esse, e della generazione, che risalgono a un'origine preellenica [43].

Cosí gradatamente si passa dal mondo animale a quello delle piante, che si trovano stretti nell'universo palpito di una medesima natura. Al rito degli asini si sostituisce, o meglio, si aggiunge il rito delle piante, la dafneforia:

> ed oro di lauri cingendo a le chiome,
> banchettan con animo lieto
>
> (v. 40, trad. Romagnoli).

Quest'atteggiamento degli Iperborei corrisponde proprio a quello dei dafnefori e consiste, si tratti del nume o di un sacerdote o di una processione di fedeli, « nel recar in testa una corona e in mano un ramo di pianta sacra » [44]. Il grosso ramo di ulivo (χωπώ) adorno di fronde di alloro e di fiori diversi, proprio delle dafneforie, presenta uno spiccato carattere antropomorfico, in virtú del « drappo croceo, che ne ricopre la parte in-

---

[41] Peterich, *Theol.*, pp. 91, 257-258; Picard, *Éph. et Cl.*, p. 230.

[42] Wilamowitz, *S. u. S.*, pp. 122 e 123; *Glaube*, I, p. 185 e nota 3.

[43] Kern, *Rel.* I, p. 88; Wilamowitz, *Glaube*, I, p. 128; Peterich, *Theol.*, p. 39; cfr. Untersteiner, *Origini*, pp. 46, 49 nota 16; 159.

[44] Sbordone, *Dafn.*, pp. 40-41; cfr. Wilamowitz, *Glaube*, II, p. 31.

www.scribd.com/Baruhk

feriore »[45]. È lo spirito della vegetazione, che viene cosí celebrato nel culto: Apollo, antico dio della natura, paredro di Dafne dèa mediterranea della natura e degli oracoli[46].

Tutta la natura è in sommovimento, una forza possente passa di cosa in cosa, destandola a novella e armoniosa vita, poiché una legge cosmica tutto regola. Come il rito sacrificale degli asini aveva, accanto al senso naturistico di un'evocazione delle energie della natura, anche quello dell'instaurazione di un ordine, cosí anche la dafneforia mirava alla rappresentazione dell'armonia universa. Infatti alla cima della κωπώ, il grosso ramo di ulivo delle dafneforie, « era assicurata una sfera di bronzo, a cui erano sospese altre sfere minori; ghirlande purpuree pendevano dalla parte mediana del tronco, intorno a cui venivano a disporsi le sfere piú piccole... La sfera superiore significava il sole connesso con Apollo; quella immediatamente inferiore, la luna; le altre le stelle; le ghirlande purpuree, in numero di 365, il corso dell'anno »[47]. Cosí in questo rito, come in ogni altro analogo, risalente a una comune origine, Apollo appare anche come un dio del calendario, cioè « il supremo regolatore del ciclo annuo »[48].

Che nel dominio degli Iperborei, cioè della religiosità mediterranea, fosse implicita l'idea di un ordine cosmico, è provato dai versi che seguono nell'ode di Pindaro:

---

[45] Pestalozza, *Thargh.*, p. 8.

[46] Pestalozza, *Culto arb.*, pp. 512 ss.; cfr. Rostagni, *Poet. aless.*, pp. 126 ss.

[47] Pestalozza, *Thargh.*, p. 8.

[48] Sbordone, *Dafn.*, pp. 39, 45, 48. Si cfr. Pind., fr. 104[d] (Schroeder = 106 Turyn), che è un δαφνηφορικόν e Wilamowitz, *Pind.*, pp. 432 ss.

www.scribd.com/Baruhk

... e senza travagli né guerre,
passan la vita, schivando [49]
la Nèmesi

(v. 42-44, trad. Romagnoli).

Qui, come si osserverà piú innanzi, appare un'idea profonda che certo non apparteneva al supposto inno religioso primitivo che proietta i suoi riflessi sul canto pindarico; tuttavia non si può fare a meno di ricordare che dietro la piú astratta Nemesis sta Leda, antica dèa mediterranea [50]. E tanto piú significativa è questa constatazione in quanto la figura di Medusa e quella di Nemesis presentano reciproci punti di contatto [51]: tutto questo conferma la profonda unità spirituale e teologica del canto, giacché Atena, strettamente unita a Medusa, finisce col trovarsi in precisi rapporti anche con Nemesis.

Il canto finisce riprendendo e ampliando il punto di partenza, con una piú festosa e piú plastica rappresentazione di Pèrseo che in un tripudio festoso giunge al paese degli Iperborei.

Naturalmente non si potrà assicurare che il canto, ricostruito in via d'ipotesi, sia realmente esistito, e, se è esistito, abbia presentato la forma da me supposta. Quello che, per altro, mi pare certo è il carattere originario messo in luce per ciascuno dei motivi del canto e l'unità religiosa del suo contenuto [52]. Credo di poter aggiungere che esso doveva dipendere da una storia

[49] S'intenda bene il senso di questa parola: in greco φυγόντες: essi hanno evitato Nemesis, non perché non le siano soggetti, ma perché hanno sodisfatto alle sue esigenze e sono stati trovati, al suo giudizio, privi di colpa (B. Gildersleeve in Pindar, *The Olympian and Pythian Odes*, New York, s. a., p. 354).

[50] Vedasi sopra, p. 32 e nota 68.

[51] Kerényi, *Göttl. M.*, p. 48.

[52] Per l'influsso dell'inno religioso sulla forma dell'epinicio pindarico, cfr. Schadewaldt, *Pind.*, p. 276.

www.scribd.com/Baruhk

sacra della Tessaglia, tenendo presenti i molti rapporti fra questo paese e gli Iperborei [53]; la connessione di Pèrseo con la Tessaglia [54]; l'importanza del culto del serpente nella medesima regione [55].

Ma fra la Tessaglia e Delfi correva uno stretto rapporto, se non altro relativamente al rito della dafneforia [56]: difatti a Delfi questa festa in onore di Apollo celebrava il « gioioso apparire » del dio « durante la buona stagione, dopo l'esilio invernale oscuramente adempiutosi nella Tessaglia » [57]. A Delfi incontriamo l'uso di sacrifici di asini in onore di Apollo [58].

Il legame con Delfi ci porta a considerare la sacra storia di questa *decima pitica* su di un nuovo piano, quello pindarico, onde poter scorgere, attraverso l'arte del poeta, l'evoluzione del mito, dall'antico al moderno, dal mistero religioso a una visione di bellezza.

Palingenesi del mito nell'interpretazione pindarica in un senso etico-estetico tradotto in realtà plastica. — Il mito s'immerge nell'unità dell'ode [59] che Pindaro giovane ha saputo attuare mirabilmente già in questa sua antica poesia. Il movimento dei pensieri è quello peculiare dell'inno religioso, giacché dopo la caratteristica invocazione iniziale a Sparta e alla Tessaglia, che dipende dalla forma cultuale del « macarismos » [60], il poeta si rivolge subito al vincitore e agli

---

[53] Farnell, *Pind.* I, p. 143; II, p. 217.
[54] Robert, *Held.*, p. 229, nota 4; Bowra. *Gr. L. P.*, p. 351.
[55] Kern, *Rel.* I, p. 17; cfr. pp. 205-206; cfr. Untersteiner, *Eraclidi*, pp. 106 ss.
[56] Sbordone, *Dafn.*, pp. 36 ss.
[57] Rostagni, *Poet. aless.*, p. 129.
[58] *C. I. G. I.*, p. 807, 14.
[59] Io sono convinto che nell'ode di Pindaro, in linea generale, esista un'unità estetica: cfr. Untersteiner, *Pind.*, pp. 111 ss.
[60] Meyer, *Hymn.*, p. 55; Schwenn, *Pind.*, p. 28.

www.scribd.com/Baruhk

Alèvadi, ai quali ritorna quando conclude l'ode proprio cosí come nell'inno, dopo il mito, viene di nuovo evocato il dio, che era già stato messo nella sua fulgida luce al principio del canto [61]: questa disposizione delle idee è, inoltre, sottolineata mediante l'insistente ricorrere della « composizione ad anello » [62]. Dunque anche gli spunti innici formali rappresentano i singoli momenti entro un tutto completamente personale [63].

Il pensiero che domina l'inno e infonde in esso l'unità estetica è profilato nella forma piú appassionata all'inizio dell'ode:

> Sparta felice! Tessaglia
> beata! Su l'una e su l'altra
> la stirpe d'Alcide
> guerriero, da un padre discesa, ha lo scettro
>
> (v. 1-3, trad. Romagnoli).

L'idea spazia tosto nella regione pura dell'universale, giacché Pindaro non solo vuol ricordare che gli Alèvadi discendono dagli Eraclídi [64], ma anche e soprattutto che una grande comunione di spiritualità etica unisce, oltre i limiti dello spazio, due paesi dell'Ellade, e quindi l'Ellade tutta [65]. Questa forza morale coincide

---

[61] Meyer, op. cit., p. 22; Schwenn, op. cit., p. 51.
[62] Schwenn, op. cit., pp. 48 e 57.
[63] Meyer, op. cit., p. 60.
[64] Strabo, IX 444; Ulpianus *ad Dem.*, *Ol.* I.
[65] Cfr. E. Curtius, *Storia greca* (trad. it.), Torino 1924, II, p. 53. Lo stretto rapporto che Pindaro mette in luce fra le due regioni risale alla preistoria (Cessi, *Lett.*, p. 132). Sappiamo inoltre che i Minii, in età micenea, dominarono nella Tessaglia e nel Peloponneso, passando da Delfi (cfr. Nilsson, *Mythol.*, pp. 139, 142-144, 147; *H. a. M.*, pp. 92 e 96). Cosí un motivo preistorico acheo viene trasformato in uno spunto politico e personale: Pindaro, dunque, afferma « ostentatamente il principio aristocratico » (Coppola, *Pind.*, p. 31).

www.scribd.com/Baruhk

con l'idea di ordine, per il quale tutte le energie sociali sono distribuite in un perfetto equilibrio conforme alle leggi di una tradizione di origine ancestrale e divina: Pindaro, dunque, guarda qui all'*Eunomia* spartana [66] che vale come una « buona distribuzione » in terra [67], perfettamente in accordo con il significato della figura di Eracles, rappresentante nel pensiero di Pindaro l'incarnata osservanza dell'ordinamento del mondo [68]. Quando Eracles bambino aveva ucciso i serpenti inviatigli da Hera, Tiresia aveva fra il resto profetizzato:

> ... ch'ei, nelle case beate, godendo una pace perenne,
> un placido eterno riposo, compenso ai suoi duri travagli,
> unitosi ad Ebe fiorente, con lei celebrate le nozze,
> vicino al Cronide, l'elogio
> dirà delle sante sue leggi
>
> (*Ne.* I 69-72, trad. Romagnoli).

Tutto quanto avviene nel mondo, anche se incomprensibile, rientra nell'equilibrio dell'alto νόμος (legge) di Zeus, come le azioni della vita terrena di Eracles avevano dimostrato [69].

Tutto questo noi comprendiamo, in primo luogo dallo spirito dell'ode intera, poi dal pensiero di Pindaro quale risulta dalle sue altre odi. Ma il poeta ha saputo esprimerlo all'inizio di questa *decima pitica* mediante una trionfale visione di due felici, anzi quasi divine, regioni dell'Ellade, sulle quali comandano i discendenti del glorioso Eracles. Nella concretezza delle immagini traspare tutto un mondo ideale ed eterno.

---

[66] Schwenn, *Pind.*, p. 27; cfr. Gundert, *Pind.*, p. 34.
[67] Ehrenberg, *Recht.*, pp. 84 e 116, nota 5.
[68] Wilamowitz, *Pind.*, p. 256; Ehrenberg, *Recht.*, p. 119.
[69] fr. 169 e, per l'esegesi, Ehrenberg, *Recht.*, pp. 119-120; Gundert, *Pind.*, pp. 47-48; Kerényi, *Rel.*, p. 69; Nestle, *Rel.* I, pp. 112-113; *V. M. z. L.*, p. 164 e Adolf Menzel, *Hellenika*, Baden b. Wien 1938, pp. 116-168.

www.scribd.com/Baruhk

Pindaro, dopo aver fatto balenare lo splendore di una verità indistruttibile attuata nel mondo terreno, crea l'atmosfera straordinaria della festa voluta dagli Alèvadi in onore di Ippocle, vincitore a Pito [70]. Cosí mediante la festa viene attuata « la visibile penetrazione nell'immortalità che solo il canto garantisce » [71]:

(Ant. I)
O Apollo [72], gli eventi degli uomini han prospero,
se un dio (δαίμων) li sospinge, l'inizio
e il fine: tal gesta compié per tua grazia;
ma pure per insita virtú su le tracce egli mosse
(Ep. I)
del padre, di Fricia, che, chiuso nell'armi
di Marte, due volte ebbe il serto
d'Olimpia; e sott'esse le balze
feraci di Cirra,
la corsa gli diede vittoria
(v. 10-16, trad. Romagnoli).

Nell'alito primigenio della festa l'uomo, insieme con l'immortalità, conquista la sua legge, l'adempimento della quale costituisce l'inesorabile premessa per assurgere all'eterno. Un unico Nomos (legge), dunque, regge tutte le manifestazioni dell'esistenza: quella forza che, talora non del tutto comprensibile, determina il corso della vita politica, governa anche l'esistenza dell'individuo. Questi la può ora comprendere, poiché la sua sensibilità è intensificata dallo stato festivo.

Tale legge si rivela nella conoscenza delle innate

---

[70] Per i rapporti tra vincitore e Alèvadi, cfr. Schwenn, *Pind.*, p. 15, nota 26.

[71] Gundert, *Pind.*, p. 33.

[72] Trattandosi di un'ode per un vincitore di Tessaglia, il dio invocato è precisamente Apollo Kerdoios, protettore di ogni guadagno: egli poteva, perciò, concedere un successo anche negli agoni (Schwenn, *Pind.*, p. 32 e, ivi, nota 75). Per questo aspetto di Apollo, cfr. anche Untersteiner, *Eraclidi*, pp. 97 ss.

www.scribd.com/Baruhk

qualità (τὸ συγγενές). Queste corrispondono all'« intima e naturale essenza dell'uomo, che si manifesta in tutto il suo essere, nelle sue attitudini, nella sua opera » e, quindi, alla « determinazione dell'individuo stabilita dal destino ». È la forza creatrice e, come tale, si manifesta accanto al « piano direttivo » di Apollo [73]. La grande forza vitale (*mana*) della religiosità primitiva, che stringeva in unità tutti i membri di una famiglia, è diventata manifestazione dell'immutabile originalità di una stirpe. Gli atteggiamenti umani si fissano in forme immobili, che si lasciano contemplare, diventando paradigmi ideali e universali. L'azione diventa forma e, quindi, bellezza.

Ecco dunque Pindaro che, inavvertitamente quasi, « lascia scomparire la figura di Ippocle, il vero oggetto del suo canto, e lo considera solo ancora *sub specie* del padre, che alla fine dell'epòdo è posto accanto al figlio, ma che ora, per gli scopi del poeta, gli viene posto al di sopra. Tuttavia a un'approfondita indagine risulta che anche la reale persona di Fricia non ha qui importanza per il poeta », come risulta dal séguito dell'ode:

(Ep. I)
Prosegua Fortuna; e nei giorni
venturi, fiorisca magnanima ricchezza per essi.

(Str. II)
Parte non scarsa dei beni
che l'Ellade porge, ora godono:
deh, mai non tramuti
lor sorte l'invidia dei Súperi. È un Dio
chi cuore ha sereno: felice, e cantato
dai vati, è colui, che, vincendo
col pugno e col piede veloce, consegue
il premio supremo per possa e fiero animo, e vede,

[73] Schwenn, *Pind.*, p. 34.

www.scribd.com/Baruhk

(Ant. II)

vivo tuttora, la Sorte
largire a un suo figlio fanciullo
i serti di Pito

(v. 17-26, trad. Romagnoli).

La proposizione: « felice, e cantato dai vati, è colui che... » (ὃς ἂν) « esprime la validità universale del pensiero e la caratteristica di vincitore connessa con Fricia è ampliata » con aggiunte che non gli spettano. « In questo modo da Fricia si sviluppa un *tipo* il quale comprende tutta l'essenza del vincitore. Questo *tipo* è εὐδαίμων (felice), " dotato di un buon dèmone (del destino) " »[74]: Fricia incarna, dunque, l'idea dell'eudemonia[75].

Su questo ideale conviene soffermarci, poiché è connesso molto profondamente con l'unità dell'ode. Pindaro rappresenta la figura dell'uomo perfetto, proprio conforme alla concezione aristocratica, che mirava all'eccellenza fisica e spirituale:

... colui, che, vincendo
col pugno e col piede veloce, consegue
il premio supremo per possa (σθένει) e fiero animo (τόλμᾳ)[76].

Simonide, nel famoso scolio a Scopa, lascia intravedere il fondamento teoretico di questa raffigurazione, quando, a proposito del detto di Pittaco, che aveva affermato « difficile è essere buono (ἐσθλός = nobile) », lo chiarisce con queste parole:

uom buono diventar davver difficile
torna, di man, di pié, di cor tetragono,
costrutto senza biasimo

(fr. 4, 1-3 Diehl², trad. Fraccaroli).

---

[74] Schwenn, *Pind.*, p. 38, cfr. p. 49.
[75] Schwenn, op. cit., p. 71.
[76] τόλμα è usato in senso buono, come in Teognide e già in Archiloco, significando la fermezza spirituale (cfr. Schwenn, *Pind.*,

www.scribd.com/Baruhk

Orbene, il motivo espresso con la parola « tetragono » ci conduce nella sfera dei Pitagorici, per i quali il quadrato era una figura perfetta. Inoltre i Pitagorici erano sostenitori, come è noto, dell'aristocrazia [77]. Una volta penetrati in questo mondo pitagorico, si precisa un'altra idea, che dell'ode pindarica è il fulcro animatore. Alla radice della metafisica pitagorica « sta un'idea etica profonda... ed è il postulato etico-estetico dell'esigenza del limite (legalità ed ordine, armonia e cosmos) » [78]. Si tratta proprio dell'idea che è apparsa ergersi possente già nell'attacco dell'ode e che con insistenza ritorna in tutta la parte personale che precede il mito: il dio che come d è m o n e determina l'inizio e il termine di ogni evento (v. 10), chiudendolo in precisi limiti, entro i quali il suo divenire perde d'importanza [79], giacché la mèta è solo la realtà formata, l'esistenza tipica; il d e s t i n o (μοῖρα al v. 17-18), che si svolge secondo l'inesorabile legge di tutte le cose della natura che dànno i frutti conforme ai loro fiori [80]; la legge della misura, che non si deve oltrepassare perché non venga violato l'ordine del mondo, e che è rappresentata col classico concetto di i n v i d i a d e g l i d è i (v. 21-22) [81], da identificarsi con l'astratta idea di

---

p. 38) di fronte alle mutevoli vicende del destino (Schmid, *GGL* II, p. 268, nota 3). Tale senso ritornerà, poi, in Euripide, p. es. fr. 745 (cfr. Schmid, *GGL* III, p. 743, nota 0). Invece in Eschilo la parola presenta il significato di un atteggiamento colpevole consistente in un'invasione entro un dominio estraneo, così da violare l'ordinamento di Dike (cfr. Porzig, *Aischylos*, pp. 112 ss.).

[77] Bowra, *Gr. L. P.*, p. 342.

[78] W. A. Heidel, presso Zeller-Mondolfo, II, p. 589, nota 3. Per l'influsso dell'estetica pitagorica su Pindaro, cfr. anche Rostagni, *Nuovo cap.*, p. 168, nota 1.

[79] Marg, *Char.*, pp. 90-91 e p. 91, nota 10.

[80] Marg, op. cit., p. 90.

[81] Cfr. sopra, p. 195.

www.scribd.com/Baruhk

Nemesis[82]; il fato[83] personale[84] che regola, entro l'armonia del tutto, il singolo evento — sono tutte variazioni di un unico principio che appare ovunque illuminando con la sua perfezione datrice di equilibrio.

Il concetto religioso di destino, al quale non è estraneo un fondo demonico[85], si è dunque purificato nell'idea di ordine, alla quale il pensiero speculativo pitagorico, per quanto sottinteso, costituisce una salda base e, inoltre, offre una sodisfazione estetica capace di placare ogni affanno. Questa, preparata dalla perfezione logica dell'idea di norma, di destino, ecc. prende, a un tratto, lineamenti piú precisi e piú concreti nella contemplazione degli Iperborei, che rivelano, analizzate e perciò distinte, l'idea di ordine e quella di bellezza. Il passaggio dall'aspetto preciso e quasi astratto di quest'idea alla sua realtà plastica avviene con la massima naturalezza, giacché fra il mondo degli Iperborei e quello di Pitagora correva uno stretto legame: difatti il filosofo era definito « Apollo Iperboreo »[86]. Nella visione filosofica di questa scuola Pindaro trovava un anello di congiunzione tra le piú antiche convinzioni religiose dell'Egeide[87] e la concezione della spiritualità apollinea, giacché in essa soprattutto l'idea di Pitagora appare[88]: il poeta può, dunque, attingere nel tesoro

---

[82] Nilsson, *Griech. Rel.* I, p. 699; cfr. Adam, *Rel.*, pp. 124-125; Schwenn, *Pind.*, p. 37; Gundert, *Pind.*, p. 22.

[83] κατ' αἶσαν è da spiegare con Farnell, *Pind.* I, p. 141: « by the ruling of Fate », non con Schwenn, *Pind.* p. 38, nota 94, « nach Gebühr » o, peggio, con Rumpel, *Lex.*, *s. v.*: « rite et secundum artis praecepta ».

[84] Schmidt, *Syn.* IV, p. 368.

[85] Vedansi sopra le pp. 117 ss.

[86] Iambl., *De Vita Pyth.* VI 30.

[87] Per la coincidenza di mediterraneismo e spirito ellenico nella dottrina pitagorica, cfr. Kerényi, *Pyth.*, pp. 10 e 35-38.

[88] Kerényi, *Pyth.*, pp. 12-13.

www.scribd.com/Baruhk

del passato con tutta la potenza del suo occhio cosí sensibile ai colori e alle armonie, perché questo passato può trasfigurarsi nello splendore di imperiture forme.

Si può aggiungere un'altra coincidenza, che probabilmente non è casuale: si è veduto come Eracles sia, per Pindaro, in questa vita e nel dominio degli dèi olimpii, il simbolo del nomos che regge il mondo. Orbene anche Eracles risulta in rapporto col mondo degli Iperborei, come Pindaro stesso afferma (*Ol.* III) e come traspare da una leggenda latina [89], che, dati gli antichi contatti del mondo ellenico con quello italico [90], può essere tuttavia fatta risalire a tempi remoti. Inoltre la figura di questo eroe era spesso un motivo svolto dagli esempi mitologici nelle orazioni di Pitagora [91].

Tutto quindi confluisce verso la rappresentazione del mito mediante un lento e seducente trapasso da un momento a un altro.

Pindaro può, dunque, continuare cosí:

(Ant. II)

Il bronzeo cielo cosí non ascende;
ma d'ogni delizia (ἀγλαίαις) concessa ai mortali
il limite estremo egli attinge.
Né a piedi, né sopra naviglio tu trovi
la via prodigiosa che ai ludi [92] iperborei mena.

(Ep. II)

Un dí fra quei popoli giunse, a banchetto
con essi fu il duce [93] Persèo

(v. 27-31, trad. Romagnoli).

---

[89] Dion. Halic., *Antiq. Rom.* I 43; cfr. Plut., *Cam.* XXII.

[90] Ciò è stato dimostrato in modo brillante da Altheim, *Rom. Rel.*, pp. 119 ss., 149 ss.

[91] Iambl., *De Vita Pyth.* VIII 40; IX 50. Per l'inserzione di Eracles nel mondo apollineo, cfr. Wilamowitz, *Glaube*, II, pp. 41-42.

[92] Per il senso esatto di ἀγῶνα, vedasi sopra, pp. 288-289.

[93] λαγέτας è già spiegato sopra (p. 291, nota 19).

www.scribd.com/Baruhk

L'antico fondo religioso che sta alla base dei due miti di Pèrseo e degli Iperborei, cosí strettamente uniti nel canto pindarico, è scosso da un'aria nuova. Nella luce iperborea il concetto di « legge » diventa vibrante perché la gioia di vivere entro la quale l'uomo deve conservare la misura si colora del meraviglioso fulgore di un raggio solare (ἀγλαίαις)[94]; lo stesso cielo « bronzeo » non è piú un momento del processo cosmogonico, ma brilla pur esso con la forza e con l'austera e ammonitrice lucentezza del metallo.

Improvvisamente arriva l'eroe Pèrseo, antico dio mediterraneo che penetra nel mondo che gli appartiene, per attuare la sua epifania. Questo stava nell'antica storia sacra che ne glorificava la figura[95]. Ora egli compare per dare un senso mitico-storico alla rappresentazione degli Iperborei e per garantirne la realtà[96]. Ma non solo per questo: Pèrseo si rivela, a un tratto, come la figura dell'eroe apollineo capace delle piú grandi cose, quando un dio lo illumini, e illuminandolo lo conservi entro i limiti dell'ordinamento cosmico. Come Fricia, pure egli è un'idea, un *tipo*, è « quello spirito delle perfezioni e creazioni individuali che vince

---

[94] Cfr. Boisacq, p. 8.

[95] Si pone il problema delle fonti di Pindaro. Che il poeta attingesse a una fonte sembra indubbio quando si rilevi l'insistenza sulla credibilità di quello che narra: cfr. v. 48-50 (Schwenn, *Pind.*, p. 48, cfr. p. 42). Si può solo discutere se l'avventura di Perseo e la descrizione degli Iperborei appartengano a una o a due fonti distinte (cfr. Wilamowitz, *Pind.*, pp. 126-127; Schwenn, *Pind.*, p. 46). Il Wilamowitz (*loc. cit.*) ha supposto che un poeta abbia esteso il volo di Pèrseo fino agli Iperborei, allo scopo di descrivere paesi lontani come era avvenuto per gli errori di Iô e i viaggi di Eracles in Oriente. Io invece credo che la figura di Pèrseo, originaria figura divina mediterranea, dovesse inserirsi necessariamente nell'ambiente della festa iperborea, dove questo dio, come altri (p. es. Apollo), attuava normalmente la sua epifania rituale.

[96] Jllig, *Pind.*, p. 91.

www.scribd.com/Baruhk

la morte e di generazione in generazione vola eternamente giovane nel canto. Poiché solo la forma appartiene al regno dell'imperituro »[97]. Pèrseo dunque mostra se stesso nel regno dell'incessante festa iperborea, dove la luce divina illumina l'eroe con lo splendore della sua potenza e con la perfezione del proprio essere paradigmatico: gli dèi dell'Olimpo sono stati modellati sull'immagine dei príncipi terreni: cosí gli dèi sono simili agli uomini[98]. Questo è il senso fondamentale per Pindaro dell'antica fede in una comune origine degli dèi e degli uomini (*Ne.* VI 1 ss.): l'aspetto eroico (e perciò umano) prevale. Non l'uomo è in funzione di dio, ma dio ha la sua ragione d'essere nella e dalla realtà umana[99]. Pèrseo è guidato da Atena (v. 45), come un eroe omerico; e dalla dèa riceve il dono di quella chiarezza dello spirito che dà un senso all'audacia e al coraggio[100].

Inoltre Pèrseo entra nel mondo degli Iperborei, ove come figura centrale domina Apollo. La funzione del dio è complessa. Anzitutto, come già si è accennato, egli stabilisce la continuità ideale tra Fricia, elevato all'idealità del *tipo*, e Pèrseo. Cosí, nello spirito della religiosità olimpica viene consacrata la dottrina che « nella forma si annulla l'elementare, il momentaneo e l'individuale del mondo; il loro essere però vien riconosciuto e confermato. Coglier la forma richiede una distanza, della quale non fu capace nessuna negazione

---

[97] Otto, *Götter*, p. 100; Wilamowitz, *Pind.*, p. 252; Gundert, *Pind.*, p. 59.

[98] Kern, *Rel.* I, p. 193; cfr. Nestle, *Rel.* I, p. 16.

[99] Otto, *Götter*, pp. 165-166; 309-310.

[100] Otto, *Götter*, pp. 68-71. A torto Fehr, *Pind.*, p. 13 sostiene che il motivo dell'inserzione della leggenda di Pèrseo non si può giustificare.

www.scribd.com/Baruhk

del mondo »[101]. In secondo luogo Apollo rappresenta la dottrina della misura alla quale l'uomo nella sua aspirazione all'eudemonia deve sottostare[102].

Pindaro, dunque, si manifesta fin della giovinezza[103] profeta di Apollo[104], in quanto egli, come il suo dio, non modifica i culti di altre divinità[105], ma piuttosto li solleva nel loro significato eterno. Tutto può essere domato e dominato dal dio che opera cosí una palingenesi di ogni manifestazione. L'antico rito sacrificale degli asini salaci prende, per Pindaro, un senso tutto nuovo, perché viene sommerso, mediante il sorriso di Apollo (v. 36), entro una tonalità annientatrice e purificatrice a un tempo. Con questo atto il dio riconosce al rito asinino un carattere primigènio, che si potrebbe chiamare titanico, ricordando il riso di Zeus nelle *Opere e i Giorni* di Esiodo, ai danni di Promèteo ed Epimèteo[106]. Contro l'elemento titanico è diretto « il potere risolutivo » di questo riso. In quanto il sacrificio asinino rappresenta l'eco della religiosità preellenica e, quindi, può venir definito anche come titanico, il riso di Apollo allo spettacolo che esso provoca corrisponde a quello di Zeus nel canto XXI dell'*Iliade*; « gli dèi si battono, la terra ne risuona, il cielo ne è pieno di echi: Zeus è spettatore e "gli ride il cuore di piacere, vedendo scontrarsi gli dèi nella lotta" (XXI 389 s.). Non c'è dubbio: gli ride il cuore di figlio di Crono, gli si desta il ricordo dell'antica lotta contro i Titani... Il riso di

---

[101] Otto, *Götter*, p. 101.
[102] Schwenn, *Pind.*, pp. 60-72.
[103] Schmid, *GGL*, I, p. 570.
[104] Wilamowitz, *Pind.*, pp. 127-128; cfr. Schwenn, *Pind.*, pp. 85, 92, 95, 112, 118.
[105] Wilamowitz, *Glaube*, II, p. 128.
[106] Cfr. sopra, p. 139.

www.scribd.com/Baruhk

Zeus ha qui la sua *ragione* e il suo *significato*: la sua ragione nella situazione titanica della lotta, il suo significato nel fatto che per quel riso la battaglia degli dèi non è piú titanica, ma "assolutamente beata" » [107]. Anche l'impudenza degli asini, nel rito sacrificale presso gli Iperborei, si conquista quella pacificazione, per cui essa si estenua nella forza di un'idea, quella di una funzione cosmica della quale detti animali sono simbolo [108]. Si tratta sempre del ricorrere di una medesima idea che, espressa nella parte personale dell'ode con termini astratti, nel corso del mito vige immanente nelle sue raffigurazioni sacrali.

Il paese degli Iperborei è armonia, è dunque legge di misura, sia per il dominio che in esso ha la musica (appartenente pur essa ad Apollo: cfr. *Pyth.* I 1 ss.), sia per l'ulteriore suo rito della dafneforia il cui senso [109] si affina sino a chiarirsi in quello preciso di Nemesis, che bandisce il divino volere di un equilibrio in tutte le cose dell'esistenza [110].

Entro il ferreo dominio di questa legge universale si svolge la rappresentazione degli Iperborei, il tono della quale è « fiabesco e pindarico » [111].

Pindaro ha evocato il mondo della bellezza, che è non solo la bellezza dell'idea tanto nella forma concreta del *tipo* (Fricia e Perseo) quanto della norma che, creando ovunque armonie, fa di un principio estetico la

---

[107] Kerényi, *Rel.*, p. 177.

[108] Vedasi sopra. Fuori di prospettiva è l'esegesi di Schwenn, p. 43.

[109] Vedasi sopra. Si noti che la corona dei dafnefori è, in Pindaro, *d'oro*: il motivo estetico (cfr. Schwenn, p. 45) prevale su quello del rito, perché Pindaro è un poeta visivo: Perrotta, *S. e P.*, pp. 186 ss.

[110] Schwenn, *Pind.*, p. 72; Wilamowitz, *Pind.*, p. 469.

[111] Perrotta, *S. e P.*, pp. 220-221.

www.scribd.com/Baruhk

ragione del cosmo, — ma anche la bellezza delle cose singole, quali si dispiegano nella luce degli Iperborei. Pèrseo, ora che tanto splendore è stato creato, compare con piú distinta personalità: poiché lo guida Atena e poiché sa mettere d'accordo il soffio della sua volontà e dei suoi affetti col mondo esterno [112]. La comparsa di Pèrseo nel dominio dell'ordine si trasfigura in un'apparizione fra la luce infinita della bellezza.

Questo arrivo di Pèrseo vittorioso, dopo compiuta l'impresa contro la Gorgóne [113], appare in tutta la magnificenza di un atteggiamento plastico. Questo apparirà in piú chiara luce quando si faccia una considerazione. In origine, come si è detto, l'uccisione della Gorgóne rappresentava la scomparsa annua del nume della vegetazione [114]; ora che questo senso rituale dell'antica storia sacra trasformatasi in mito è obliterato, rimaneva sempre il problema della ragione che indusse Pèrseo a violentare fino alla morte una figura divina. Mentre Eschilo avrebbe posto il problema della colpa, per avere Pèrseo osato opporsi a una forza divina, Pindaro non avverte nemmeno questa possibilità. La coscienza dell'eroe è tenuta lontana da un'angoscia, in modo che essa possa assurgere a un'immacolata purezza eroica. La colpa, invece di apparire come tale, si trasfigura nel luminoso trionfo di un eroe. Già in questa ode il criterio di verità secondo Pindaro, quando interpreta un mito eroico o divino, è dato dall'ideale del

---

[112] Becker, *Weg*, p. 172.

[113] Nonostante l'opinione p. es. di Farnell, *Pind.* II, p. 218 e di Schwenn, *Pind.*, p. 47, nota 116, io sono d'accordo con Wilamowitz, *Pind.*, pp. 469-470, che l'uccisione di Medusa precede la visita agli Iperborei.

[114] Robert, *Held.*, p. 222.

www.scribd.com/Baruhk

bello, di καλόν (*Ol.* I 36)[115]. Perciò Pindaro non ha da stupirsi (θαυμάσαι, v. 47) di fronte alle imprese che i Numi compiono; egli non si pone nessun problema, tutto proteso verso la sua fede nell'armonia del mondo e nella visione dell'atteggiamento plastico del divino, che è il necessario correlato di quell'armonia.

Perciò Pindaro ora può arrestarsi, avendo raggiunto la mèta destinata al mito. Quale essa fosse egli lo dice con questa confessione di un suo programma estetico:

> il fiore degl'inni
> su quest'argomento e su quello, come ape, si lancia
>
> (v. 53-54, trad. Romagnoli).

La legge di armonia che domina la vita dell'uomo, della natura e del mondo, determina anche le condizioni dell'arte, che raggiunge la perfezione di grazia[116] se viene osservata la legge di καιρός, di opportunità[117], la quale ricorre anche nell'estetica pitagorica[118].

Il canto ha ora svolto tutte le sue idee con una tale armonia di reciproci rapporti, da poter dire che in questo equilibrio e in questi intrecci naturali di pensiero con pensiero, tutti coloriti da una medesima eticità, consiste l'unità estetica dell'ode.

Concluso il mito e chiarito che ne è stato il senso da una dottrina estetica, l'ode ritorna al motivo della festa in onore del vincitore e a un ulteriore approfondimento di quella legge di compensazione e di equilibrio che costituisce l'anima del canto. Alla fine Pindaro

---

[115] Cfr. anche Jllig, *Pind.*, p. 70, nota 2.
[116] Schwenn, *Pind.*, p. 11.
[117] Gundert, *Pind.*, p. 66.
[118] Rostagni, *Nuovo Cap.*, p. 165. — Per l'estetica di Pindaro, fondata sul principio di καιρός, cfr. Untersteiner, *Pind.*, *passim*.

www.scribd.com/Baruhk

guarda ancora con ammirazione personale al Nomos, allo stato dorico di Tessaglia, dal quale l'ode aveva preso lo spunto.

L'esame della *decima pitica* ci permette di trarre conclusioni definitive circa la interpretazione nuova di Pindaro per il mito ellenico.

Mentre la religiosità dionisiaca aveva fissato la sua attenzione sul dissidio interiore che il mito religioso celava nel suo intimo, in dipendenza dalle sue contrastanti origini storiche [119], Pindaro nulla vede di tutto ciò, né di altre difficoltà.

In quest'ode, come fu riconosciuto dai piú sensibili interpreti del poeta, c'è tutto Pindaro, anche se, nelle future opere, l'arte sua non diversa, ma piú grande saprà affermarsi [120]. Dunque, anche per quanto si riferisce alla presente indagine, si può sostenere che la nuova visione del mito genialmente creata dal poeta si trova già tutta in questa decima pitica. Piú innanzi accenneremo a spunti di altre odi, che servano da conferma. Per ora converrà fissare le conseguenze che si devono trarre.

Di fronte al mito Pindaro non vede difficoltà alcuna. La sua concezione intorno all'essenza e all'opera degli dèi in parte dipende dalla tradizione mitica, e in parte dalla sua diretta esperienza di vita che gli rivela l'opera divina nel presente, in modo da poter esercitare la sua critica sulla tradizione religiosa degli antichi poeti [121]. Non corrisponde, dunque, a verità religiosa, quello che non coincide con un elevato ideale etico e, quindi, con una sublimata concezione della divinità:

---

[119] Vedasi il cap. IV, II (fine).

[120] Si veda fra i piú recenti critici, p. es. Perrotta, *S. e P.*, pp. 167 ss.; Schwenn, *Pind.*, p. 59.

[121] Schmid, *GGL* I, p. 584.

www.scribd.com/Baruhk

tanto gli dèi, quanto gli eroi sono liberati da un'azione colpevole [122]. Ma la sua moralizzazione del mito è del tutto diversa da quella di Senofane, il quale aveva concluso che gli uomini si sono fatta degli dèi una rappresentazione a loro immagine. Pindaro « rimane completamente sul terreno del politeismo e allontana dai miti solo alcuni tratti conturbanti, che gli sembrano pregiudicare la sublimità, la purezza e la santità degli dèi. Egli non è neppure favorevole alla spiegazione razionalistica dei miti. Infatti non trova difficoltà di fronte a nessun prodigio: non si scandalizza per il miracolo della resurrezione di Pelope fatto a pezzi, ma per tutto l'orribile mito, che perciò egli sostituisce con un altro miracolo, quello del rapimento (*Ol.* I 37 ss.). Vuole piuttosto comprendere il giusto e profondo senso dei miti e spiegarli in conformità alla sua illuminata rappresentazione degli dèi e degli eroi. Ma anche in questo subbiettivo modo d'intendere i miti non si appiglia all'esegesi allegorica » [123]. Questo suo sforzo di salvare quanto piú sia possibile della tradizione mitica « assomiglia in modo considerevole all'arte dei sofisti di mettere in giuoco la verosimiglianza contro la verità » [124].

Nel caso della *decima pitica* il mito di Pèrseo presentava un punto problematico: quello della lotta di un essere umano contro una potenza divina. E questo contrasto era tanto piú grave in quanto l'eroe aveva accanto a sé, come protettrice, una dèa. Il caso di Pèrseo, nelle sue linee generali, ricorda quello di Oreste, che, protetto da Apollo e da Atena, deve affrontare le

---

[122] Nestle, *V. M. z. L.*, pp. 158-159; Schmid, *GGL* I, p. 587.
[123] Nestle, op. cit., p. 161.
[124] Schmid, op. cit., p. 356.

www.scribd.com/Baruhk

Erinni, numi primigeni, come Medusa. Ma, mentre Eschilo nelle sue *Eumenidi* sentirà quanto grave sia questo momento contraddittorio, che sembra infrangere l'unità del divino, Pindaro, estraneo all'arte dionisiaca [125], non lo avverte, perché fa balzare in mezzo a questa realtà il suo eroe, araldo di un'idea e splendido nel suo mirabile atteggiamento armonioso [126].

Possiamo ora riconoscere nel poeta dorico e apollineo, che fu Pindaro, quella contrapposizione che F. Nietzsche aveva avvertito fra l'arte dorico-apollinea e l'arte dionisiaca [127]. Perciò Pindaro opera una palingenesi dei miti, eliminando o trasformando proprio quello che di piú caratteristicamente mediterraneo vi pulsava ancora e che, in essi, costituiva l'elemento disgregatore. Egli non sente il « tragico » del mito: quando questo « tragico », nonostante tutto, s'impone al suo pensiero, allora egli tende a superare « il contrasto fra l'elogio dell'eroe e la colpa dell'eroe in un'approfondita spiegazione, mediante una gnome, non con una lotta dialettica » [128], oppure di un mito offre due modi di interpretazione, che egli considera tutti e due veri, di modo che gli dèi e le *aretai* non vengano offesi [129].

Possiamo, dunque, concludere che nella tragedia il

---

[125] Nel ditirambo *Cerbero* (fr. 70ª Schroeder = 86 Turyn), Pindaro rappresenta la musica dionisiaca nel suo tumulto, che per altro ha come ultimo scopo l'incantamento dello stesso Dionìso sotto l'effetto delle armonie e per opera delle torme di leoni danzanti (v. 16-18). Il travaglio dionisiaco si risolve non in tormento, ma in pacificazione. Questa è l'interpretazione del poeta che tosto (v. 18-19) si proclama esegeta degli eventi.

[126] Adam, *Rel.*, p. 122 nota come in Pindaro, pur essendo politeista, manca il contrasto fra gli dèi.

[127] F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*. Trad. di E. Ruta, Bari 1919, pp. 31 e 46.

[128] Gundert, *Pind.*, p. 49.

[129] Gundert, op. cit., pp. 79-80.

www.scribd.com/Baruhk

dissidio radicale caratteristico dei miti ellenici è veduto dal punto di vista dell'uomo, che impone al mito le proprie categorie etiche e logiche; secondo Pindaro, invece, il medesimo dissidio viene rappresentato dal punto di vista di dio, cosicché ogni contrasto, una volta posto, viene súbito risolto nella luce della inevitabile perfezione divina.

La spiritualità di Pindaro, che compone in armonia ogni dissidio, elevandolo a un'espressione ideale di ordine e di equilibrio, trasforma il mito in visione di bellezza, che determina il criterio di giudizio del poeta [130]. Quella ricerca del bello, che nell'età dei tiranni a lui immediatamente anteriore era stata soprattutto artificio dissolutore, piuttosto che rinnovatore del mito, diventa per opera di questo poeta spontaneità creatrice, perché ispirata da una grande idea, che non è solo etica [131], ma anche estetica. L'aspirazione pindarica al bello puro prova come l'influsso della poesia formatasi nell'ambiente chiuso dei tiranni si sia esercitato anche sul poeta tebano, ma in questi si precisa sempre quella purezza di linea che non è studiata elaborazione, ma immediata sensibilità degli organici rapporti che costituiscono la perfezione di tutte le cose materiali e spirituali.

Con la moralizzazione del mito Pindaro « dava sodisfazione in prima linea alle esigenze estetiche... Egli ha purificato la materia... mitologica da tutto quello che era solo avventura e che serviva a sodisfare un orec-

---

[130] Gundert, *Pind.*, p. 42; Schwenn, *Pind.*, p. 245.

[131] In questo senso è vera l'interpretazione di Schadewaldt, *Pind.*, pp. 291, 325, 340, che vede l'unità dell'ode pindarica nel contenuto etico. Questa tesi che ritorna anche nel Coppola, *Pind.*, p. es. pp. 62, 88, ecc., è tuttavia unilaterale: cfr. Perrotta, *S. e P.*, pp. 101 ss., 109.

www.scribd.com/Baruhk

chio desideroso di ascoltare e che non valeva, a un tempo, come espressione di un'interiore bellezza. L'unione di bello e buono, che fu la costante aspirazione degli Ellèni, in nessun poeta giunge a piú chiara espressione che in Pindaro »[132]. Questa caratteristica idea del bello trova la sua piú gioiosa manifestazione nell'inno a Teia (*Isth.* V [IV] 1-16): è la dèa creatrice della luce, alla quale gli uomini guardano esaltati dal fascino della bellezza[133]. Questa medesima bellezza col lieve tocco di un suo raggio possiede la forza di dissipare le piú tragiche amarezze e la piú desolata disperazione, anche di fronte al nulla della vita (cfr. *Pyth.* VIII 95-97).

Non la vita come angoscia morale; non la vita come esperienza indefettibile, non la vita come crisi spirituale — sono l'anima dell'ode pindarica, poiché il problema suo sfugge a ogni definizione. Siamo ben lontani da un Alcmane, che vagheggia e sogna la sua idea con la passione di un grande poeta ancor estasiato dalla dolcezza dell'ingenuità, e non siamo arrivati al tormento che travaglierà tutti i poeti posteriori. L'equilibrio è in Pindaro perfetto. Ogni eccessività esula dalle sue odi: in un certo senso, non è un poeta sublime che rapisca gli animi nostri. È l'artista il quale, sicuro dominatore del proprio spirito, non si spaventa di fronte ai dubbi che la vita ha fatti balenare davanti alla sua fantasia. Tutto è bello, tutto è vivo per lui, purché si sappia credere nel bello e nella vita, purché non si brami oltrepassare queste due realtà; purché si riconosca che quivi è la perfezione, la perfezione umana.

Questo modo di rappresentarsi la divinità sotto la

---

[132] Fehr, *Pind.*, pp. 158-159, vedasi anche Untersteiner, *Pind.*, pp. 121-122 (alle righe 5 e 11 si corregga *sesta* in: *quinta*. — Vedasi, ora, anche Fränkel, *D. u. Ph.*, pp. 554-555).

[133] Gundert, *Pind.*, pp. 11-12; cfr. Otto, *Götter*, p. 211.

www.scribd.com/Baruhk

specie della bellezza, come segno dell'assoluta superiorità dei Numi, fu raggiunto dalla poesia mediante una conquista dell'intelletto, prima che dall'arte plastica. Questa poi, specialmente nei secoli V e IV, seppe raffigurare gli dèi nella suprema rivelazione delle forme eterne della bellezza: perciò si poté dire, a ragione, che gli scultori dell'Ellade furono i veri profeti della loro religione [134] in un'età, nella quale il pensiero seguiva piú rapide vie verso la dissoluzione critica del mito divino [135].

Ho detto che Pindaro interpreta i suoi miti sull'orma della spiritualità destatasi per la prima volta nella *decima pitica*. Non so se si possa dire che tutti i suoi miti abbiano subíto una tale palingenesi: ad asserirlo categoricamente sarebbe necessaria una loro analisi minuta, quale fu fatta sopra per l'ode scelta allo scopo di scoprire la maniera di Pindaro di fronte al mito. Questo compito porterebbe troppo lontano. Tuttavia certo può dirsi che l'ideale pindarico è il bello, la forma eterna [136], entro la quale confluisce ogni eticità.

Conferme da altre odi che l'ideale pindarico è il bello, la forma eterna, entro la quale confluisce ogni eticità. — L'*undecima pitica*, del 474 [137], affronta il notissimo mito degli Atridi. Oreste, narra Pindaro, fu ospite in casa di Pilade, dove venne portato, quando la nutrice riuscí a sottrarlo dalle mani crudeli e subdole del-

---

[134] Cfr. Bursian, *Myth.*, p. 24 e Th. Zielinski, *La religion de la Grèce antique*, Paris 1926, pp. 49-57. Cfr. Quintil., *Inst. or.* XII 10, 9.

[135] Pettazzoni, *Rel.*, p. 189.

[136] Per questo atteggiamento pindarico che tende a vedere idee nelle figure degli eroi e degli dèi, vedasi O. Becker, *Pindars olympische Ode vom Glück*, « Die Antike » 16 (1940), pp. 38-50.

[137] Wilamowitz, *Pind.*, p. 259.

www.scribd.com/Baruhk

la madre nel giorno dell'assassinio di Agamennone e di Cassandra. Donna crudele! Per quale ragione Clitemestra uccide? Perché disgustata nel suo cuore gonfio d'ira per il sacrificio cruento d'Ifigenia, o perché mala passione di adultera la sedusse? « Questo tradimento è colpa che sulle giovani spose attira l'odio (dei mariti), cosicché difficile è sottrarlo alle lingue degli estranei. Infatti maledici sono i cittadini. L'opulenza certo suole ottenere un'invidia [che le è] proporzionata; ma colui che solo umili mète può volere [138] mormora senza essere compreso » [139]. Dunque, dopo terminata la guerra per Elena, Agamennone fece ritorno e con la sua morte causò pur quella della profetessa. Il giovane Oreste, dopo essere stato ospite del vecchio Strofio, col tempo [140] rientrò in patria per uccidere la madre ed Egisto. — A questo punto, Pindaro confessa di essersi sviato dal suo compito di elogiare il vincitore, ma poi, a un tratto, ritorna a farsi pensoso, dominato ancora dall'impressione della vicenda degli Atridi: « possa io bramare dagli dèi la perfezione [141], cosí da aspirare a quanto è possibile in ogni età. Poiché io nella città trovo che l'appartenere alla condizione dei moderati consente il fiorire di una piú duratura felicità, biasimo la sorte che tocca alle tirannidi e mi sento dedito alle virtú quali la comunità si rappresenta [142]. Gli invidiosi si difendono con la loro maledetta collera [143]: chi mai che

[138] v. 30: πνέων.

[139] Per ἄφαντον βρέμει (v. 30), cfr. Marg, *Char.*, pp. 85-86.

[140] Questo concetto della punizione che sopraggiungerà χρονίῳ σὺν Ἄρει (v. 36) presuppone implicitamente il suo esser giusta, perché è proprio delle Erinni, Ate e Dike di giungere tardi.

[141] v. 50: καλῶν = καλῶν κἀγαθῶν (Wilamowitz, *Pind.*, p. 262).

[142] Wilamowitz, *ibid.*

[143] Wilamowitz, *ibid.*; cfr. *Pindars Pythien*, erkl. von O. Schroeder, Leipzig 1922, p. 107: nota anche l'intraducibilità di

www.scribd.com/Baruhk

abbia ottenuto un successo e che viva nella tranquillità riesce a sfuggire alla prepotenza maligna? Al punto estremo, che è quello della nera morte, una piú bella ne troverà [144], poiché avrà procurato alla sua discendenza dilettissima la potenza vitale (χάριν) [145] di un buon nome che vale come la piú efficace delle ricchezze ».

La figura dominante in Pindaro è Oreste, vittima di una madre che con frodolenta ferocia si preparava ad ucciderlo: per questo Clitemestra è donna crudele, per questo la sua morte nel sangue a opera del figlio è giustificata [146]: Oreste vendica l'offesa che Clitemestra ha inflitto alla propria maternità, violandola. Che l'ordine di questa vendetta sia venuto da Apollo non è detto da Oreste [147], come è naturale, poiché tarde a punire sono solo Dike, Erinys, Ate, ma Apollo può ben aver rivelato, come in Eschilo, la necessità di questa uccisione, anche se Pindaro ha evitato, probabilmente a ragion veduta, un giudizio su Apollo [148]. Il matricidio è una cosa giusta su cui non si deve discutere, perché tutto quanto accade per volere degli dèi, per quanto possa essere incomprensibile il loro violento nomos, corrisponde tuttavia a un ordine superiore.

ἄτα, accecamento, colpa e catastrofe. Vedasi inoltre Gundert, *Pind.*, p. 85.

[144] Per i v. 56-57, accetto la lez. di L. Cerrato, *Le Odi di Pindaro*, Genova 1918, pp. 749-751.

[145] Per questo senso di χάρις, cfr. Th. Zielinski, *Charis and Charites*, in *Iresione*, Leopoli 1936, II, pp. 262 ss. Si noti come Pindaro modifichi un concetto ctonico e, conforme alla religiosità apollinea, lo faccia assurgere alla purezza di un'idea. Cfr. Untersteiner, *Pind.*, pp. 67-68.

[146] Vedasi sopra nota 140.

[147] Jllig, *Pind.*, p. 96.

[148] Jllig, *Pind.*, p. 98. Non è vero quello che Jllig dice (p. 97) che il matricidio non è giudicato: cfr. sopra, nota 140.

www.scribd.com/Baruhk

Si devono riconoscere altre colpe a Clitemestra? Non certo quella di aver causato la morte di Cassandra, poiché la responsabilità relativa viene rigettata su Agamennone (v. 33)[149]. Quanto alla colpa di aver assassinato Agamennone, Pindaro non si pronuncia, poiché a quest'azione oscura propone due opposti moventi: il giusto risentimento per la figlia crudelmente soppressa o la passione peccaminosa. Decidere è difficile, perché l'invidia troppo facilmente mormora, ma non riesce a disvelare nulla di certo sui potenti: quindi la mala fama contro Clitemestra non è un argomento probante. Pindaro ha voluto, con un'originale interpretazione del mito, proporre un arduo problema psicologico, di cui riconosce l'impenetrabilità. Né i contrasti etici che pone la femminilità di Clitemestra, né quelli che prorompono dalla personalità di Oreste, hanno preoccupato Pindaro. Egli in queste figure vede soprattutto degli eroi, la cui luce ideale deve offuscare ogni altra considerazione. Difatti Pindaro, concludendo l'ode, riprende il motivo dell'invidia: sí, questa, nella sua bassezza, non riesce a dimostrare nulla, ma può tuttavia scatenare *ate*: perciò alla potenza del tiranno il poeta preferisce una vita nobile in modo da poter lasciare ai figli l'eternità del proprio nome, un'immortalità che non è il perpetuarsi di un flluido vitale, ma la manifestazione di un'idea immortale, conforme all'ideale dorico[150]. Pindaro ha portato alle estreme conseguenze la elaborazione del mito quale si era andato formando nella spiritualità dorica, che culmina nel miraggio di una forma eterna nella luce apollinea; entro questa l'ideale etico-estetico tra-

[149] Wilamowitz, *Pind.*, p. 260, nota 1.
[150] Coppola, *Pind.*, pp. 116-118. Cfr. Wilamowitz, *Pind.*, p. 263; Gundert, *Pind.*, pp. 84-85.

www.scribd.com/Baruhk

passa gradualmente dalle figure degli eroi alle vive personalità degli uomini. La saga degli Atridi, che prima di Pindaro aveva posto problemi religiosi, variamente rilevati, a seconda della spiritualità dei differenti poeti e delle varie epoche, nel poeta tebano, pur sul suo fondo di orrori, si è trasfigurata in movimenti di esseri la cui realtà si trova al di sopra delle loro contingenze.

Possiamo sfiorare un terzo esempio tratto dalla *nona pitica*, il cui mito narra gli amori di Apollo e di Cirene. Il fondamento originario di questo mito risale a una delle forme piú comuni di storia sacra riferentesi alla dèa preellenica. Si tratta di una particolare forma di Apollo, che appare come Νόμιος (Nomios) e che presentava uno sdoppiamento nella figura di Aristeo, venendo cosí rivelato il suo originario carattere di dio della vegetazione. Caratteristico di questo Apollo è il suo connubio con una παρθένος, cioè con una figura femminile ignara di nozze, con Cirene che forse va identificata con Artemide [151], ed era perciò un'antica Πότνια θηρῶν (Signora delle fiere) [152]. Sembra che Apollo Νόμιος (Nomios) fosse figlio della divinità femminile, che era dunque di lui madre e amante e che perciò imperiosa gli comandava [153].

Nell'ode di Pindaro la situazione è capovolta: Apollo è il rapitore (v. 6), colui che prende l'iniziativa dell'amore con Cirene e che si preoccupa di essere puro (v. 30 ss.): tutto quanto poteva lasciar trasparire la po-

---

[151] Gruppe, *Myth.*, pp. 1277, nota 10; 1283.

[152] Studniczka, *Kyrene*, in Roscher, *Lex. der gr. u. röm. Myth.* II, coll. 1736-1737; 1749-1754.

[153] Cfr. *Schol. ad Ap. Rh.* II 498-527 *h* e 507 Wendel. Vedasi una minuta discussione su questi scolii in Untersteiner, *Eraclidi*, pp. 120 ss. e su Apollo Νόμιος a pp. 117 ss.

www.scribd.com/Baruhk

sizione subordinata del paredro qui è intenzionalmente eliminato [154]. Eppure s'intravede l'antica concezione là dove Pindaro, accennato all'amore di Apollo e di Cirene, dice:

> Afrodite dal socco d'argento
> accolse qui l'ospite delio,
> su la biga divina poggiando la palma leggera.
> E infuse per essi nel dolce giaciglio pudore ed amore;
> in nozze concordi stringendo col Nume, la figlia del valido [Isséo
>
> (*Pyth.* IX 9-13, trad. Romagnoli).

Il quadro conquista un alto valore di poesia, ma non si devono trascurare gl'imbarazzi degli scolii nell'interpretare il passo (*Schol. ad Pind. Pyth.* IX 16-*a*, *b* Drachmann). Pindaro trasfigura tutto in luce d'arte: la brutale Potnia diventa la pura vergine; Apollo stesso è illuminato da gentilezza, per esprimer la quale era necessaria una terza persona, che li unisse solennemente in connubio [155]. Tuttavia Afrodite appare l'unica persona operante, capace di prendere un'iniziativa, e doveva trovarsi, comunque, nella tradizione. Io suppongo pertanto che qui si possa rintracciare la forma primitiva del mito, secondo la quale la dèa volle attirare a

---

[154] Si rilevi come nell'ode appaia uno spunto polemico, allo scopo di sottolineare la personalità autonoma e creatrice di Apollo, quando questo dio domanda a Chirone se potrà ottenere l'amore di Cirene. E il centauro attribuisce questa richiesta, non a una confessione d'ignoranza del dio onnisciente, ma alla μείλιχος ὀργά del dio che lo ha indotto a parlare cosí (v. 29-49). L. Malten, *Kyrene*, Berlin 1911, p. 9, ha scorto qui, a ragione, l'applicazione del precetto pindarico che degli dèi si deve dire solo cose belle, καλά (cfr. *Ol.* I 36). Analogamente Aldo Ferrabino, *Kalypso*, Torino 1914, p. 219, vede qui la « ribellione della coscienza religiosa » del poeta. Per noi questa polemica contro una precedente concezione si precisa nel senso che abbiamo detto nel testo.

[155] Pindari *Carmina... illustravit* L. Dissen, Gothae et Erfordiae 1830, II, p. 307; cfr. Wilamowitz, *Pind.*, p. 268.

www.scribd.com/Baruhk

sé e quindi accogliere il suo paredro. Insomma in Pindaro l'unica figura di Cirene si è sdoppiata nella pura vergine quale essa ora appare e in Afrodite, che rappresenta la sua passione elevata alla purezza di un'eterna forma della realtà.

Si noti ancora che Cirene, oltre a essere una Πότνια θηρῶν (Signora delle fiere), era anche una Πότνια φυτῶν (Signora delle piante): difatti in Pindaro essa viene collegata alla fecondità della natura (v. 6-7, 53, 58). Il nome di Cirene, mediterraneo, si collega infatti con κύρα (Kyra), l'asfodelo, che abbonda anche nei pressi dell'antica Cirene [156]. Anche questi motivi rituali sono stati trasformati da Pindaro in spunti coloristici.

Anche nel caso della *nona pitica* l'antico mito religioso è stato intonato sulle armonie della grazia e della luce: vale solo per la sua bellezza.

Questa l'originalità di Pindaro, perché seppe dare al mito la vitalità estetica, di modo che la grande creazione filosofica dell'idea platonica trova un suo precedente anche in questa poesia che dalla variopinta ed eterogenea materia del mito ha saputo isolare le forme eterne, senza distruggere tanta e sí seducente molteplicità. La dialettica del mito è del tutto estranea a Pindaro; a lui importa solo la idealità delle tradizioni leggendarie della sua terra. Non solo vede il mito come bellezza, ma gli dà un valore imperituro. In ciò supera Alceo, il quale nel suo famoso *Inno ad Apollo* (Him. *or.* XIV 10 = fr. 2, 3, 4 Bergk = 307 L.-P.) aveva esaltato in una visione di bellezza il sussultare armonioso e trascolorante della natura al tempo di primavera, quan-

[156] Cfr. V. Bertoldi in *Mélanges Boisacq* (= « Annuaire de l'Inst. de phil. et d'hist. or. et slaves » V, 1937), pp. 52-60 *passim*.

www.scribd.com/Baruhk

do Apollo tornava dagli Iperborei a Delfo. Ma questa del poeta di Lesbo era stata solo commossa contemplazione.

Invece il bello è poliedrico, è complesso, è rilievo infinito delle cose che si precisano con una chiarezza lineare. Il mito, quindi, se da una parte s'innalza alla sintesi dell'idea, dall'altra si scompone nell'analisi di tutti i suoi momenti, ciascuno dei quali pretende alla sua autonomia estetica. Cosí anche la poesia pindarica, illuminando il mito, lo rende in modo nuovo e inaspettato trasparente. Questa trasparenza apollinea si riverserà sulla problematica dionisiaca e la renderà piú impellente ancora [157]: il mito nella sua tragicità sta per manifestarsi alla coscienza umana. Si ripensi al mito degli Atridi in Pindaro: il poeta aveva avvertito che la tradizione del mito dall'età mediterranea a Stesicoro si era arricchita di sfumature via via rivelatesi dalla sua radice primèva, senza che fosse ancor stabilito un rapporto fra ciascuna di esse entro un tutto. Eschilo doveva vedere i nessi drammatici e spesso tragici fra i vari elementi nel mito degli Atridi e in ogni altro.

Il mito sta per conquistare la sua piú grande manifestazione nella tragedia attica.

B) Il tragico nel mito

In che senso la tragedia attica è di origine dionisiaca. — Nell'àmbito della religione dionisiaca si era formata una spiritualità cosí sensibile da scorgere quei con-

[157] Per la forza centrifuga, sotto il rispetto religioso, che contengono le splendide rappresentazioni che l'arte fa degli dèi, cfr. Berve, *Gr. G.* I, p. 184.

www.scribd.com/Baruhk

trasti dei miti che erano dovuti alla realtà della corrispondente formazione storica. Questi momenti contraddittori nella loro frequente insolubilità determinavano spesso situazioni tragiche, che Dioníso appunto rivelava [158].

Nella tragedia attica giunge al suo punto culminante l'evoluzione del contrasto rituale fra due cori, quello dei *tragoi* e quello dei satiri cantori del ditirambo, che a Corinto, per opera di Arione, erano stati innalzati a dignità letteraria [159]. Stabilita la connessione fra doppio coro dionisiaco di Corinto e il formarsi della tragedia [160], si può precisare il senso dell'origine dionisiaca di questa manifestazione letteraria.

Certo, argomenti dionisiaci appaiono di rado nella tragedia attica; tuttavia lo spirito di Dioníso si manifesta in problemi dionisiaci indipendentemente dal contenuto specifico dei miti, e ciò poté avvenire perché, come già si disse, il mito, per la particolare storia della sua evoluzione, prese quella forma contraddittoria che era interpretata dal dio come un aspetto dell'essere. Perciò la pura distinzione fra miti dionisiaci e miti non dionisiaci non offre alcun fondamento di vero. Infatti un mito esternamente non dionisiaco è sempre ***anche*** dionisiaco. Il dio greco, dopo l'avvento della religione olimpica, non sta al di fuori del mondo, ma si trova in esso. Infatti ogni singola divinità « non è, in questo mondo, una realtà singolare. La divinità è sempre una totalità, un mondo intero nel suo compimento. Questo si verifica anche per i sommi dèi Zeus, Atena, Apollo, gli esponen-

---

158 Vedasi sopra, p. 200 ss.

159 Vedasi la nota precedente.

160 Questo si è tentato di dimostrare in Untersteiner, *Origini*, pp. 79 ss., 248 ss.

www.scribd.com/Baruhk

ti dei piú elevati ideali. Nessuno di essi rappresenta davanti agli occhi una singola virtú, nessuno di essi s'incontra in una sola direzione della vita dotata di complesso movimento, ognuno vuole riempire, formare, illuminare l'intero àmbito della realtà umana col suo spirito particolare ». Gli dèi ellenici, dunque, « non significano mai qualche cosa di singolo, ma un'eterna forma dell'essere nell'intero dominio della creazione » [161]. Quindi, come ogni realtà, cosí ogni mito che ne è la espressione plastica si manifesta nella pluralità dei suoi aspetti, ciascuno dei quali lo investe nel suo insieme. Il momento di Dioníso è dunque sempre operante in ogni mito accanto a quello di Apollo, di Atena, di Afrodite e via dicendo. Perciò il trapasso da miti dionisiaci, quali s'immaginano essere stati esclusivi di questo culto, a miti non dionisiaci, non merita questa interpretazione: si tratta piuttosto di un progressivo procedere verso una piú ricca consapevolezza della complessità poliedrica che è immanente in una medesima realtà, ma che fu scoperta gradualmente nel corso dell'evoluzione spirituale degli Ellèni.

Quello che conta, dunque, non è l'aspetto dionisiaco del mito, ma il significato impressogli da questa religiosità, perché, come si è dimostrato, solo essa ha isolato nella sua forma pura il tragico dell'esistenza.

Quando si legge che nelle *Supplici* di Eschilo « noi abbiamo una tragedia ampiamente lirica, seria nel soggetto e nella tonalità e senza connessione con Dioníso rispetto all'argomento » [162], non vi sono obiezioni da sollevare, per chi si accontenti di un esame superficiale

---

[161] Otto, *Götter*, pp. 206-207, 209.

[162] A. W. Pickard-Cambridge, *Dithyramb, Tragedy and Comedy*, Oxford 1927, p. 89.

www.scribd.com/Baruhk

della tragedia. Ma fu notato che in questa tragedia si contrappongono il diritto della donna contro quello dell'uomo, il mondo primigenio passionale e mistico, quale prorompe dalla creatura femminile, contro il cosmo, il mondo ordinato [163]. Questo è un tema manifestamente dionisiaco, come si può provare anche dal poco che noi sappiamo degli *Edoni*, tragedia perduta dello stesso Eschilo. In questo dramma stavano di fronte un Dioníso, vestito da donna, conforme all'uso cultuale dei misteri di Cotito, e il re Licurgo, un selvaggio combattente, che incarnava l'atteggiamento maschile, — e ciò corrispondeva al contrasto fra religiosità mediterranea e religiosità indeuropea [164]. Questa contrapposizione « deve essere stata di significato decisivo per il conflitto drammatico » [165]. Il contrasto degli *Edoni* non differisce dunque per nulla da quello delle *Supplici*.

La tragedia illumina il punto focale della tragicità propria dei singoli miti. Il mito in Eschilo diventa la forza genetica delle piú gravi questioni che il pensiero umano può porsi. — La tragedia greca seppe trovare, nell'illuminazione dionisiaca, il punto focale della tragicità propria dei singoli miti: poi riuscí a trarre da essi la formulazione dei piú alti problemi dello spirito. Dunque la tragedia va considerata come una delle piú alte conquiste del genio ellenico. Tuttavia, nonostante che il fondo mediterraneo fosse in Oriente analogo a quello che gli Elleni trovarono nella loro penisola, e nonostante che

---

[163] Porzig, *Aischylos*, pp. 157-158.
[164] Picard, *Polyth.* II, pp. 32-37.
[165] K. Deichgräber, *Die Lykurgie des Aischylos*, « Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen », Phil.-hist. Kl. I, N.F. III 8, p. 250, cfr. pp. 255 e 274. Cfr. Untersteiner, *Origini*, pp. 195-196; 260; 448.

www.scribd.com/Baruhk

pur in tali regioni s'infiltrassero e dominassero popoli indeuropei, l'Oriente non seppe sviluppare la tragedia. Ciò è dovuto al fatto che quivi « lo spirito è troppo poco autonomo per permettersi una critica razionale nell'ordine religioso: la divinità, considerata come assoluta signora..., è troppo potente e anche troppo lontana dalla intelligenza umana perché l'uomo possa sperare di scioglierne il mistero. L'uomo adora e teme e al piú gli sfugge un gemito senza risposta provocato dal bisogno di sapere perché anche il giusto soffra. La Grecia invece ama la speculazione... Non per nulla lo sviluppo della tragedia coincide con quello della filosofia » [166]. Dall'esame di qualche mito significativo, si potranno trarre prove chiare di questa conquista.

Si è già ricordato piú volte il mito di Edipo nelle sue varie fasi. Quando tutti gli spunti religiosi originari [167], quando tutte le sovrapposizioni storiche [168] scomparvero dalla coscienza degli Ellèni, allora rimase la figura di Edipo che aveva commesso un parricidio e un incesto. Ma poiché in origine l'uno e l'altro atto non costituivano colpa, in quanto implicavano un profondo significato sacrale, questa sostanziale innocenza degli atteggiamenti di Edipo non fu cancellata dal mito. Cosí l'eroe, poiché tale era ormai divenuto, viene rappresentato come autore *inconsapevole* di due mostruose *colpe*. È egli responsabile? La macchia dei due crimini ha intaccato la sua responsabilità? E perché, se era onesto e puro di animo, fu due volte trascinato ignaro al male?

---

[166] Roggia, *Origini*, pp. 216-217.
[167] Vedasi sopra, cap. I, p. 40 ss.
[168] Vedasi sopra, cap. II, p. 62 ss. Sul mito di Edipo vedasi anche la minuta analisi in Untersteiner, *Origini*, pp. 150-169.

www.scribd.com/Baruhk

Non è forse una tragica situazione questa di dover precipitare nella rovina, mentre si crede di salire la via del bene e della gloria?

Questi gli interrogativi elementari nascosti nel mito di Edipo. I poeti tragici poterono trovarvi elementi che ciascuno inserí in un originale intreccio e interpretò in vario modo, imprimendovi il suggello del proprio genio.

Eschilo, in una trilogia, della quale a noi è giunta solo l'ultima tragedia, i *Sette contro Tebe*, rappresenta Laio che vuole avere un figlio nonostante il divieto dell'oracolo che adduceva come pretesto l'interesse della salvezza della città (*Sept.*, 748-749). Laio, nume della vegetazione, nell'antica « storia sacra » doveva venir ucciso dal figlio, nuovo dio dell'anno. Per evitare questa uccisione e per liberare il divino dalla responsabilità, fu escogitato questo spunto di riforma moralistica del mito, probabilmente preeschilea, per cui Laio riceve proprio dalla divinità un monito perché rinunci ad avere discendenti. Tuttavia Laio travolto dalla passione genera Edipo, il proprio uccisore. Quest'assurda predestinazione ai danni di Laio, con l'avvertimento del dio di Delfi (*Sept.*, 745 ss.) si era liberata da ogni odiosità solo in apparenza, poiché il desiderio di aver figli non era una colpa, tanto piú che questo figlio, nato contro il volere degli dèi, dovrà essere il salvatore di Tebe contro la Sfinge [169]. Quindi scoppia un contrasto tra il volere divino e l'uomo desideroso di attuare nel mondo

[169] Porzig, *Aischylos*, p. 176. La Sfinge corrisponde a una particolare rappresentazione della Πότνια θηρῶν (Signora delle fiere) mediterranea. La lotta di Edipo contro di essa rientra nell'episodio rituale del contrasto fra dèa e paredro. Quando Edipo da dio divenne eroe, allora il vinto paredro viene sostituito dall'eroe vittorioso che, al sorgere della religiosità olimpica, debella l'antica dèa (cfr. Untersteiner, *Origini*, pp. 159 ss.).

www.scribd.com/Baruhk

quell'ordine (l'ordine nella *polis*, in questo caso), che è pur esso divino.

Tuttavia il mito doveva rimanere intatto nella sua struttura basilare. Il tentativo di Laio è in contraddizione con la immutabile vicenda del mito; poiché la sua sorte si giudicava crudele e irrazionale, il corso degli eventi ormai fissato dalla tradizione e condannato come assurdo dalla ragione umana viene ora trasferito nel trascendente. È ineliminabile, si pensa, perché una potenza superiore lo ha voluto.

Sorge cosí la concezione di una stirpe maledetta, che non era degna della grazia divina e che possedeva « in sé il germe della distruzione. In ciò si trova l'intenso patetico della concezione eschilea. Mentre ogni stirpe possiede nel proprio intimo il profondo desiderio di perpetuarsi, la stirpe di Laio era colta dall'istinto della propria distruzione. Edipo uccide suo padre e sposa sua madre; questi atti li compie nell'ignoranza, ma travolto dal vento della follia compie un terzo atto, forse piú terribile dei due precedenti: maledice la propria discendenza » [170]. Tuttavia Tebe viene salvata ancora una volta a dispetto delle imprecazioni scagliate da Edipo contro i figli, perché Eteocle, saggio reggitore dello stato, porterà la città alla vittoria, pur sapendo che il successo sarebbe stato pagato col prezzo della sua stessa vita [171].

Il problema di dio si districa dall'oscura trama del mito, in tutta la sua gravità, perché si contrappongono ostili la previdenza del dio di Delfi e quella degli uomini investiti da responsabilità. L'uomo (e per noi so-

---

[170] Méautis, *Esch.*, p. 101.

[171] Porzig, *Aischylos*, pp. 176, 182; cfr. Méautis, op. cit., p. 106.

www.scribd.com/Baruhk

prattutto Eteocle, che conosciamo dai *Sette*) si mostra esponente di *un compito divino che offende la divinità*. Per risolvere questo dissidio Eteocle si getta nell'abisso, mediante il sacrificio della propria persona.

Ma non solo questo grande problema si solleva dalle contraddizioni del mito, perché Eschilo attinge nel fondo primigenio di questo un altro motivo capitale: la legge della corresponsabilità fra tutti i membri di una stirpe come era risultato evidente dalle storie dei Labdacidi. Questo principio rappresenta una reviviscenza della religiosità mediterranea, in quanto si tratta di uno sviluppo dell'idea di *mana*, che doveva importare il concetto del legame di sangue entro l'unità di una stirpe. In Eschilo questo principio religioso ed etico diventa qualche cosa di nuovo, perché mette in luce un approfondimento del concetto di responsabilità: « per il legame di dipendenza delle azioni avvenire da quella già compiuta, per lo svolgersi ineluttabile — dal primo anello di una colpa commessa — di tutta una catena di colpe, che lo stesso soggetto si troverà condannato a compiere, l'azione delittuosa, nell'atto medesimo che offende altre persone, colpisce lo stesso reo in ciò che ha di piú intimo: la sua anima e il suo destino futuro » [172].

Dalla contraddittorietà dei miti Eschilo, nella sua interpretazione delle vicende dei Labdacidi, è stato ispirato verso la conoscenza approfondita di almeno due grandi problemi: quello riguardante le difficoltà riferentisi al concetto di dio e quello che portava a costruire il senso tragico e spirituale della personalità umana. Il mito dunque con la tragedia attica diventa la forza genetica

---

[172] Mondolfo, *Probl.*, p. 15.

www.scribd.com/Baruhk

delle piú gravi questioni che il pensiero umano possa porsi.

La fecondità del mito, veduto nella sua contraddittoria genesi, appare ancor piú chiaramente nella grande evocazione delle vicende degli Atridi, che Eschilo si propose di potenziare fino al loro significato piú drammatico, nell'*Orestèa*. Eschilo con questa trilogia volle affrontare un mito che era stato interpretato prima del suo tempo nei modi piú differenti e che aveva ricevuto l'accentuazione ora di questo, ora di quel motivo, a seconda dell'indirizzo spirituale di ogni poeta. Mancava la grande visione d'insieme, capace di sollevare il mito a un senso universale.

Agamennone aveva mosso l'esercito acheo all'impresa di Troia spinto dalla giustizia vendicatrice di Zeus, che voleva punito Paride (*Ag.*, 60 ss.), ma si era dovuto trascinar dietro la maledizione che gravava sulla sua stirpe, in séguito alle colpe di Atreo contro Tieste (*Ag.*, 1090 ss., 1191 ss.); la necessità di versare in guerra il sangue dei suoi sudditi (*Ag.*, 432-474) e il vano appello della figlia Ifigenia trucidata per volere suo e degli dèi (*Ag.*, 218 ss.). Stava sotto il peso di tre misteri: gli dèi lo avvolgevano con le loro spire crudeli, imponendogli colpe su colpe, che egli aveva dovuto accogliere su di sé nell'interesse di una giustizia tale che i confini di essa oltrepassavano i limiti dell'individuo e di ogni sua comprensione. L'uomo vale solo come strumento per giustificare la conservazione di quell'armonia nel mondo, che egli può apprendere con la sua dolorosa esperienza. Questa gli rivela che al sommo delle cose sta l'incommensurabile sovranità di dio, il quale comprende in sé anche un'irrazionale potenza demonica,

www.scribd.com/Baruhk

ma di fronte a essa nulla è possibile se non la venerazione e la rinuncia:

> Sol chi esalta di Giove la vittoria
> raggiunge di saggezza il sommo vertice.
> Ché su vie di saggezza guida gli uomini,
> e apprendimento dal dolor fa sorgere.
> Egli nel sonno fa che assidua stilli
> dentro il cuore la goccia del rimorso;
> sí che ancor del protervo dentro l'animo
> alfin giunge saggezza.
> È questa degli dèi la somma grazia
> che sublimi nei cieli invitti dominano.
>
> (*Ag.*, 174-183, trad. E. Bignone).

Nulla di piú inevitabile per pacificare tanti crimini se non una punizione che colpisca le necessità sofferte da Agamennone e trasformatesi in volontà. Clitemestra perciò agisce esercitando su di lui la vendetta. Come essere demonico quale essa effettivamente è, almeno in parte (cfr. *Ag.*, 1497-1512), compie un atto che s'inserisce nell'ordinamento del mondo. È esso per altro giusto? Pur Clitemestra ha voluto. Il suo non fu solo un invasamento demonico: da troppo tempo, come testimonia la scolta del palazzo degli Atridi, nel prologo della tragedia, la ferrea donna tramava. Ciò che fu lungamente pensato non corrisponde pienamente a un irrompere di superiori potenze, che intervengono solo all'improvviso.

Agamennone ha voluto essere figlio di suo padre, in quanto ne ha accettato la successione; ha voluto intraprendere la guerra; si è adattato a sacrificare Ifigenia. Clitemestra è a lui pari: ha voluto la morte dello sposo. Eppure tanto l'uno che l'altro *commettendo ingiustizie sono stati strumenti di giustizia*. Un inestricabile problema teologico affiora alla superficie del mito ed è tra-

www.scribd.com/Baruhk

sformato dal poeta Eschilo in una situazione tragicamente disperata.

Tutto ciò è necessario ed assurdo, nello stesso tempo. L'unica giustificazione sta nel famoso *Inno a Zeus* della parodos, che impone il dolore quale mezzo di liberazione dall'esperienza umana, perché essa s'innalzi fino alla conoscenza del mistero delle cose (*Ag.*, 176-178, 249-250).

Ma che cosa è giusto, che cosa non è giusto? Clitemestra non pone il problema; sente solo un'oscura angoscia tormentatrice, che la spinge ad augurarsi una scomparsa definitiva del demone vendicatore dei delitti di sangue troppo a lungo indugiatosi nella casa degli Atridi (*Ag.*, 1568-1576). Piú che un problema, il suo è un dubbio. Di contro al suo dubbio si eleva la pubblica condanna.

La legge del sangue che vuole espiato nel succedersi delle generazioni ogni delitto mediante un nuovo delitto, continua a esercitare la sua inesorabilità cieca, perché al senso divino che essa presuppone non contrasta ancora un altro senso divino che la superi. Né ancora si è manifestato in tutta chiarezza quanto sia radicato nelle cose il dissidio di un aspetto del divino con un altro. Zeus è il dio della giustizia e il dio dell'irrazionale; perciò è ancora mistero (*Ag.*, 160; 1481-1486). Bisogna liberare i termini di questo mistero nella loro chiarezza logica e perciò tragica. L'esponente di questa consapevolezza sarà Oreste, nel quale il problema della colpa perverrà a una maturazione concettuale cosí decisa, da rendere possibile sull'essenza di dio una risposta meno passionale, e quindi meno imprecisa di quella del famoso inno a Zeus dell'*Agamennone*. Le *Coefore*, seconda tragedia della grande trilogia, portano alla crisi estrema

www.scribd.com/Baruhk

il problema di dio, in quanto ne mettono in luce i termini nella loro spietata nudità dialettica.

Oreste [173] ritorna finalmente con Pilade per vendicare l'oltraggio patito dal padre, e quindi da tutta la solidale discendenza di questo.

Prima che fosse compiuto il matricidio, il grande e angoscioso problema della sua giustificazione viene af-

---

[173] Oreste è un originario eroe arcadico (Robert, *Held.*, p. 1302), ma si trova connesso anche con l'Etolia, la Locride (Gruppe, *Mythol.*, p. 620) e l'Epiro (Lesky, *Orestes*, *RE* XVIII 1, 967). Prima di venir connesso con la saga di Agamennone, la figura di Oreste ebbe una piú vasta diffusione (Lesky, op. cit., 966). L'essenza artemisia propria di Oreste (Gruppe, *Myth.*, pp. 43; 47; 70; 93; 171; 363 e note 19-20; 703, nota 6; 1284, nota 3) lo fa penetrare nella saga di Agamennone, nella quale trova l'ambiente spiritualmente identico: difatti viene connesso con Ifigenia = Artemis, di cui è probabilmente l'originario paredro (cfr. Serv., *in Verg. Aen.* XI 268). Divenuto figlio di Agamennone, egli doveva vendicare la morte del padre, tanto piú se questa era stata determinata dalla dèa di cui era paredro, fosse questa Ifigenia o Clitemestra. Inoltre Oreste appare in stretto rapporto col serpente. Sul fondamento di alcune testimonianze che coincidono verso un medesimo ordine di idee, si può concludere che egli, come un antico dio che nasce e che muore, era inserito nel mistero del serpente, che toglieva e ridava la vita (per i casi analoghi di Apollo e di Filottete, si cfr. Untersteiner, *Eraclidi*, pp. 128-131). Questo motivo della rinascita nel ciclo dei tempi trasportato dal mondo divino a quello eroico, si trasforma in modo che il serpente, divenuto da simbolo di un dio simbolo di un defunto, viene a rappresentare lo spirito dell'immortalità di una stirpe, idea questa tanto decisiva nelle *Coefore* (J. E. Harrison, *Themis*, Cambridge 1912, pp. 269-271). Oreste è, dunque, Agamennone che rinasce e che dal figlio viene rigenerato in un'immortalità caratteristica della spiritualità greca ed ellenica (per Oreste, nome preellenico, cfr. P. Kretschmer, *Die vorgriechischen Sprach- und Volksschichten*, « Glotta », 28, 1940, p. 272). Un'ampia serie di motivi induce ancora a concludere che in Oreste le due figure di Apollo e di Dionìso coincidono conforme a un'equazione che è anche eschilea (fr. 341 N^2 = 86 Mette): questo confluire di due forme divine rappresentanti un'antitesi predestinava Oreste a diventare una grande figura drammatica e travagliata dalle contraddizioni. (Piú ampi sviluppi e dettagliata documentazione sul mito di Oreste ho avuto occasione di svolgere nell'« Introduzione » alle *Coefore*).

www.scribd.com/Baruhk

frontato con una disperata e tempestosa penetrazione di tutti gli aspetti che esso imponeva. Non sarà travagliata la volontà di Oreste, quanto piuttosto la sua conoscenza.

I figli devono vendicare il padre per attuarne cosí l'immortalità attraverso se stessi, suoi discendenti (cfr. *Cho.*, 503-504); ma cosí facendo deve venir violato il sacro e misterioso legame di un figlio con la madre. Da questo urto di esigenze prorompono difficoltà insolubili che attingono la vetta del trascendente, cosicché Oreste, dopo molti approfondimenti del senso da riconoscere alla sua imminente azione, disvela chiaramente che in essa si scatenerà un dissidio che è divino, che è anzi nel divino stesso, e perciò lo accetta: « la violenza cozzerà contro la violenza, contro Dike Dike » (*Cho.*, 461). La giustizia non è univoca, ma dal suo seno balza drammatico il διϲϲὸϲ λόγοϲ, il ragionamento dominato da un'insolubile antitesi che, come fu giustamente notato, appare nella tragedia greca e perciò nel mito, prima ancora che nella sofistica [174]. Ecco la grande e chiaramente formulata scoperta di Eschilo attraverso il personaggio di Oreste, nella cui vicenda viene districato da un motivo mitico un problema il cui orizzonte si sperde nell'infinito.

L'insolubilità di questo dissidio si andrà disegnando sempre piú netta e precisa, giacché per attuare Dike si deve violare Dike. Oreste compirà, uccidendo la madre, un'Ate biasimevole (*Cho.*, 830); Dike che lo guida è figlia di Zeus ed anche Erinni (*Cho.*, 935, 936; 946-952); è dio olimpico e, a un tempo, nume demonico.

Perciò, dopo compiuto il matricidio, le conquiste

[174] Kranz, *Stas.*, pp. 66-67.

www.scribd.com/Baruhk

conoscitive che avevano giustificato davanti a Oreste l'azione impostagli da Apollo svaniscono a una a una, di modo che egli, l'esecutore della vendetta, viene a trovarsi privo di una grande idea, che dia un senso al sangue dovuto versare: l'uccisione della madre può ben essere stata « non senza Dike » (*Cho.*, 1026) e apparire quindi inserita nell'ordinamento del mondo, ma la sua visione è terrificante perché non elimina l'assurdo. Preso dalla follia Oreste corre alla volta di Delfi per ottenere una purificazione.

L'accadere alle Corifee spettatrici risulta incomprensibile. Ogni azione umana trascina a un bivio, che non offre scelta.

Le *Eumenidi*, che concludono la trilogia, offrono la soluzione desiderata?

Oreste, per venir liberato dalla macchia del matricidio, dopo essere stato a Delfi, riceve l'ordine di recarsi ad Atene, dove si farà giudicare. Là, davanti al tribunale umano dell'Areòpago, Oreste deve difendersi contro le accuse delle Erinni, sostenitrici dell'antico e inesorabile diritto di sangue e contrastanti ad Apollo che interviene in favore di Oreste. Ma il contrasto tra i due mondi divini, delle ctoniche Erinni e dell'olimpico Apollo, non può venir pacificato; il pensiero di Eschilo è troppo penetrante per non aver rilevato l'eguaglianza dei due diritti [175], che sono ineliminabili, poiché il compito dell'uno e quello dell'altro hanno la loro ragione nell'ordinamento del mondo [176].

Tuttavia Oreste viene liberato dal peso della colpa, perché Zeus stesso, al quale si deve far risalire in ul-

[175] Snell, *Aischylos*, pp. 141-142.
[176] Nestle Wa., *Aisch.*, pp. 49-50.

www.scribd.com/Baruhk

tima istanza la maledizione sulla stirpe (*Ag.*, 1486), interviene assolvendo Oreste con l'opera della sua grazia (*Eum.*, 759, 797 ss.), presente come egli è durante il giudizio nella figura di Atena, che dà il suo voto favorevole ad Oreste [177]. La divinità ha voluto l'assoluzione di Oreste, perché essa è conservatrice e creatrice; l'azione di Oreste, restauratore di un ordine infranto con l'uccisione di Agamennone, aveva adempiuto al suo dovere di fronte ai disegni divini [178].

Ma che il dissidio scoperto da Eschilo entro il divino stesso [179] potesse venir razionalmente risolto, sarebbe assurdo credere. Egli ha voluto, sostituendo all'antico diritto del sangue i diritti dello spirito — impersonati dall'umano tribunale dell'Areòpago [180] — creare una armonia tra gli opposti aspetti del divino, proprio come già nella trilogia di Prometeo, allo scopo di rendere possibile la vita col trionfo finale del bene e di restituire a questa la sua dignità mediante la conoscenza obbiettiva e coraggiosa del mondo nella sua realtà tormentata dal dolore.

Il mito greco nell'interpretazione eschilea risolleva il fondo primigenio davanti al tribunale della coscienza e della ragione, che devono giudicarlo. I grandi problemi dello spirito assurgono fino al vertice dell'assoluto, in quanto il senso profondo delle esperienze spirituali attuatesi nella storia pretende una valutazione. Eschilo di fronte ai contrasti elementari che stavano nel mito si sente illuminato in una passione dolorosa che investe

---

[177] Peterich, *Theol.*, pp. 235-236.

[178] Nestle Wa., op. cit., pp. 50-51. Per la vicenda degli Atridi, cfr. Untersteiner, *Origini*, pp. 175-181; 478-480; 531-540; 564-565; 572-574.

[179] Cfr. Porzig, *Aischylos*, pp. 172-173; 180-182.

[180] Peterich, *Theol.*, p. 235.

www.scribd.com/Baruhk

le personalità umane. Nella tragedia di Eschilo il mito è diventato l'esponente dell'irrazionalità del mondo e delle insolubili aporie del pensiero umano. La sua opera di poeta ha posto alcuni grandi problemi, che il pensiero filosofico doveva tentar di risolvere.

La forza intima che ha spinto Eschilo a scorgere con una profondità del tutto nuova i dissidi radicali del mito, per tentare poi di placarli, sgorga dalla sua coscienza di cittadino tutto proteso verso l'ideale di un cosmos nella *polis*, quando sia stato attuato un perfetto equilibrio tra le forze demoniche e la razionalità divina. Nella tragedia di Eschilo il mito è osservato dal punto di vista del cittadino [181]: nella figura di Pelasgo, nelle *Supplici*; in quella di Dario, nei *Persiani*; nell'Eteocle dei *Sette*; in Prometeo come consigliere di Zeus [182] e come assertore di una capacità di clemenza necessaria per chi comanda, come catarsi dall'atteggiamento tirannico [183]; in Agamennone, che si pone il problema dei limiti entro cui deve attenersi il reggitore della *polis*, lasciandosi tuttavia travolgere dalla demonica passione [184]; nelle *Eumenidi*, che disegnano il grande ideale di un'armonia di tutte le forze entro l'equilibrio della *polis* [185].

La sintesi vivente che è la *polis* ha suggerito a Eschilo la sintesi drammatica delle energie spirituali presenti nel mito. Ma in questa sintesi rimaneva un residuo che sfuggiva ad ogni possibile conciliazione. Nella vita

---

[181] Nestle Wa., *Aisch.*, p. 97.
[182] Nestle Wa., op. cit., pp. 19 s.
[183] Nestle Wa., op. cit., pp. 32-34.
[184] Nestle Wa., op. cit., pp. 64, 39-40.
[185] Nestle Wa., op. cit., p. 53-54; cfr. Porzig, *Aischylos*, pp. 148, 214-215. Per Eschilo, poeta del tragico, vedasi Untersteiner, *Origini*, pp. 347-581; per il concetto filosofico di « tragico », cfr. pp. 336-346.

www.scribd.com/Baruhk

la grazia divina può risolvere ogni dissidio, ma il pensiero non si accontenta di questa soluzione violenta: perciò esaspera ogni contrasto, e ancor piú lo esaspererà dopo Eschilo, affinché nella maggiore evidenza dei termini sia possibile finalmente una visione costruttiva del mondo.

Mentre Eschilo e la tragedia in genere ponevano il mito nel dominio del travaglio concettuale e dialettico, Atene viveva l'ultimo suo atto di fede nel mito. Le situazioni critiche, in cui la città venne a trovarsi durante le guerre persiane, avevano rinnovato il sentimento religioso e, quindi, la certezza nei valori del mito accolto senza sottoporlo a sottili analisi. Eroi locali (Hdt. VIII 39) o panellenici, come gli Eacidi (Hdt. VIII 64 e 83), erano stati veduti intervenire soccorritori o vennero invocati prima di un evento decisivo. Il mito diventa realtà presente, che assicura l'intervento degli eroi e degli dèi, come nell'età di cui narrava la leggenda. Agli dèi e agli eroi del mito e fra questi specialmente ad Aiace si erano rivolti gli Ellèni per ottenere la vittoria, che fu loro concessa [186] come un giudizio divino condannante la prepotente ed empia insolenza (ὕβρις) dei Persiani [187]. Ma la tragedia aveva sentito quanto problematico fosse anche questo concetto che alla coscienza popolare era sembrato cosí semplice: Eschilo crea la tragica figura di Serse il quale, per adempiere a un destino voluto da dio, precipita in quella insolente prepotenza (ὕβρις) che sarà causa della catastrofe per la Persia [188].

---

[186] Glotz, *Hist.* II, p. 102 e Méautis, *Âme hell.*, p. 87.
[187] Kern, *Rel.* II, pp. 242 ss.; cfr. Wilamowitz. *Glaube*, II, p. 95.
[188] Porzig, *Aischylos*, pp. 169-172.

www.scribd.com/Baruhk

Sofocle dal tragico del mito precisa il valore psicologico ed etico della personalità umana. — Nella tragedia il mito risponde, oltre al problema cosmico, che è appassionatamente sentito da Eschilo, anche a quello piú specificamente umano, al quale rivolse la sua accorta attenzione Sofocle. L'interpretazione che questo poeta ha dato della storia di Edipo prova da una parte la perenne fecondità delle contradizioni del mito, dall'altra questo spostamento dell'interesse dal macrocosmo al microcosmo, dalla stirpe all'individuo, dal « filonomismo », che appunto riconosce l'immortalità della specie, all'« ontonomismo », che afferma l'autonomia di ogni singolo [189].

Parte Sofocle dalla superiorità spirituale di Edipo, che con la sua umana ragione costruisce la propria singolare personalità. Contro l'eroe sta l'inesorabile corso delle vicende esterne, che si abbattono su di lui perché le interpreti con sottigliezza di ragionamento, sebbene siano in opposizione a ogni logica e verosimiglianza: non è immaginabile che egli abbia ucciso il padre e sposato la madre! Di fronte all'evidenza da lui disperatamente cercata sotto il velame dell'ingannevole esteriorità, la sua persona fisica si spezza. Ma quella spirituale regge sempre: la responsabilità è dunque delle cose, non delle persone; è, cioè, responsabilità della strana concomitanza dei fatti. La persona di Edipo ha subíto l'azione, senza averla mai voluta, perché non l'ha costruita col suo spirito (cfr. *Oed. Tyr.*, 1213). Per liberarsi dal mondo che sta al di fuori di lui e che si è rivelato cosí insidioso, si acceca per diventare pura co-

[189] Untersteiner, *Sofocl.* I, pp. 589-590.

www.scribd.com/Baruhk

scienza estranea alla realtà esterna. Esaminando se stesso, Edipo assolve la propria umanità che ha operato sempre con un'intenzione pura, ma a un tempo riconosce che, obbiettivamente, la colpa esiste e che gli altri gliela imputerano necessariamente [190].

L'assurdo mito costringe Sofocle a porre su di un piano nuovo il problema della responsabilità individuale: la soluzione consiste nella scoperta della morale dell'intenzione, che prescinde dai risultati materiali di un atto, mentre dà un valore solo all'intimo proposito dell'animo [191].

Questo risultato che l'arte di Sofocle ha saputo conquistare nell'*Edipo Re*, viene approfondito nell'*Edipo a Colono*, dove l'infelice e magnanimo eroe giunge al culmine della sua spiritualità confessando le proprie colpe davanti ai vecchi di Colono, in modo che sull'orrore di queste si stenda la luce di una giustificazione dialettica e umana:

> ... io lo soffrii, non feci ad altri il male,
> s'io dovessi narrarti di mia madre,
> del padre mio, per cui (oh lo so bene!)
> hai orrore di me, solo a vedermi!
> Come perverso, dimmi, io sarei d'indole,
> che solo offeso rintuzzai le offese?
> Onde, se pure avessi consapevole
> oprato quel che oprai, non sarei tristo.
> E ignaro, invece, giunsi... dove giunsi!
> E loro, invece, quei che mi distrussero,
> essi sapevan, sí, quel che facevano.
>
> (*Oed. Col.*, v. 266-274, trad. E. Bignone).

---

[190] Untersteiner, op. cit., pp. 155-214, ove questi spunti sono ampiamente analizzati.

[191] Untersteiner, op. cit., pp. 175-177, 183 ss., 202-203, 605-607.

www.scribd.com/Baruhk

... Io lo proclamo innanzi a tutti;
quei che ucciso mi vollero, gli uccisi,
ed il delitto mio fu involontario;
puro son dunque, innanzi ad ogni legge.
(*Oed. Col.*, v. 546-548, trad. E. Bignone).

La nuova morale piú intima e capace di valutare tutto l'uomo è stata imposta dal tremendo dissidio che la storia mitica conteneva in sé come germe. Il destino può imprimere in ciascuno dei personaggi sofoclei un fondamento di natura (cfr. fr. 808 Pearson) tutto particolare, ma l'impressione dei fatti che lo riguardano è lasciata in suo potere e perciò può liberamente atteggiarsi. Il destino dell'uomo dipende soprattutto da lui. La libertà interiore, sostanzialmente impotente ad agire nel mondo (Edipo ha dovuto *subire* le inevitabili sue vicende), può reagire al destino, cosí da formare in tutta libertà un individuo completamente originale. La forza ideale che muove questa vita autonoma dell'interiorità umana si rappresenta nelle eterne « leggi non scritte » (cfr. *Ant.*, 450 ss.)[192], alle quali con queste parole si rivolge il coro nell'*Edipo Re*:

Oh concedesse a me sempre il Destino
serbare fede a Purità santissima
in tutte le parole e in tutte le opere!
Generate nell'etere supremo,
sublimi sopra ogni mortal natura,
d'ogni detto degli uomini, d'ogni opera,
stanno immote le leggi irrevocabili:
l'uranio Olimpo è loro padre solo,
né mai le generò mortal natura,
né mai le assopirà dimenticanza;
ché immenso è in lor, né mai invecchia, il Dio!
(*Oed. Tyr.*, v. 863-872, trad. E. Bignone).

[192] Cfr. Untersteiner, *Sofocl.* I, pp. 603 ss. Sul problema delle « leggi non scritte » vedasi il saggio fondamentale di Rudolf Hirzel, ΑΓΡΑΦΟΣ ΝΟΜΟΣ, « Abh. der philol.-hist. Kl. der Kön. Sächs. Gesellsch. der Wissensch. » 47. Bd., Leipzig 1903.

www.scribd.com/Baruhk

Il mito ha dunque posto il problema dell'uomo, che affina la propria personalità fra l'urto dei contrasti, che vengono dominati con un atto di audace e folle fede, con una vera *mania etica*, quale poi Platone concepirà con maggior rigore filosofico [193]. Elettra, nella tragedia sofoclea che da lei prende il nome, proprio quando la vendetta, per la creduta morte di Oreste, diventa impossibile e vana, decide tuttavia, pur essendo debole donna e sola, di agire perché la perfezione morale esige cosí [194]. Le donne micenee si rivolgono alla Fama perché scenda nell'oltretomba fino agli Atridi:

dí che sola, tradita, alla procella
regge Elettra, gemendo in suo perpetuo
lamento miserevole
per il padre infelice, come il querulo
rosignolo, e non cura la sua vita.
A questa luce fulgida
pronta è per sempre a chiuder le pupille,
pur di trarre vendetta delle orribili
Erinni, della triste coppia adultera.
Degna non è del padre suo tal figlia?
Nessuno di cuor nobile
soffre che la sua fama sia macchiata
da una vita codarda, senza gloria.
E pur cosí tu, figlia,
contro il delitto armandoti,
sconsolata nei pianti la tua vita
volesti per raggiunger gloria duplice,
ché lode avrai d'ottima figlia e saggia.

Per forza e per ricchezza
sovrasti sui nemici la tua vita,
di tanto quanto sei da loro oppressa,
prostrata, figlia mia.
Ché in vita infelicissima

---

[193] G. Rensi, *Il genio etico*, Bari 1912, pp. 189 ss.; ***Motivi spirituali platonici***, Milano 1933, pp. 58-74.
[194] Untersteiner, *Sofocl.* I, pp. 301-302.

www.scribd.com/Baruhk

incedere ti vidi ardimentosa,
le santissime leggi di giustizia [195]
nella fede onorando degli dèi.

(*El.*, 1074-1097, trad. E. Bignone).

Era stata Elettra un'originaria figlia di Helios [196] « onorata sulla costa asiatica, e a lei appartiene anche la porta Elettra di Tebe. La saga eroica ha eroizzato una dèa come nel caso di Ifigenia e di Erigone. Noi non abbiamo da rimproverare a una dèa punitrice o a una Amazzone la sua esortazione: " su, su, colpisci un'altra volta ancora " (*El.*, 1415, trad. E. Bignone) » [197]. L'antica inesorabilità di una dèa crudele si è trasformata in una energia d'interiore umanità, che costruisce il proprio io, ispirata dal modello incorruttibile di un'assoluta legge etica [198]. Tutti i punti meno trasparenti alla logica sono da Sofocle sottoposti a una metamorfosi, che determini drammatiche situazioni e, come conseguenza, luminose conquiste umane.

La tragica situazione dell'uomo sofocleo è superata dalla conquista che questi fa di una realtà ideale, per cui si pone non tanto come vero e proprio individuo, ma come « tipo »: non tipo unico, ma molteplicità di tipi nel mondo dell'umano. L'uomo si purifica in Idea [199].

Anche in tutte le tragedie di Sofocle il mito può prendere un suo drammatico tono di fronte al problema

---

[195] Si tratta ancora delle « leggi non scritte ».

[196] Usener, *Gött.*, p. 17; Gruppe, *Myth.*, p. 184, nota 11; Wilamowitz, *Glaube*, I, p. 84.

[197] Wilamowitz, *Orest.*, p. 254.

[198] Cfr. Lesky, *Myth.*, p. 42: « l'evoluzione verso una nuova comprensione del mito, che dalle antiche materie trae le possibilità dell'uomo, che mostra la sua sublimità nel dolore — quest'evoluzione si mostra in modo particolarmente evidente nell'*Elettra* ».

[199] Piú ampio sviluppo di questa tesi in Untersteiner, *Sofocl.* I, pp. 623 ss.

www.scribd.com/Baruhk

della *polis*. Già nell'*Aiace* questo si può avvertire attraverso il dialogo di Teucro e di Menelao, dopo il suicidio di Aiace: « l'eroe miceneo non rientra nell'ideale della *polis* e, messo sul piano della legge, ne esce per ogni lato; ma resta il fascino di quel mondo di smisurata grandezza e c'è anche il sospetto che il problema della giustizia non sia perfettamente solubile nella costituzione di una *polis* ». Cosí questo mondo della *polis*, sullo sfondo della tragedia di Aiace, appare vagamente insufficiente [200].

Nell'*Edipo a Colono*, il cui pessimismo è alimentato dall'ombra che nel 401, quando fu rappresentato, proiettava ancora la catastrofe di Atene, non vista, ma certo sospettata da Sofocle (morto nel 406), il poeta « cerca e trova conforto: trasfigura il male. Esce dalla storia: il mito docile al richiamo, offre scampo e balsamo. Nel mito Athene risorge; piú bella, piú grande, piú forte che mai non fosse. Il governo del divino Theseo ha piú luce che quanti mai governi passarono di poi. A lato di Edipo cencioso e doglioso sorge mirabile l'Acropoli dell'età eroica; sorgono gli Atheniesi del bel tempo antico: potente allora fra tutte, la città, e rispettata, e temuta: potenti, giusti, pii gli abitatori, amici agli amici, duri ai nemici, cari agli dèi. Non sussiste piú iato alcuno fra la legge, che comanda giustizia, e gli uomini, che operano ingiustizia: opere e leggi sono del pari irreprensibili... Di contro alla rissa dei príncipi thebani e degli argivi, alle minacce imbelli, alle insidie perverse, alle lusinghe subdole, si leva la serena e ferma equanimità del principe attico; che ha la parola leale, il braccio valido, il

[200] G. Pavano, *L'Aiace di Sofocle* (« Atti R. Accad. di Sc. Lett. e Arti di Palermo », S. IV, vol. III, P.te II, 1942, f. 3), pp. 592-593, 602.

www.scribd.com/Baruhk

cuore diritto, e popolo obbediente e terra ferace ». Ma « la storia è tanto piú vasta del mito, Theseo non regna in perpetuo; ... fuori dal teatro di Dionyso è la città travagliata e multanime, con i clamori di mille e mille fami: ma Sofocle poeta ama il teatro e chiede a Dionyso ciò che Dionyso gli sa dare: una pausa »[201].

La tragedia attica di Eschilo e di Sofocle ha veduto nel mito tutto il dramma della vita spirituale contemporanea e nel mito ha individuato le forme eterne delle grandi esperienze del conoscere e dell'agire.

I problemi razionali tendono a isolarsi nella loro autonomia dopo aver vuotato del contenuto ideale quel mito che li aveva generati. — Lo spirito ellenico non poteva arrestarsi alla visione dei problemi fissati dalla poesia, che con Pindaro aveva concepito modelli di ideale bellezza etica e, con i due grandi tragici, era riuscita a delineare intuitivamente e a risolvere nel medesimo modo le piú alte questioni teologiche ed etiche.

Il pensiero razionale era stato portato nel dominio della sua piena libertà; perciò gli ideali della tradizione, fecondi di problemi e di norme, perdono rapidamente ogni valore. Il mito incomincia a smarrire il suo interesse. Simonide è il testimonio prematuro di questo stato d'animo. Nell'epinicio per Glauco di Caristio, Simonide disse (fr. 23 Diehl^2 = fr. 4 [509] Page):

> né di Polluce contro a lui la forza
> levato avria le mani,
> né il ferrigno figliuol d'Alcmena.
>
> (trad. G. Fraccaroli).

Ciò significa che gli eroi del mito, considerati da Pindaro come modelli, appaiono svalutati: un atleta del

[201] A. Ferrabino, *L'impero ateniese*, Torino 1927, pp. 429-431.

www.scribd.com/Baruhk

presente e i mitici rappresentanti di questo genere di lotta appaiono sul medesimo piano [202]. Nello scolio a Scopa (fr. 4 Diehl^2 = fr. 37 [542] Page), il poeta discute sull'aretè, senza richiamarsi a un esempio mitologico [203]; nel frammento della *Danae* (fr. 13 = 38 [543] Page), il momento centrale non è dato dall'aretè, ma dal sentimento: il grandioso è smorzato dalla dolorosa figura di Danae, l'eroico da quella di Pèrseo ancor bimbo lattante [204]. Analoga assenza di problematica si riscontra nella trattazione che del mito fa Bacchilide, per il quale l'inno è diventato in sostanza « l'esponente di valori estetici » [205]; perciò lo svolgimento degli eventi dei singoli miti è determinato dalla « gioia ionica del raccontare », cosí da indugiare nella passione « del particolare, della decorazione brillante ed elegante », pur tenendo « sempre ad un suo centro, che è il culmine patetico dell'episodio » [206].

Era necessario che in questo nuovo spirito i problemi si avviassero verso la loro soluzione. In sí alto travaglio dello spirito il mito avrà ancora una sua funzione.

II. *L'epoca della soluzione dei problemi*

A) Il mito come forma esterna dei problemi. La dissoluzione del mito

Il logos domina il mito, perché accolga le proprie forme. In Erodoto una concezione istoriosofica plasma il mito a propria immagine. — Dopo che alla tragedia at-

[202] Georg Christ, *Simonidesstudien*, Freiburg 1941, p. 28; cfr. Jllig, *Pind.*, p. 14, nota 1.
[203] Christ, op. cit., p. 33.
[204] Christ, op. cit., pp. 36-37. Cfr. Fränkel, *D. u. Ph.*, p. 361.
[205] Schadewaldt, *Pind.*, p. 276.
[206] Perrotta, *S. e P.*, p. 180.

www.scribd.com/Baruhk

tica era riuscito di scorgere nel fondo del mito le sue piú drammatiche possibilità filosofiche, ne doveva seguire un'autonomia del pensiero completamente nuova. Le concezioni religiose ed etiche staccatesi dal mito avevano seguíto l'impeto della genialità dei poeti Eschilo e Sofocle, che ispirati da tali spunti avevano creato nuove interpretazioni della vita umana.

Ora il pensiero inizia il movimento inverso: mentre esso fino a quest'epoca aveva scoperto sempre piú chiaro il logos che sta nel mito per illuminarlo e completarlo, a partire dall'età dei tragici domina il mito perché diventi ricettacolo delle proprie forme. Al mito conviene lasciarsi plasmare da quel pensiero, che per il passato aveva dovuto riconoscerlo come suo collaboratore e come filtro, attraverso il quale si coloriva ogni idea logica.

La tragedia stessa offre le prime avvisaglie di questo atteggiamento speculativo. I poeti, pur lasciando intatta la trama del mito prescelto per le loro singole opere drammatiche, ne modificano i dettagli, in conformità al loro piano e alla loro concezione artistica. Mentre nelle *Coefore* di Eschilo il riconoscimento dei due fratelli Elettra e Oreste avviene súbito dopo l'arrivo di quest'ultimo, perché insieme possano creare, in una drammatica comunione spirituale, i presupposti conoscitivi della vendetta, nell'*Elettra* di Sofocle i due fratelli riescono finalmente a guardarsi in faccia consapevoli solo alla fine dell'azione, cosicché la preparazione del matricidio e dell'uccisione di Egisto doveva occupare poca parte nel corso degli eventi; per Sofocle non stava in primo piano il senso religioso e umano della duplice uccisione, come per Eschilo, quanto piuttosto il formarsi e l'irrigidirsi della personalità umana di Elettra.

www.scribd.com/Baruhk

Certo non sempre noi possiamo con sicurezza dire quello che è innovazione di un poeta tragico e quello che è apparire di un aspetto a noi sconosciuto o di una variante di una determinata saga. Tuttavia anche se le singole manifestazioni del fenomeno ci sfuggono, la sua realtà è anzi presente come sintomo di un nuovo movimento spirituale.

Tale metodo di sfruttare il mito si precisa in modo piú evidente già con Erodoto. Si è già notato come lo storico di Alicarnasso di fronte al mito si comportasse con quelle oscillazioni che sono proprie di un uomo che sta fra due epoche [207], cosicchè la sua concezione religiosa si dispiega innanzi a noi agitata dal travaglio delle contraddizioni [208]. Da una parte Erodoto è razionalista di fronte al mito, ma dall'altra sente cosí impellente il divino da non poterlo rifiutare come forza irrazionale che dà il suo crisma al corso degli avvenimenti. Questi risultano, quindi, diretti da una potenza demonica, la quale si manifesta operando improvvisamente la sua epifania determinatrice delle cose.

Come il mito si atteggia in Erodoto, ora quale travestimento di fatti storici o di manifestazioni della natura, e ora quale segno della presenza del divino nel mondo, cosí del pari, duplice è pure la sua filosofia della storia. Il divino del mito, suggerendo la presenza dell'irrazionale, ha determinato in lui una correlativa concezione istoriosofica, per cui gli eventi si susseguono senza essere imposti da una rigorosa legge di causalità, in quanto, al contrario, appaiono e scompaiono per opera di moti conclusi in sé. Perciò si è potuto dire che Erodo-

[207] Vedasi sopra, cap. IV, III (fine).
[208] Wilamowitz, *Glaube*, II, pp. 206-207.

www.scribd.com/Baruhk

to rasenta il pragmatismo. Tuttavia parallela alla concezione razionalistica del mito dovette delinearsi una seconda istoriosofia fondata su di un principio di ragione che permettesse di comprendere causalmente la storia.

Il pensiero religioso gli tracciava la via per giungere a questo scopo. Perciò [209] Erodoto crede che ogni guerra anche imperialistica sia la conseguenza di un'offesa subíta. È cómpito dello storico cercare il colpevole iniziale, in connessione col quale si doveva constatare o costruire una serie di azioni rivolte alla vendetta. Al primo libro è premessa un'eziologia conforme a questa idea. Nel conflitto fra Oriente e Occidente, fra Asia ed Europa, fra Barbari ed Ellèni, i Fenici furono i primi a macchiarsi di colpa, in quanto rapirono Iô da Argo; per vendetta compensatrice gli Ellèni (Cretesi?) rapirono Europe da Tiro, e cosí l'equilibrio delle offese sarebbe stato ristabilito. Ma gli Ellèni furono gli iniziatori di una nuova serie: gli Argonauti rapirono Medea dalla Colchide, per cui Paride prese le sue vendette, mediante il ratto di Elena. Colpevoli sono, dunque, gli Ellèni che per un affare privato scatenarono una grande guerra [210] e i Persiani appaiono giustificati nella loro aggressione contro l'Ellade [211].

Negli ultimi tre libri questa interpretazione dei fatti storici non appare; invece la spedizione di Dario

---

[209] Per questa eziologia seguo Schmid, *GGL* II, pp. 601-602.

[210] Il ratto di Elena è introdotto nell'epos per rappresentare la guerra come giusta e conforme alla mentalità mediterranea portata alla « vendetta » (cfr. Patroni, *Dir.* IV, I, pp. 3-4 e 8 dell'estratto).

[211] Questa accusa contro gli Ellèni già in Mimnermo, fr. 12, 4; cfr. V. De Marco, *Studii intorno a Mimnermo*, « Rendic. Lettere del R. Ist. Lomb. di Sc. e Lett. » 73, f. II, p. 39 dell'estratto.

www.scribd.com/Baruhk

trova la sua ragione d'essere come impresa rivolta allo scopo di punire gli Ateniesi per l'aiuto da questi prestato agli Ioni in occasione della loro rivolta (Hdt. V 105; VI 94); la seconda guerra persiana va interpretata come la vendetta di Serse per Maratona (Hdt. VII 1 e 8 β, 2 e 9): « gli Ellèni valgono ancora come iniziatori delle offese, ma solo a partire dalla rivolta ionica »[212]. L'eziologia del proemio fu, con tutta probabilità, aggiunta posteriormente a quella degli ultimi libri, perché Erodoto deve aver sentito che la causa immediata delle guerre persiane — l'aiuto degli Ateniesi agli Ioni (V 97) — non bastava per chiarire in modo esauriente la grande guerra: perciò nel proemio volle perseguire l'origine prima (l'ἀρχή) risalendo fino agli inizi lontani della grigia preistoria. Ne seguiva un barlume di quella distinzione fra cause remote e cause immediate di una guerra, di cui si preoccuperà Tucidide[213].

Un pensiero storico, il quale cerca le vie della profondità, asserve a sé un complesso di miti e li collega secondo una propria linea organica. L'idea di un necessario rapporto tra colpa e pena, quale era suggerito anche dalla contemporanea tragedia attica[214], s'impadronisce della materia mitica e la plasma a propria immagine: perciò lo storico ha pensato di stabilire una solidarietà tra Fenici, Colchi, Troiani e Persiani di contro alla continuità spirituale che intercorre tra Argivi, Cretesi, Argonauti, Achei ed Ellèni. Non si tratta qui né di un arbitrio, né di un'idea che, per il fatto di essere arbitraria, sia priva d'importanza; se a essa si

---

[212] Schmid, *GGL* II, p. 602.
[213] Pohlenz, *Her.*, p. 4.
[214] Cfr. Schmid, *GGL* II, pp. 571, 593 e 607.

www.scribd.com/Baruhk

deve riconoscere un ben scarso valore [215], all'infuori del tentativo di preparare, come si rilevò, una distinzione fra cause remote e cause prossime della guerra, ciò dipende non dal personale collegamento di eventi mitici eterogenei, ma dal fatto che in Erodoto di solito prevale la istoriosofia irrazionalistica già messa in luce. Il preteso arbitrio dell'eziologia del primo libro non va giudicato in tale modo, perché piuttosto in esso si deve riconoscere un indubbio esempio dell'attività speculativa che, creato un proprio pensiero o isolato nell'astrazione un concetto avvolto in passato dai colori del mito, lo anima con tale energia formatrice nel senso dell'originalità che ogni cosa viene a disporsi e ad atteggiarsi secondo le sue categorie.

Il mito è ormai diventato *forma esterna del pensiero*: il primo esempio di questa sua nuova funzione è, almeno per noi, opera di Erodoto [216]. Il mito asservito al pensiero significa dissoluzione sua, anche se Erodoto lascia ancora intatto quanto è in esso rivelazione del divino [217]. Tuttavia il nuovo principio è trovato e quindi Erodoto, anche sotto questo aspetto, appare vicino al movimento della sofistica, dalla quale tuttavia egli ha ricevuto influssi ben scarsi o comunque esteriori [218] e sempre limitati a un terreno neutro, là dove né dio né la morale erano in giuoco [219]. Piuttosto si può dire che pensieri della sofistica attica sono stati

---

[215] Cfr. A. Hauvette, *Hérodote*, Paris 1894, pp. 186-190; A. Maddalena, *Interpretazioni erodotee*, Padova 1942, pp. 37 ss.

[216] Qualche spunto per quest'idea anche in Dornseiff, *Arch. Myth.*, p. 87.

[217] Vedasi sopra, cap. IV, III (fine).

[218] Schmid, *GGL* II, p. 572; cfr. Legrand, *Hér.*, pp. 158; 159-160 e Nestle, *V. M. z. L.*, pp. 509-513.

[219] Geffcken, *Lit.* I, p. 283.

www.scribd.com/Baruhk

trovati o preannunciati dall'etnografia ionica [220], specialmente in rapporto a quanto si poteva dedurre dalla conoscenza delle leggi dei vari popoli. Di qui furono avviate le classiche discussioni su νόμος e su φύσις (convenzione e natura) [221].

Il mito forma esterna per esprimere idee nuove nella sofistica: il mito di Protagora nel nesso del suo pensiero. — L'uso che Erodoto fa del mito nell'eziologia del primo libro delle sue *Storie* rientra in quei motivi che la storiografia ionica trasmette alla sofistica.

Anche i pensatori che appartengono a questo movimento di ricerca filosofica ricorrono al mito. Poiché la sofistica, dopo le conquiste del pensiero naturalistico ionico giunto ormai a un suo punto fermo, rappresenta un tentativo di sintesi ideale, in quanto vuol fissare i capisaldi della realtà umana isolata dal mondo della natura che prima la condizionava — il mito pure deve corrispondere a questo atteggiamento che, partendo dalle esperienze del passato, si propone di creare un'idea nuova.

È a tutti noto il famoso mito di Protagora sull'origine della vita civile, trasmesso fino a noi nel dialogo platonico che s'intitola dal nome del grande sofista (*Prot.*, 320 C - 322 E = 80 C 1 DK) e che si può considerare nella sostanza autentico, come la maggior parte dei critici oggi sostiene [222]. Questo mito costituisce una prova evidente, ancor piú che nel caso dell'eziologia erodotea, di una sopraffazione maggiormente decisiva del

---

[220] Schmid, *GGL* I, p. 572, nota 11; Pohlenz, *Her.*, p. 107.
[221] Schmid, *GGL* I, pp. 663-664; Pohlenz, *Her.*, p. 186. Per νόμος / φύσις vedasi ora Untersteiner, *Sof.*, II indice, *s. v.*, p. 328 b.
[222] Cfr. ora Untersteiner, *Sof.* I, pp. 118-119, nota 24.

www.scribd.com/Baruhk

pensiero ai danni della rappresentazione fantastica di un'idea, conforme ai gusti della tradizionale maniera mitica di concepire presso gli Ellèni.

Questo atteggiamento si può comprendere in tutto il suo significato, purché il mito venga innestato nello sviluppo logico del pensiero di Protagora [223]. Il sofista prende come punto di partenza la consapevolezza dei dissidi radicati nella realtà, che erano stati avvertiti nell'intimo della coscienza, per opera dei poeti lirici [224]; nella vita dei popoli attraverso il contrapporsi di antitetici usi e costumi [225]; nell'interpretazione che i tragici avevano data dei miti, nell'interesse per i problemi morali e teologici, i quali non erano stati liberati dagli eterni dissidi, anche se questi, da contrasti incarnati in figure divine, erano stati elevati ad antinomie concettuali [226].

Il sorgere di questi dissidi accentuava in tutti gli aspetti dell'umana spiritualità il senso di un tragico smarrimento il quale, perché la vita fosse comunque possibile, doveva essere superato. La consapevolezza di questo διισσὸς λόγος, di questi dissidi era penetrata anche nel pensiero filosofico, anzitutto in una corrente pitagorica [227], in secondo luogo in taluni aspetti della filosofia di Eraclito [228].

Protagora aveva trovato davanti a sé piú o meno

---

[223] Riassumo, senza dimostrarla, una mia interpretazione del pensiero di Protagora conforme alla mia trattazione: *Sof.* I, pp. 99-104 e le note corrispondenti.

[224] Snell, *Lyr.*, pp. 18-23.

[225] Kaerst, *Hell.* I, p. 58; cfr. Schmid, *GGL* II, p. 687.

[226] Snell, *Aischylos*, pp. 137-138.

[227] Rostagni, *Nuovo cap.*, pp. 170-172. Per tutto questo, piú ampiamente, cfr. Untersteiner, *Sof.* I, pp. 47-54.

[228] Dümmler, *Ak.*, p. 177 e G. Rensi, *Filosofia dell'Autorità*, Palermo 1920, pp. 157-158.

www.scribd.com/Baruhk

chiaramente formulato un grave problema che minacciava di annientare l'unità della coscienza umana e ogni possibilità, da parte di questa, per poter dominare vittoriosamente le cose. Come punto di partenza per la sua indagine filosofica, egli doveva presupporre la drammatica opposizione delle opinioni umane, incapaci di afferrare un sicuro punto d'appoggio in una realtà inconcussa [229].

Per liberare lo spirito da questa tragedia, Protagora si accinge ad esaminare la questione se l'esperienza sensibile permetta di conquistare quella verità che il mondo dell'astrazione rifiuta o sembra rifiutare. L'aspetto positivo della realtà viene formulato da Protagora nella famosa proposizione: πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν [230]. La traduzione che di questa proposizione io credo si debba dare, è la seguente: « di tutte le esperienze [231] è dominatore [232] l'uomo [233], in relazione alla fenomenalità di quanto è reale, e alla nessuna fenomenalità di quanto è privo di realtà [234] », cioè l'uomo

---

[229] Questo pensiero fu espresso da Protagora con la formula δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις (Diog. L., IX 51) = DK 80 B 6a.

[230] Sext. Emp. *Adv. Math.*, VII 60; Plat. *Theaet.*, 152 A = 80 B 1 DK. Per l'esegèsi di questa proposizione, vedasi Untersteiner, *Sof.* I, pp. 127-149.

[231] Tanto interne che esterne, cioè di tutta la realtà fenomenica, compresa quella concettuale.

[232] E quindi conquista la possibilità del conoscere. Per μέτρον = « dominatore » cfr. Untersteiner, *Sof.* I, pp. 129-135 e le note; vedasi, specialmente, la nota 32, pp. 144-146.

[233] Cioè l'uomo singolo, perché si trattava di assicurare il conoscere, anche della realtà contraddittoria, a tutti e in qualsiasi istante.

[234] L'uomo può liberare le esperienze dagli ἀντικείμενοι λόγοι, uno dei quali deve essere privo di realtà.

www.scribd.com/Baruhk

si conquista la conoscibilità [235] del reale tutto, materiale e intellettuale, non escluso lo stesso διισσὸς λόγος, il ragionamento dominato da insolubili antitesi che viene tuttavia superato, in quanto si trova compreso nella sua necessaria conoscibilità identica a quella di ogni qualsiasi sensazione. La dottrina di Protagora si può definire fenomenismo.

È necessario ora dire se esistano differenze nel dominio che l'uomo esercita sulle esperienze. Infatti, a seconda delle varie condizioni, in cui viene a trovarsi l'uomo di fronte alle esperienze, queste manifestano una conoscibilità del pari diversa, cioè l'uomo può essere dominatore delle esperienze in vario modo [236]. Quindi in quanto esistono due opposti e possibili casi di conoscibilità, risorge l'antitesi da cui Protagora era partito, i λόγοι ἀντικείμενοι, cioè il contrasto di opinioni, ma con questa modificazione che tra l'uno e l'altro di questi due casi c'è una differenza di valore; questo ora messo in luce sta in potere dell'uomo, mentre della conoscibilità delle cose l'uomo è solo condizione. Per opera del dominio dell'uomo sulle esperienze sono state individuate delle differenze, che hanno riprodotto il primo dissidio, liberato, per altro, della sua antitesi statica, col sostituirvi quell'antitesi di valori che, approfondendo la prima proposizione protagorea, intensificava il valore della seconda (μέτρον ἄνθρωπος): l'uomo può superare il suo o l'altrui dominio della conoscibilità di una cosa, quando riesca a dominare un'altra migliore conoscibilità della medesima cosa da contrapporre e sostituire alla prima. Cioè la « superiore cono-

---

[235] Rensi, *Mat.*, pp. 205-206; cfr. pp. 208, 209, 213, 224.

[236] Plat. *Theaet.*, 166 C - 167 D: cfr. Zeller, *Phil. Gr.* I 2, pp. 1359-1360; cfr. p. 1360, nota 1.

www.scribd.com/Baruhk

scibilità di una medesima cosa » (κρείττων λόγος) deve sostituirsi all'inferiore conoscibilità di essa (ἥττων λόγος)[237]. Il κρείττων λόγος si può definire come qualche cosa di astratto e di universale di fronte a ἥττων λόγος: questo è la natura nella sua immediatezza di conoscibilità elementare per il singolo individuo. Cosí all'uomo, come individuo, prevalente nella proposizione μέτρον ἄνθρωπος, si sostituisce un tipo di uomo più universale, giacché solo l'uomo collettivo, l'uomo in generale è in grado di perfezionare la conoscibilità delle esperienze nell'interesse dell'individuo umano, astrattamente inteso[238] e senza preoccupazione per la sua storia interiore, che esula da Protagora e dalla sofistica in generale[239]. Per me il κρείττων λόγος è, dunque, una manifestazione che prepara il « concetto », frutto di un'esperienza superiore di fronte all'immediatezza dell'esperienza materiale che è ἥττων λόγος.

L'importanza costruttiva di questa proposizione fu svolta da Protagora anche[240] nel suo mito, del quale è necessario vedere a grandi linee il contenuto:

Quando giunse il momento, in cui dovevano essere create le stirpi mortali, gli dèi che già esistevano le plasmarono nel seno della terra[241] mediante una me-

---

[237] La proposizione è τὸ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν (**Arist.** ***Rhet.***, B 24, 1402 a 23 = 80 A 21 e B 6 b DK. Cfr. Untersteiner, *Sof.* I, pp. 91-97; p. 115, nota 2a.

[238] Plat. ***Theaet.***, 167 B e 172 B; cfr. Zeller, ***Phil. Gr.*** I 2, p. 1359, nota 0; Kaerst, ***Hell.*** I, p. 61, nota 2; Nestle, ***V. M. z. L.***, pp. 273, 276, 281.

[239] Kaerst, ***Hell.***, pp. 60-61; Loenen, ***Prot.***, p. 59.

[240] Non solo nel mito, ma anche nel linguaggio, nell'educazione, nell'etica, nel problema dell'insegnabilità della virtú, nello scopo della pena, nelle τέχναι, nella retorica.

[241] È il concetto antichissimo della terra, come grembo materno di tutti gli organismi, conforme a quanto Eschilo, ricollegandosi con le piú remote credenze, aveva affermato: ***Prom.***, 90;

www.scribd.com/Baruhk

scolanza di terra e di fuoco e di tutti gli elementi che si combinano con il fuoco e con la terra [242]. Quando stavano per condurre alla luce questi nuovi esseri, diedero incarico a Prometeo e a Epimèteo di distribuire e di ordinare a ciascuno le forze naturali (δυνάμεις) [243], conforme a una norma. Epimèteo, ricevuto il consenso del fratello, procede all'assegnazione, salvo il controllo finale di Prometeo. Dopo che Epimèteo ebbe distribuite agli animali le qualità e i mezzi di difesa o di offesa ecc., atti a conservarne l'esistenza, si trovò ad aver sperperato tutto, senza che fossero rimaste forze naturali da assegnare agli uomini. Cosí l'uomo era nudo, non calzato, senza vesti e privo di difesa. Stava l'uomo vicino all'ora della sua nascita [244], quando Prometeo, per salvar-

---

Choeph., 127-128 (cfr. Untersteiner, *Origini*, pp. 301, 374); fr. 44 (Untersteiner, *Origini*, pp. 373 ss.; 377-379; 381-504); W. Nestle, nel suo comm. al *Protagora*, Leipzig 1910[6], pp. 69-70. Questo concetto è confermato nell'azione razionale di Epimèteo che, con cura materna, procura la salvezza per tutti gli esseri (321 AB).

[242] È probabile la supposizione che con la terra si pensi mescolata l'acqua, col fuoco l'aria: una simile bipartizione degli elementi in Parmenide: 28 B 8, 53 ss. DK (Nestle, comm. cit., p. 70; cfr. Friedländer, *Pl.*, p. 204).

[243] Non è improbabile che in δυνάμεις si debba scorgere un residuo del concetto di *mana* (cfr. Pfister, *Rel.*, p. 113), la cui idea era di certo nota a Protagora, come appare dalla famosa discussione con Pericle se la morte di Epitimo di Farsalo, avvenuta in seguito a un involontario tiro di giavellotto al pentatlo, fosse da attribuire alla colpa del giavellotto o di chi lo aveva scagliato o dei sovrintendenti alla gara (Plut. *Per.*, 36 = Stesimbroto, *Fr. Gr. Hist.*, F. 11 = 80 A 10 DK). Orbene, l'ipotesi della responsabilità del giavellotto corrisponde alla credenza per cui si attribuisce una forza autonoma, una volontà (μένος) all'arma (cfr. Hom. *Il.*, XIII 444; Aesch. *Sept.*, 529-530; *Cho.*, 576 e Cauer, *Hom.*, pp. 351-352; Usener, *Gött.*, p. 285). Ma μένος = *mana* (Pfister, *Rel.*, pp. 111 e 188). Su tutto questo vedasi anche Untersteiner, *Sof.* I, pp. 59 ss.

[244] ἡ εἱμαρμένη ἡμέρα (321 C). L'idea del succedersi di periodi, conforme a un particolare destino, che in parte è esiodea, serviva come mezzo per il travestimento mitico (Schmid, *GGL* III, p. 16, nota 6).

www.scribd.com/Baruhk

lo, ruba insieme col fuoco l'esperienza nell'arte (τὴν ἔντεχνον σοφίαν σὺν πυρί) e la offre in dono agli uomini. « Orbene l'uomo in questo modo ottenne l'arte necessaria alla vita (τὴν περὶ τὸν βίον σοφίαν), ma non possedeva l'arte politica (τὴν πολιτικήν, scl.: σοφίαν); essa infatti si trovava presso Zeus ». L'uomo ottenute originali disposizioni di natura (θεία μοῖρα) [245] poté bensí imparare a sciogliere la lingua in parole, a costruirsi case, a procurarsi vesti, calzari, cibo. Ma, poiché vivevano sparsi, erano esposti agli attacchi delle belve; e poi, quando, per evitare questo rischio, si riunirono in città, per mancanza dell'arte politica, si offendevano reciprocamente, cosicché, di nuovo dispersi, correvano pericolo di venire annientati. Zeus, atterrito, mandò Ermes perché portasse tra gli uomini αἰδώς (aidos), che è il riconoscimento pieno di deferenza di fronte a ogni superiorità altrui [246] e δίκη (dike), il senso di giustizia [247], affinché fossero principii ordinatori (κόσμοι) [248] e legami che stringessero so-

---

[245] Qui appare il concetto religioso eschileo della « collaborazione tra la volontà degli individui e il volere divino » (θεία μοῖρα: cfr. Zeller, *Phil. Gr.* I 2, p. 1389, nota 0). Per il concetto eschileo di un dio collaboratore (συλλήπτωρ), vedansi Kranz, *Stas.*, pp. 67-69 e K. Deichgräber, *Die Perser des Aischylos*. « Nachr. der Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen », Philol.-hist. Kl., N. F., 4 (1941), pp. 198-199. Per altri echi eschilei nel mito di Protagora, cfr. W. Schmid, *Untersuchungen zum gefesselten Prometheus*, Stuttgart 1929, p. 6, nota 0, e Nestle Wa., *Aisch.*, p. 33; cfr. Nestle, *V. M. z. L.*, pp. 98, nota 70; 176, nota 104; 281, nota 76.

[246] Wilamowitz, *Glaube*, I, pp. 354-355.

[247] Già in Omero la difesa della società è determinata dalla provvidenza divina (cfr. De Sanctis, *St. gr.* I, pp. 265-266). La concezione esposta da Protagora nel mito costituisce « un passo verso la teodicea del Socrate senofonteo (*Mem.* I 4; IV 3) » (Schmid, *GGL* III, pp. 30-31). Su questo punto almeno la dottrina di Protagora non era in contraddizione con gli dèi della mitologia.

[248] Cfr. Hirzel, *Th.*, p. 281 e nota 3.

www.scribd.com/Baruhk

lidarietà (δεσμοὶ φιλίας[249] συναγωγοί). La distribuzione fu fatta in modo che ciascuno possedesse parte uguale di αἰδώς e di δίκη.

La storia dell'umanità, secondo questo mito, si divide in due periodi: il primo possiede come bene ἔντεχνον σοφίαν σὺν πυρί (l'esperienza nell'arte in connessione col fuoco), che produce l'arte necessaria alla vita (τὴν περὶ τὸν βίον σοφίαν); il secondo l'arte politica (τὴν πολιτικὴν σοφίαν).

Già durante lo svolgersi della prima età l'uomo possedeva disposizioni di natura originali (θεία μοῖρα) che, unite alla sua volontà, gli permettevano di trovarsi i mezzi per vivere; ma *ciascuno per sé solo* poteva dominare la natura per affermare se stesso; l'esperienza nell'arte (ἔντεχνος σοφία) vale come il mezzo con cui l'uomo singolo provoca la conoscibilità dei possibili modi di sfruttare il mondo circostante.

Non basta una sola elementare conoscibilità del mondo col corrispondente dominio su di una parte limitata di questo mondo. Si rende necessaria una piú profonda e piú vasta conoscibilità che l'arte politica (πολιτικὴ σοφία) riesce appunto ad attuare mediante la forza dominatrice nell'ordine, di αἰδώς (aidos) e di δίκη (dike). Cosí gli uomini diversi tra di loro sono livellati dall'uniforme distribuzione di αἰδώς (aidos) e di δίκη (dike), che rendono possibile la vita degli stessi individui singoli entro l'àmbito della collettività.

Il significato del mito è, a mio modo di vedere, indubbio: in esso bisogna scorgere, in forma storica e sotto il travestimento del mito, la traduzione delle due

[249] Loenen, *Prot.*, pp. 8-9; 108-109; l'interpretazione che di questo punto propone Menzel, *Prot.*, p. 89, nota 2, è troppo limitata.

www.scribd.com/Baruhk

costruttive proposizioni di Protagora. Con l'esperienza nell'arte (ἔντεχνος σοφία) si raffigura l'idea individualistica di μέτρον ἄνθρωπος, il quale si conquista il personale dominio dell'esperienza. Invece l'arte politica (πολιτικὴ σοφία) costituisce il κρείττων λόγος [250], che riesce a dominare τὸν ἥττω λόγον [251] il quale era proprio dello stadio di esperienza nell'arte (ἔντεχνος σοφία).

Protagora ha saputo, mediante una accorta e artistica combinazione di elementi tradizionali, creare una forma mitica in modo che il suo pensiero sulle origini della vita e della società sembrasse sollevato nel dominio dell'assoluto mediante la consacrazione dell'antichità propria di una storia sacra. Poiché il pensiero astratto non era ancor maturo per poter insistere nella sua essenza antitetica alla fantasia [252], i Sofisti combinano talora l'attività speculativa con quella mitica. Il mito appare splendidamente in questa sua nuova funzione di offrire una magnifica e seducente veste esteriore, che segua mediante le volute plastiche di una dilettosa narrazione le sottili e precise vie del pensiero, desideroso di trionfare sulle difficoltà e quindi sui dissidi e sui contrasti del reale.

Sintesi di bello e di tragico nella sofistica: i miti di Gorgia rappresentano nella perfezione dell'ideale eroico il tragico della conoscenza. — Si può quindi soste-

[250] Ciò si trova espresso nel mito mediante il particolare che essa è dono di Zeus.

[251] Nel mito esso traspare da quel pessimismo latente nell'originario mito di Prometeo, in quanto esso riconosce forze irrazionali nella vita, alle quali si vuole porre una barriera (cfr. Werner, *Unt.*, p. 39).

[252] Aly, *Form.*, pp. 72 e 76. Cfr. Loenen, *Prot.*, p. 1; Nestle, *V. M. z. L.*, p. 18; Schmid, *GGL* III, p. 24; Menzel, *Prot.*, pp. 90-91.

www.scribd.com/Baruhk

nere che i Sofisti valgono come un punto di contatto costruttivo fra il Bello, quale era stato contemplato nella sfera del mito da Pindaro [253], e il tragico, che la tragedia aveva bandito davanti alle coscienze sollevandolo dal mistero del mito. Il bello si trasforma nel-

---

[253] Questo nesso che io pongo fra Pindaro e la sofistica, cioè fra il mondo dell'aristocrazia e la nuova corrente di pensiero, meriterebbe piú ampio sviluppo. Per ora bastino poche considerazioni. Non si deve dimenticare che i Sofisti, col loro spirito cosmopolitico, o comunque in quanto non erano legati a nessuna *polis*, perché le frequentavano tutte, avevano bisogno di sfruttare quei legami fra famiglie aristocratiche, i quali oltrepassavano i limiti della *polis* (cfr. Berve, *Thuk.*, pp. 5-6, 41). Si comprende che il veicolo storico del loro pensiero, cioè il mondo aristocratico, dovesse influire, in parte almeno, sulla formazione della loro spiritualità. Perciò la sofistica si sviluppò fra le classi elevate, e pur quando essa prese atteggiamenti democratici (cfr. Gunning, *Soph.*, p. 129), sotto la spinta della logica degli eventi, dovette rendersi conto « che la conservazione dell'ordinamento democratico dello stato diveniva sempre piú chiaramente subordinata al problema della adeguata personalità del capo... Il fine del movimento educativo che i Sofisti suscitarono fu, sin da principio, non l'educazione del popolo, ma dei capi. Non era, in fondo, che il vecchio problema dell'aristocrazia sotto nuova forma » (Jaeger, *Paid.* I, p. 430). Perciò un Protagora può dare ancora grande rilievo, nel problema educativo, alla concezione aristocratica dell'importanza delle qualità naturali, che egli peraltro estende a tutti i cittadini (Loenen, *Prot.*, p. 47): il risultato finale fu un'aristocrazia dello spirito la quale « mirava ad instaurare un reggimento degli intellettuali, che esteriormente si adattasse magari alle forme tradizionali del dominio gentilizio e, piú ancora, della costituzione democratica ma in sostanza le superasse entrambe » (Maier, *Socr.* I, p. 257). Perciò parecchi sofisti furono favorevoli agli oligarchi (Joël, *Gesch. Phil.*, pp. 697-698) od offrirono a costoro armi dottrinali (Jaeger, *Paid.* I, p. 477), come per es. la costituzione oligarchica del 411 (Wilamowitz, *A. u. A.* II, p. 116). Questo oscillare fra aristocrazia e democrazia proprio della sofistica sta nella sua essenza stessa, giacché ha bisogno del demos come pubblico e vuole anche esaltare il singolo che finirà a dominare il demos (Joël, *Gesch. Phil.*, p. 699; cfr. Schmid, *GGL* III, p. 211). Per tutte queste considerazioni conviene collegare la spiritualità sofistica con quella pindarica, che costituisce una delle forze creatrici di questo movimento di pensiero. Per tutto questo si veda Untersteiner, *Le origini sociali della sofistica*, in *Sof.* II, pp. 235-283.

www.scribd.com/Baruhk

l'ideale del vero; il tragico nel turbinare agonistico della vita ellenica [254], quale si scatenerà, con l'aiuto anche della filosofia e della retorica sofistica, a partire dalla seconda metà del v secolo.

In Gorgia questa sintesi di Bello e di Tragico mi sembra ancor piú evidente, quando si inquadrino i suoi due discorsi mitici, l'*Elena* e il *Palamede* [255], entro il contenuto drammatico del suo pensiero.

La difesa [256] di Elena si propone di liberare la famosa donna dalle accuse che via via le erano state inflitte, nonostante le voci favorevoli. Gorgia analizza la condotta di costei che poté essere determinata conforme a verosimiglianza (εἰκός: § 5) [257] da quattro ragioni: o dal volere della necessità o dalla violenza, o dalla persuasione o dall'amore. Nel primo caso Elena, piú debole, non poteva non cedere a chi era piú forte, cioè a dio; nel secondo caso essa meritava compassione; nel terzo, come si dimostra con un lungo ragionamento, non sarebbe stato a lei possibile resistere alla potenza del logos; secondo l'ultima ipotesi, tanto se eros è un dio, quanto una malattia, la vittima sua è, in ogni caso, priva di responsabilità.

---

[254] Joël, *Gesch. Phil.*, pp. 655, 670 ss.

[255] Per l'autenticità dei due discorsi, cfr. H. Gomperz, *S. u. R.*, pp. 3 s., 5 s., 9, 22, 23, 24; Zeller, *Phil. Gr.* I 2, p. 1310, nota 3; Blass, *Ber.* I, pp. 79, 91; Schmid, *GGL* III, p. 72. Cfr. Untersteiner, *Sof.* I, p. 156.

[256] Non è un encomio, ma un'apologia: Immisch, *Go.*, p. 7 e Schmid, *GGL* III, p. 72. Un'analisi molto particolareggiata dell'*Elena* gorgiana in Untersteiner, *Sof.* I, pp. 171-212.

[257] È un atteggiamento gnoseologico particolare di Gorgia, ma era tuttavia già molto diffuso nella sua età (cfr. Schmid, *GGL* III, p. 58, nota 1). Lo aveva già applicato Erodoto (Schmid, *GGL* II, p. 269, nota 7); è proprio della retorica siciliana (Schmid *GGL* III, p. 92, nota 1) e di Protagora (Schmid, *GGL* III, p. 20, nota 3).

www.scribd.com/Baruhk

Il tema mitico è proiettato nella cornice del discorso, molto piú che nel caso di Protagora. Senza addentrarmi in un'analisi filosofica [258] dell'apologia, mi limiterò a metterne in luce quegli aspetti che riguardano il mio tema.

In primo luogo si deve notare che in questa apologia di Elena, come nell'altra di Palamede, « non a caso, non ad arbitrio, il sofista estetizzante si è scelto da proteggere i modelli ideali della bellezza e della sapienza » [259]. Non diversamente aveva considerato Pindaro gli eroi del mito. Questo fascino per ciò che si cristallizza nella trasparenza di un'idea domina la sofistica, la quale mira ad attuare forme universali di vita e di pensiero: cosí è dell'ideale di un'armonica vita della società secondo la concezione di Protagora, cosí è di queste due figure del mito, Elena e Palamede, interpretate da Gorgia; cosí è di altre concezioni di piú recenti sofisti. Questo medesimo spirito ha determinato lo stile di Gorgia, che prende alcuni caratteristici aspetti, da definirsi come paradigmatici. Possiamo dire che la tonalità spirituale di Gorgia rappresenta un ampliarsi del paradigmatismo estetico-etico proprio di Pindaro o della civiltà aristocratica.

Il momento dinamico, capace di superare quello che di immobile è proprio di questa concezione, si può considerare come dovuto all'influsso dello spirito agitatore delle coscienze che la tragedia attica aveva fatto sbocciare dal mito.

Lasciamo da parte il principio della legge del piú forte che domina il piú debole, sul quale si può dire

---

[258] L'analisi filosofica è stata da me sviluppata in *Sof.* I. pp. 171-212.

[259] Joël, *Gesch. Phil.*, pp. 721-722.

www.scribd.com/Baruhk

fondato tutto il discorso [260], non solo perché quest'idea in modo del tutto evidente può considerarsi una ripresa del concetto di fatalità che cieca si abbatte sugli eroi della tragedia, ma anche, e soprattutto, perché essa rientra, come sua conseguenza, nel significato che Gorgia riconosce, come vedremo, al logos. Il punto di partenza per suggerire la relativa costruzione teoretica dipende anche da Eschilo. Sono profondamente significativi due frammenti di questo poeta: « da una giusta azione ingannevole (ἀπάτης δικαίας) non si tiene lontano dio » (fr. 301 N^2 = 601 Mette) e « talora dio riconosce un valore all'opportunità (καιρόν) di false parole » (fr. 302 N^2 = 602 Mette). Questi due versi non possono significare altro se non che la divinità in certi casi suggestiona l'uomo in modo da dominarlo con un'inesorabile necessità (cfr. Aesch. *Ag.*, 218, 385). Questo « inganno » che opera con la legge della necessità s'identifica, dunque, con dike (la giustizia, la legge del mondo), non tanto perché il male è una necessaria parte del divenire cosmico e della vita umana [261] e nemmeno perché « la misura del delitto sia colma e la giustizia trovi un motivo di dare completa sodisfazione a se stessa » [262], ma piuttosto « perché gli dèi non sono legati da alcun accordo o legge generale alle regole dell'etica umana » [263], o in parole piú semplici e moderne, perché il mondo è irrazionale, come Eschilo aveva proclamato nelle *Coefore* (v. 461).

Qui sta, come si è chiarito sopra, il nucleo del

---

[260] Nestle, *V. M. z. L.*, p. 329.
[261] Nestle, *V. M. z. L.*, p. 173.
[262] Rohde, *Psyche*, p. 452; cfr. Gruppe, *Myth.*, p. 1006, e ivi nota 5; Deichgräber, *Trug*, p. 26.
[263] Schmid, *GGL* II, p. 272.

www.scribd.com/Baruhk

tragico secondo Eschilo. Questo principio etico di cosí incalcolabile portata messo in luce dalla tragedia attica, doveva un po' alla volta investire anche altri dominî. L'Anonimo autore dei Δισσοὶ λόγοι (*Discorsi duplici*)[264], trattando delle aporie riguardanti il giusto e l'ingiusto, amplia l'àmbito della sua disamina anche al problema dell'arte, ove dette aporie si riflettono: « mi rivolgerò ora alle arti e alle creazioni dei poeti. Infatti nella tragedia e nella pittura perfetto è chiunque inganni mediante creazione di opere simili alla realtà ». Poi l'Anonimo cita a riprova teorica un passo di Cleobulina e i due già ricordati frammenti di Eschilo (DK 89, 3, 10-12).

L'arte come « inganno », ecco il principio che l'Anonimo collega con la rappresentazione etico-religiosa del mondo che grandeggia in Eschilo. La concezione del logos capace di persuadere tanto il bene quanto il male è di origine pitagorica[265], alla cui scuola appartiene l'Anonimo[266]. Da questa fonte pitagorica, la teoria arriva a Gorgia il quale a proposito della tragedia attica aveva formulato un giudizio teoretico, osservando che essa con i « miti » e con le « passioni » dava origine a un inganno (ἀπάτην), « nel quale chi riesce si conforma meglio alla realtà (δικαιότερος) in confronto di chi non vi riesce; e chi si lascia ingannare è piú saggio di chi non si è lasciato ingannare » (Plut. *De glor. Ath.*, 5, p. 348 C = 82 B 23 DK). Quest'idea sull'arte sembra essere stata molto diffusa, giacché la troviamo già

---

[264] Per gli elementi gorgiani di quest'opera, cfr. Untersteiner, *Sof.* II, pp. 161-165.

[265] Rostagni, *Nuovo Cap.*, pp. 156, 164, 169-170.

[266] Rostagni, op. cit., pp. 176-177.

www.scribd.com/Baruhk

a proposito della tragedia in Solone (Plut. *Solo*, 29)[267] e in Pindaro (*Ol.* I 30 ss.). Comunque il legame che l'autore dei *Discorsi duplici* pone fra questa dottrina e la concezione dell'irrazionalità del reale, quale è delineata dalla tragedia eschilea; e ancora l'interesse che Gorgia ebbe per questa medesima tragedia (Plut. *Quaest. conv.* VII 10, 2, p. 175 E = 82 B 24 DK), provano come l'impostazione pitagorica del problema[268], al contatto con la viva spiritualità del teatro attico, dovette approfondirsi. Questa fu l'opera di Gorgia, che possiamo sorprendere ancora in una vasta sezione dell'*Apologia di Elena* (§§ 8-14).

Funzione del logos, egli dice, è quella di persuadere e ingannare l'anima. Per quanto piccolissimo e invisibile sia il suo corpo, divine appaiono le sue opere (§ 8)[269]. Egli opera una specie d'incantesimo, cosicché con la sua malía e magia produce gli errori dell'anima e gli inganni del pensiero (§ 10). Questa è l'opera soprattutto della poesia (§ 9), che con un discorso « ingannevole » può persuadere infinite cose. Non tutti possiedono circa tutte le cose memoria delle passate, coscienza delle presenti, previdenza delle future (cioè, intende dire Gorgia, la realtà non sta come alcunché di obbiettivo e indipendente dal nostro modo di conoscerla, là, dinanzi a noi); se cosí fosse il medesimo discorso non potrebbe ugualmente « ingannare »[270]; ma poiché

[267] Cfr. Untersteiner, *Origini*, pp. 271-274; *Sof.* I, p. 184, ove il passo di Plutarco è interpretato e discusso.

[268] Rostagni, op. cit., p. 170.

[269] Schuhl, *Pens. gr.*, p. 42, nota 4, vede in questa rappresentazione della potenza del logos l'eco di antiche credenze magiche.

[270] Si legga con Dobree ὅμοιος ὢν ὁ λόγος ἡ<πά>τα, come fa anche Immisch, *Go.*, pp. 4 e 35-36. Si noti che ἀπάτη, ἀπατᾶν non valgono « inganno », nel senso deteriore che noi riconosciamo alla parola, ma esprimono l'attività creatrice della mente, che

www.scribd.com/Baruhk

ciò non è, i piú offrono consigliera all'anima l'opinione (δόξαν), la quale è incerta e avvolge in vicende incerte (onde — si sottintende — bisogna opportunamente col « discorso » guidarla, dominarla, anzi formarla e crearla) (§ 11). Il carattere della persuasione, adunque, mentre sembra essere, secondo il nome di essa, il contrario della costrizione, in realtà, secondo l'efficacia, è lo stesso di questa. Infatti il discorso che sa persuadere un'anima, costringe quella cosí persuasa a credere nelle cose dette e a consentire ai fatti (§ 12)[271]. L'efficacia della parola rispetto all'anima è analoga a quella dei farmachi rispetto al corpo: « infatti, come alcuni farmachi eliminano dal corpo certi umori, altri altri, e gli uni caccian via la malattia, altri pongon termine alla vita; cosí alcuni logoi producono dolore, altri gioia; alcuni atterriscono gli ascoltatori, altri li riempiono di coraggio; altri con un'efficace persuasione maligna avvelenano e affascinano l'anima (ἐφαρμάκευσαν καὶ ἐξεγοήτευσαν) » (§ 14)[272].

La dottrina del logos e la dottrina estetica coincidono in un unico principio, giacché il logos dell'arte drammatica è un aspetto del logos in generale. Il concetto di Gorgia è il seguente: « per operare la convinzione non giova la fredda dimostrazione razionale, concettuale, logica, ma occorre far leva sul sentimento, sugli elementi emotivi dello spirito, modificando, se si può, con la suggestione delle parole l'attitudine fonda-

---

opera qualche cosa di nuovo con l'attività della fantasia: cfr. su questo problema semantico Untersteiner, *Sof.* I, pp. 200-201, nota 23.

[271] Nell'interpretazione dei §§ 11-12, ho seguíto l'acuta esegesi di Rensi, *Fil.*, pp. 59-60.

[272] Per l'origine pitagorica del motivo della suggestione gorgiana, cfr. Rostagni, *Nuovo cap.*, p. 161; cfr. 155-156.

www.scribd.com/Baruhk

mentale, l'istinto. Si tratta di riuscire a far *vedere*, mediante la suggestione delle parole, le cose in un certo modo, nel modo piú vantaggioso ai fini piú nobili della vita [273] » [274].

La realtà sfugge alla definizione razionale, e tuttavia si può dominare mediante l'incantesimo della parola. Questa l'opera della tragedia attica che dal mito aveva espresso il tragico del reale e anche il dominio di questo con la malía purificatrice della parola. Tuttavia rimane il tragico del conoscere, anche se l'incantesimo riesce a « ingannare » completamente, giacché in certi casi i logoi operano « con un'efficace persuasione maligna » (πειθοῖ τινι κακῇ: § 14). Perciò Gorgia disse in un altro (non precisato) scritto: « l'essere riesce oscuro, se non coincide con l'apparenza (δοκεῖν); l'apparenza è inconsistente, se non coincide con l'essere (τὸ εἶναι) » (Procl. in *Hes. Opp.* 83 = 82 B 26 DK) [275].

Si noti che lo spunto della « persuasione maligna » si trova al termine della sezione intorno al logos, il cui ultimo aspetto è pertanto drammatico. La figura di Elena riceve cosí, a un tratto, l'illuminazione di un momento di tragicità, che Gorgia le riconosce quando conclude: « se fu persuasa dal logos, non fu colpevole, ma infelice, perché si è trovata in una situazione poco favorevole, vale a dire " tragica " [276] », cioè critica, come è confermato dalla considerazione della quarta parte del discorso, ove per mostrare come Elena possa aver

---

[273] Ciò corrisponde a τὸ τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν di Protagora: vedasi sopra, nota 237.

[274] Rensi, *Fil.*, pp. 64-65; cfr. p. 74.

[275] Per l'interpretazione di questo frammento vedasi Joël, *Gesch. Phil.*, pp. 720-721 e Calogero, *Eleat.*, p. 222, nota 0.

[276] Per ἀτυχέω, cfr. Schmidt, *Syn.* IV, pp. 409 ss., ma soprattutto Untersteiner, *Sof.* I, p. 210, nota 96.

www.scribd.com/Baruhk

ceduto davanti alla bella persona di Paride, si premette la dimostrazione che « quanto vediamo possiede non quella natura che si vuole, ma quella che è propria dell'essenza di ciascun oggetto: quindi per mezzo della vista l'anima si plasma anche nel suo carattere » (§ 15). Cioè il mondo delle sensazioni può esercitare la medesima (tragica) suggestione del logos.

Dunque Gorgia rappresenta Elena come un personaggio tragico, travolto nella sventura da una suggestione, in cui si concreta un aspetto del contraddittorio reale, non diversamente da quanto avviene per un Eteocle, una Clitemestra o un Agamennone.

Gorgia ha tolto dal mito di Elena un tema, entro il quale svolgere una sua dottrina della conoscenza: per mezzo di un'applicazione rigorosa [277] della dottrina seria del verosimile (εἰκός) [278], Gorgia ha mostrato tutti i dubbi relativi a ogni giudizio [279]. La sua è pertanto un'opera seria [280], anche se egli la chiama « scherzo », passatempo (παίγνιον), giacché, almeno nella terza sezione, egli non ebbe certo intenzione di scherzare, come fu messo in luce [281]: del resto anche Platone definisce tutta la propria opera scritta come παιδιά (*Menex.*, 236 C; *Tim.*, 59 CD; *Phaedr.*, 276 D) [282], e così pure i παίγνια di Filita non escludevano carmi di « intonazione malinconica e magari triste », in quanto il titolo « indica le caratteristiche formali, brevità, ecc., non so-

[277] E. Bux, *Gorgias und Parmenides*, « Hermes » 76 (1941), pp. 399 e 404.
[278] O. Gigon, *Gorgias*, « *Über das Nichtsein* », « Hermes » 71 (1936), p. 190.
[279] J. Mewaldt, *Kult.*, p. 20.
[280] Ritiene che sia uno scherzo H. Gomperz, *S. u. Rh.*, pp. 11-12.
[281] Immisch, *Go.*, p. 55.
[282] Joël, *Gesch. Phil.*, p. 722.

www.scribd.com/Baruhk

stanziali, di contenuto, delle composizioni raccolte »[283]. Quindi la definizione che il sofista stesso offre della sua operetta non costituisce un giudizio di valore.

Gorgia ha sfruttato dunque il mito di Elena per mettere in luce una figura di ideale eroico[284] e per sviluppare un tema gnoseologico la cui radice ultima stava nascosta nei dissidi etici, suscitati dalle contraddizioni del mito. Questo dunque si è volatizzato in puro pensiero, il quale conserva solo un sottile aroma della sua origine fantastica.

Lo stesso discorso si potrebbe ripetere per il *Palamede*, il cui argomento si collega pure con la tragedia attica[285]. Questa difesa fu definita come « il catechismo della dialettica e della retorica greche »[286], che affronta il problema della conoscenza (§ 5[287] e § 24[288]) e quello della civiltà, di cui viene riconosciuto autore un uomo, non gli dèi[289]. Il mito, dunque, non è soltanto stemperato nell'astrazione, ma incomincia a essere privato del suo originario centro divino o eroico, per diventare umano[290]. E questa umanità si rivolta contro il suo ele-

---

283 L. Alfonsi, *La poesia amorosa di Filita*, « Aegyptus » 23 (1943), f. 2, pp. 165-166. Cfr. Rostagni, *Poet. al.*, pp. 262-263.

284 J. van Leeuwen, *Commentationes Homericae*, Lugduni Batavorum 1911, pp. 101 ss., sostiene che in Omero Elena sostanzialmente non appare colpevole. Quindi Gorgia s'inserisce nella tradizione tanto omerica, quanto aristocratica.

285 Kleingünther, Πρ. εὑρ., pp. 81-82. Palamede era un'originaria figura divina affine a Efesto e Prometeo: Robert, *Held.*, p. 1127. Per il *Palamede*, vedasi la mia analisi in *Sof.* I, pp. 213-224.

286 J. J. Reiske presso Blass, *Ber.* I, p. 81.

287 Nestle, *V. M. z. L.*, p. 330 e nota 114; cfr. Bux, art. cit. (qui sopra, nota 277), p. 398.

288 Calogero, *Eleat.*, p. 221, nota 1.

289 Nestle, *V. M. z. L.*, pp. 330-331.

290 Per questo antropocentrismo contrapposto al teocentrismo dell'età precedente, cfr. Schmid, *GGL* III, p. 56.

www.scribd.com/Baruhk

mento generatore: il dio datore di civiltà è diventato un uomo che sottrae al divino il merito di questo dono.

Il mito come forma strutturale per una tesi filosofica diventa sempre piú comune. — Ormai l'uso di servirsi del mito come di una forma strutturale per svolgere una tesi filosofica, diventerà sempre piú frequente. Prodico di Ceo nelle sue *Stagioni* (Ὧραι) aveva inserito il suo elogio di Eracles [291], che noi conosciamo attraverso un rifacimento stilistico di Senofonte (*Mem.*, II 1, 21-34 = 84 B 2 DK), che per alcuni non corrispondeva alla maniera di Prodico e forse nemmeno al suo preciso modo di pensare [292], mentre si può ben credere che Senofonte abbia riprodotto, se non la forma, almeno la sostanza del pensiero del sofista [293]. È in ogni modo certo che il sofista rappresentò Eracles il quale s'incontrò con due donne che rappresentavano una la Virtú, l'altra la Corruzione. Tutte e due invitavano l'eroe verso il proprio mondo. Eracles scelse la Virtú preferendo le sudate fatiche, che questa gli prometteva, ai facili piaceri della Corruzione (*Schol. in Aristoph. Ran.*, 361 = 84 B 1 DK). Prodico ha sviluppato un motivo proprio della gnomica esiodea (*Opp.*, 287 ss.) e pitagorico è il tema del giudizio di Paride, quale era rappresentato, per esempio, in una perduta tragedia di Sofocle (*Giudizio*, fr. 361 Pearson) [294]. La novità del sofista

[291] Schmid, *GGL* III, p. 44; Zeller, *Phil. Gr.* I 2, p. 1393, nota 1.

[292] H. Mayer, *Prodikos von Keos*, Paderborn 1913, pp. 8-12; cfr. H. Gomperz, *S. u. Rh.*, pp. 98, 99 e 101; Maier, *Socr.* I, pp. 66-68; 262-263; Blass, *Ber.* I, p. 32.

[293] Cfr. Untersteiner, *Sof.* II, p. 8 e le note corrispondenti. Per l'esame dell'Eracles prodiceo, cfr. op. cit., II, pp. 24-26 e le note corrispondenti.

[294] Wilamowitz, *Her.*, p. 101; Aly, *Form.*, p. 73.

www.scribd.com/Baruhk

consiste nell'aver impersonato il contrasto in due figure allegoriche, non senza l'influsso anche di Empedocle (31 B 20 DK), che contrapponeva l'Amore e l'Odio. Del resto questa opposizione drammatica di contrari corrisponde al gusto greco e risale già a Omero (*Il.*, I 188 ss.)[295]. Il tema del mito era dato dal desiderio di proporre un principio normativo per la vita pratica e di asserire l'insegnabilità della virtú[296]: l'uomo dunque deve decidere con la piena consapevolezza della propria libertà[297]; in tal modo viene ripreso un tema particolarmente caro alla tragedia di Eschilo, ma con una disposizione ottimista circa le possibilità umane, cosí da pervenire a una specie di divinizzazione di Eracles a tinta evemeristica[298]. Cosí idee personali si sovrapponevano al mito, rappresentato con tanta evidenza da « lasciarci quasi nell'impossibilità di riconoscere che il sofista ci presenta qualche cosa di nuovo in una forma familiare »[299]. Nel *Dialogo*[300] *Troiano* (Τρωικός) di Ippia durante il corso di una conversazione tra Neottolemo e Nestore, quest'ultimo con ampio discorso[301] proponeva al giovane come mèta la gloria (Philostr. *V. Soph.*, I 11, 4 = 84 A 2 DK; Plato, *Hipp. ma.*, 286 A = 84 A 9 DK). Lo schema è sempre quello dell'insegnamento a un gio-

---

[295] Cfr. M. Coleman Waites, *Some Features of the Allegorical Debate in Greek Literature*, « Harvard Studies in Classical Philology » 23 (1912), pp. 8 ss.

[296] Gunning, *Soph.*, pp. 88 e 96; Schmid, *GGL* III. p. 45. Cfr. Untersteiner, *Sof.* II, pp. 23-29.

[297] Mewaldt, *Kult.*, p. 20.

[298] Joël, *Gesch. Phil.*, p. 694. Questo Eracles moralizzato appare anche nell'*Eracles* di Euripide: cfr. Schmid, *GGL* III, p. 447.

[299] Aly, *Form.*, p. 73.

[300] Che fosse un dialogo è asserito p. es. da Aly, *Form.*, p. 100.

[301] Schmid, *GGL* III, p. 51.

www.scribd.com/Baruhk

vane alla maniera dell'*Eracles al bivio* di Prodico: un problema moderno si trova trasferito nel dominio del mito, il quale conserva la sola funzione di drammatizzare l'argomento [302].

A Prodico si ricollega Antistene per quanto si riferisce alla sua rappresentazione della figura di Eracles [303], intorno al quale scrisse tre libri (Diog. Laert. VI 16 e 18 = Decleva Caizzi, pp. 18-19). Notissima fu l'opera in prosa narrante della visita di Eracles alla grotta del saggio Centauro Chirone, allo scopo di ottenere da lui la formazione spirituale (fr. 6 Mullach, II, p. 274 = 24 B Decleva Caizzi), conforme all'ideale del socratico Antistene, che considerava la virtú insegnabile [304]. Eracles, come compenso alle sue fatiche rivolte, nel corso di tutta la vita, all'interesse degli uomini, in modo da riuscire il modello del saggio che basta a se stesso e da conquistare cosí la vera virtú, ottenne, egli solo, di salire come dio all'Olimpo. Egli è dunque l'antitesi del Prometeo di Protagora, giacché non col furto del fuoco, fonte di ogni lusso e quindi di ogni male, ma col lavoro riuscí a giungere tanto in alto [305]. Gli altri dèi del politeismo sono, per Antistene, secondo convenzione (κατὰ νόμον) mentre per natura (κατὰ φύσιν) uno solo esiste [306]. Una volta tolti ad Eracles gli ornamenti epici e dorici, egli si manifestò in modo tanto piú puro come il tipo dell'uomo intero, dell'individuo « che agisce sul fonda-

---

[302] Cfr. Untersteiner, *Sof.* II, p. 112.

[303] Schmid, *GGL* III, p. 45, nota 15; cfr. Kern, *Rel.*, p. 13. Per Eracles in Antistene, vedasi Fernanda Decleva Caizzi, *Antisthenis Fragmenta*, Milano-Varese 1966, pp. 94-97. Per i miti in Antistene, cfr. anche Gigon, *Sokr.*, p. 295.

[304] Wilamowitz, *Her.*, p. 102.

[305] Dümmler, *Ak.*, p. 241.

[306] Kern, *Rel.* III, p. 102; cfr. Pettazzoni, *Rel.*, pp. 327-328.

www.scribd.com/Baruhk

mento del proprio impulso e della sua etica autonoma »: tale divenne sempre piú la raffigurazione dell'eroe nella scuola cinica [307]. Quanto di fantastico e di religioso possedeva il mito di Eracles è scomparso completamente, per dar luogo a una trattazione morale, di cui l'eroe è incarnazione idealizzata.

Travestimento di dottrine personali in forma mitica è anche la coppia dei discorsi di Aiace e di Odísseo (frr. 14-15, pp. 24-28 Decleva Caizzi) dello stesso Antistene [308], tenuti davanti a prigionieri troiani [309], i quali dovevano decidere a chi spettassero le armi di Achille. Di Aiace è caratteristica la contrapposizione del sapere all'opinare (§ 9), dell'azione alle vuote parole (§ 7), conforme ai princípi del socratismo e alle idee dello stesso Antistene (Diog. Laert. VI 11) [310]; ma Odísseo si avvicina di piú al tipo di saggio cinico e svolge, sia pure attraverso un'argomentazione che ha del paradossale, idee etiche di notevole valore. Aiace, dice Odísseo, nonostante il suo valore e il suo disprezzo di fronte alla morte, è un vile, perché avvolto della sua impenetrabile armatura la porta in giro come una fortezza: egli si trova come in una città assediata da cui non osa fare una sortita (§ 7). Qui si avvicina « al problema del *Lachete* platonico, se chi conosce la sicurezza della propria posizione si possa ancora chiamare valoroso, o alla tesi del platonico *Fedone*, che il valore comune, senza fondamento filosofico scaturisca effettivamente dalla viltà,

[307] Wilamowitz, *Her.*, p. 102 e M. Pohlenz, *Staatsgedanke und Staatslehre der Griechen*, Leipzig 1923, p. 66.

[308] Per l'autenticità, cfr. Blass, *Ber.* II, p. 338; Kroll, *Rhetorik*, *RE* Suppl. VII 1351-1352 e Fernanda Decleva Caizzi, *Antisthenis Fragmenta*, Milano-Varese 1966, p. 89.

[309] Blass, op. cit., p. 338.

[310] Blass, op. cit., p. 340.

www.scribd.com/Baruhk

poiché affronta la morte solo per l'angoscia che prova di fronte a un male maggiore »[311]. E anche in un'altra opera Antistene proponeva Odísseo come esempio agli uomini[312] e lo esaltava quale fondatore dell'eloquenza radicata alla maniera gorgiana sulla suggestione[313]. Tutti i socratici, sebbene in diversa misura, hanno fatto ricorso al mito: sappiamo di un mito che si trovava in un dialogo di Fedone, intitolato *Zopiro* (Theon, *Progymn.* 3, *Rhet. Gr.* II, p. 75 Spengel) e dell'uso che ne fece pur Eschine socratico (Hermog. Περὶ ἰδεῶν, II 12, *Rhet. Gr.* VI, p. 407 Rabe = Dittmar p. 263).

Lo spegnersi della vitalità del mito scuote la fede negli dèi della mitologia. Il problema scientifico dell'origine di questa fede. — Ogni dottrina trova dunque il mito che la consacra, offrendo a essa un'aureola che la avvolge, senza intaccarne l'essenza. Ma il fuoco del mito è, in realtà, spento. La filosofia, e specialmente quella rigorosamente scientifica di un Leucippo, aveva eliminato il mito dal dominio della fisica[314]. L'età dell'umanismo demolisce gradatamente la fede negli dèi della mitologia, cosicché si pone di necessità il problema dell'origine della fede negli dèi.

Il primo che può aver affrontato il problema sistematicamente deve essere stato Democrito, che si può forse pensare un po' piú anziano[315] di Prodico, al quale

311 H. Gomperz, *S. u. Rh.*, p. 182, nota.
312 Decharme, *Crit.*, p. 289.
313 Rostagni, *Nuovo cap.*, pp. 150-156.
314 Rivaud, *Dev.*, p. 181.
315 La nascita di Democrito va collocata, conforme alla cronologia di Apollodoro, fra il 460 e il 360 (V. E. Alfieri, *Atomos Idea*, Firenze 1953, pp. 18-27; cfr. Untersteiner, *Sof.* I, pp. 16-17). Prodico, invece, è difficilmente nato prima del 465 (cfr. Schmid, *GGL* III, p. 40, nota 13; Untersteiner, *Sof.* II, p. 7).

www.scribd.com/Baruhk

altri attribuiscono questo merito [316]. Essendosi per altro svolta l'attività dei due filosofi per un certo tempo parallela, è difficile trarre sicure deduzioni circa la priorità. Poiché per Democrito solo la natura o, piú esattamente, il mondo atomico è divino, gli dèi della mitologia richiedono una loro spiegazione: essi vanno considerati solo come « immagini della fantasia »; egli pensava che « originariamente in essi fossero rappresentati determinati concetti fisici o morali ». Infatti, dice Democrito: « alcuni pochi tra gli uomini sapienti, levando le mani verso l'alto, dove noi Greci diciamo essere l'aria, ⟨dicono⟩: " tutto delibera Zeus seco stesso e sa tutto, ed egli dona e toglie, ed è signore su tutte le cose " (68 B 30 DK, trad. V. E. Alfieri). Poi, « in séguito a incomprensione furono tenuti per veri esseri che avevano una esistenza personale ». L'origine di questa deduzione si deve ricercare nei « fenomeni sorprendenti che si producono nell'universo »: infatti, dice Democrito, « gli uomini primitivi, nell'osservare i fenomeni celesti, come tuoni, lampi e fulmini e aggregati di stelle ed eclissi di sole e di luna, furono presi da terrore e credettero che ne fossero causa gli dèi » (Sext. *Adv. Math.* IX 24 = 68 A 75 DK, trad. V. E. Alfieri) [317]. Il filosofo cerca di scoprire la radice psicologica dell'origine degli dèi: la trova nel timore che, effettivamente piú diffuso presso i primitivi in confronto di quanto avviene nel caso dei popoli civili, non è degno di scherno, poiché si tratta di un senso di smarrimento di fronte a una potenza superiore [318]: la religione non è, dunque, l'invenzione di un uomo, ma « una manifestazione di origine psicologi-

[316] Kleingünther, Πρ. εὑρ., p. 110.
[317] Zeller, *Phil. Gr.* I 2, pp. 1157-1159.
[318] Pfister, *Rel.*, p. 27.

www.scribd.com/Baruhk

ca, formatasi spontaneamente »[319]. Tuttavia Democrito non considerò senz'altro inganno tutto quello che la fede popolare raccontava sul manifestarsi di esseri superiori e intorno al loro influsso sugli uomini. Queste rappresentazioni derivano dall'impressione prodotta in séguito all'emanazione di *eidola* staccatisi da esseri simili di forma, superiori per altro di potenza agli uomini, i quali si trovano nell'aria e sono ora benefici, ora malefici. Questi esseri, soggetti a corruzione come gli uomini, non sono altro se non i demoni della religione popolare e Democrito « può essere considerato il primo che batté la via cosí comune nelle età posteriori di abbassare gli dèi a demoni per ottenere una mediazione tra la filosofia e la religione popolare » (68 A 78)[320].

Piú indipendente forse dalla fede popolare può venir considerato Prodico, per il quale gli dèi derivano da personificate manifestazioni della natura, come il sole, la luna, i fiumi, le fonti, ecc. e dalle cose utili, come il pane, il vino, l'acqua, ecc., che furono onorate come numi; poi — e qui si deve scorgere un'evoluzione nella storia della religione — vennero divinizzati anche « gli inventori di cose utili e analogamente le antiche personificazioni della natura vennero elevate a inventrici del loro corrispondente elemento, col quale prima erano identiche ». Cosí il fuoco diventa Efesto, il vino Dioníso, ecc.: l'evemerismo è dunque anticipato in questa dottrina[321], senza che con ciò Prodico volesse negare « in maniera assoluta la realtà del divino »; egli

---

[319] Kleingünther, Πρ. εὑρ., p. 113.

[320] Zeller, *Phil. Gr.* I 2, pp. 1159-1161; cfr. Jaeger, *Theol.*, pp. 281-286.

[321] Kleingünther, Πρ. εὑρ., p. 111; cosí Nestle, *V. M. z. L.*, pp. 353-354.

www.scribd.com/Baruhk

deve aver ammesso « l'esistenza di un correlato obiettivo di tali rappresentazioni », in quanto si deve ritenere che « la punta polemica di quel tentativo di spiegazione fosse bensí rivolta contro gli dèi della credenza popolare, ma non già che intendesse di escludere dall'universo ogni realtà divina » [322]. Tuttavia, questa non è sostituita da esseri di ordine superiore distinti dagli uomini [323].

Il mito in Prodico è questa volta forma esterna, nella quale si riflette il corso positivo della storia, giacché la teoria sua intorno all'origine degli dèi della mitologia ha anche lo scopo di dimostrare che la coltivazione dei campi ebbe un'importanza decisiva nella formazione della vita civile [324]. Questo particolare, unitamente col concetto di evoluzione sopra ricordato, ci permette di assistere a un nuovo processo d'invasione entro la sostanza del mito compiuto, questa volta, dalla storia, che in esso si manifesta nel suo modo piú significativo, cioè come svolgimento.

Questo influsso della storia è efficace, ma verso una direzione nuova, nella teoria sull'origine della religione sviluppata da Crizia (88 B 25 DK), che forse ne attingeva gli elementi da Diagora di Melo [325] ma soprattutto da Democrito e da Prodico [326]. Si tratta, nel caso di Crizia, di quella storia rinnovata nella sua prospettiva che ci appare in tutta profondità attraverso Tucidide, atten-

---

[322] Gomperz, *Pens.* II, p. 242.

[323] Nestle, *V. M. z. L.*, p. 355. Cfr., per Prodico, Untersteiner, *Sof.* II, pp. 15-18.

[324] Schmid, *GGL* III, p. 44.

[325] Nestle in Zeller, *Phil. Gr.* I 2, p. 1408, nota 0; Nestle, *V. M. z. L.*, p. 416. Cfr. ancora Felix Jacoby, *Diagoras* ὁ Ἄθεος, « Abh. der deutschen Akad. der Wiss. zu Berlin », Klasse für Sprachen usw., 1959, Abh. III, p. 25.

[326] Drachmann, *Ath.*, p. 47; cfr. Jaeger, *Theol.*, p. 289.

www.scribd.com/Baruhk

to a intendere il problema politico mediante la riflessione storica, cosicché si è potuto dire che in lui « non è la storiografia a farsi politica, ma il pensiero politico che si fa storico » [327]. Crizia partendo dalla convinzione che lo stato primitivo dell'umanità fosse selvaggio e disordinato, ammette la emanazione di leggi punitive per porre un termine a ogni male. Ma queste non ebbero altro effetto, se non quello di far sí che gli uomini compissero occultamente quei crimini che prima perpetravano a viso aperto. Allora un uomo accorto, che Crizia impersona nella figura del mitico Sisifo, maestro di ogni astuzia, inventò la religione, per la quale si credette in un onnisciente nume, capace di sorvegliare l'intimità degli uomini. Gli dèi disse che si trovavano nel cielo, donde prorompevano i fenomeni paurosi per i mortali. — Questa religione, alla quale manca ogni determinazione necessaria e, quindi, non può pretendere a nessuna verità [328], serve all'interesse di chi detiene il potere ed è perciò « l'esatto contrapposto della religione per tutto il popolo, quale aveva insegnato l'antica tragedia. Essa viene tutelata dal dispotismo, per il quale fu tagliata su misura: questo si pone al posto della divinità e fa cattivo uso per i suoi scopi del sentimento e dell'esigenza di una religiosità, che è insita nell'uomo non degenerato » [329].

Dominio della storia sul mito: eroizzazione di uomini politici e l'archeologia di Tucidide. — La politica pure vuole colorirsi del fascino di un mito: tutta la vita

---

[327] Jaeger, *Paid.* I, p. 562.
[328] Kleingünther, Πρ. εὑρ., p. 114.
[329] Schmid, *GGL* III, pp. 184-185. Per Crizia, cfr. Untersteiner, *Sof.* II, pp. 206-207; 224-227.

www.scribd.com/Baruhk

tormentata e tormentatrice di questa seconda metà del V secolo innalza il vessillo del mito, per lacerarne la idealità e per il trionfo di una propria concezione. Dissolvimento piú audace e quasi schernitore non si potrebbe immaginare. Perfino la figura dell'eroe, una volta cosí avvolto dalla luce del mistero e della bellezza, viene trasferita a uomini per ragioni politiche: Brasida viene onorato come eroe ad Anfipoli (Thuc. V 11), Lisandro a Samo (Plut. *Lys.*, 18)[330]. La dottrina sofistica del diritto del piú forte aveva gettato le basi per tale profanazione che s'intravede anche nella figura di Alcibiade[331]; un po' alla volta il titolo di eroe « sarà dispensato a ogni specie di morto »[332].

Questo dominio sul mito da parte della storia, che tanto contribuirà a creargli attorno un'indifferenza sentimentale, per lasciar sussistere solo la seduzione estetica, deve essere messo nel dovuto rilievo a proposito dell'« archeologia » di Tucidide (I 1-23). Convinzione profonda dello storico è l'impossibilità di scegliere un argomento di narrazione che non sia attinto dalla realtà contemporanea (I 22, 2), perché una chiara visione dei fatti passati è impossibile: « tutta la tradizione, che era stata sin allora l'unico oggetto della storiografia, era in questo modo infirmata... Tucidide aveva capito, primo fra gli storici, che lo iato da un pezzo apertosi tra la riflessione e i dati della tradizione non riguardava soltanto determinati gruppi di leggende o di opinioni, ma in-

---

[330] Sulla personalità religiosa di Lisandro, si cfr. Nilsson. *Griech. Rel.* I, pp. 743-744 e Nestle, *Rel.* II, p. 71.

[331] Siegfried Kriegbaum, *Der Ursprung der von Kallikles in Platons Gorgias vertretenen Anschauungen*, Paderborn 1913, pp. 95-96.

[332] Gernet, *Rel.*, p. 263; Wilamowitz. *Glaube*, II. pp. 18-19.

www.scribd.com/Baruhk

vestiva tutta la tradizione stessa. Ormai da una parte stava la realtà, dall'altra la tradizione; e la realtà voleva dire la storia contemporanea... La materia per una storia accertata non poteva venire da altrove. Il processo critico di Ecateo e dei suoi successori, che correggeva i miti adoperando l'esperienza comune, finiva portando all'annullamento di quelli a vantaggio di questa. Non che Tucidide dichiari esplicitamente falso il mito, ma rinuncia ad intenderlo su un fondamento di certezza. Conseguenza era il non pronunciarsi su tutte le credenze religiose; e infatti esse sono, come è noto, interamente trascurate da lui per quello che è il loro valore intrinseco... Tucidide sapeva che, studiando questa guerra, imparava a conoscere la natura umana, che è sempre la medesima (I 22, 4). Anzi, per mezzo di questo principio, egli riusciva inoltre a superare l'assurdo di una inconoscibilità assoluta del passato. Dall'uniformità della natura conseguiva infatti la possibilità di estendere al passato l'esperienza ricavata dal presente. Ma l'estensione non poteva che essere congetturale se non riguardava le grandi linee dello svolgimento storico »[333]. Questa svalutazione non disgiunta dall'interpretazione del remoto passato costituisce lo scopo dell'« archeologia » di Tucidide. Nello svolgimento della storia ellenica, contenuta in questa sezione della sua opera, Tucidide esamina con spirito critico gli avvenimenti dalla preistoria fino alle guerre persiane, dalle quali si stacca la storia contemporanea. Il metodo esegetico, di cui egli si serve, è dunque quello d e d u t t i v o i n v e r s o : « quando le informazioni degne di fede gli fanno difetto,

[333] Momigliano, *Tuc.*, pp. 4-5; cfr. Gomperz, *Pens.* II, pp. 351-355.

www.scribd.com/Baruhk

egli, muovendo da circostanze, da istituzioni appartenenti al presente ed anche da denominazioni in uso, ne trae delle conclusioni relative al passato ». Inoltre egli si fonda sulla « considerazione di quelle che sono le condizioni dei popoli meno civili del suo tempo, per lumeggiare le tappe anteriori nel cammino della civiltà dei popoli piú progrediti » [334]. Dunque Tucidide « si tien fermo soltanto ai tratti fondamentali della tradizione cui si sono ispirati i poeti... Egli non si propone di dare nuove interpretazioni o di accingersi a un'opera di armonizzazione, ma soltanto si propone di compiere un lavoro d'integrazione » [335].

Il passato, dunque, appare a Tucidide insignificante in confronto del presente [336], « perché la vita di quell'epoca, per tutta la sua struttura, non fu ancora capace affatto di costituire una potenza e un'organizzazione statale notevole ». Tucidide fonda le sue illazioni su una « penetrante osservazione del nesso regolare tra livello culturale e forma d'economia... Vede il passato con gli occhi dell'uomo politico nuovo, cioè della pura idea di potenza... L'imperialismo di Atene fornisce la misura con la quale valutare la storia anteriore, e ben poco ne rimane » [337]. In altre parole Tucidide, nell'interpretazione del passato, applica la dottrina svolta nel dialogo dei Melii (V 85 ss.), per la quale, « considerata la giustizia come equilibrio e quindi come stasi, la forza diventa la molla di ogni trasformazione, spinge

---

[334] Gomperz, *Pens.* II, p. 347.
[335] Gomperz, op. cit., p. 349. Per la ricostruzione del passato, secondo Tucidide, cfr. von Fritz, *Gr. Gesch.*, pp. 575 ss.
[336] Cfr. anche Schadewaldt, *Thuk.*, pp. 46-47; 65.
[337] Jaeger, *Paid.* I, pp. 564-565.

www.scribd.com/Baruhk

gli uomini alle loro imprese e modifica i loro costumi »[338].

Secondo questo nuovo criterio viene giudicata anche la guerra di Troia, che l'epos omerico aveva abbellita con le attrattive della sua umana poesia. Agamennone fece salpare la flotta achea alla volta di Troia, dice Tucidide, non tanto per condurre i pretendenti di Elena obbligati dal giuramento di Tindaro, quanto perché superava ogni altro principe per la potenza singolare dei Pelopidi di cui fa la storia.

Tuttavia l'impresa di Troia non è da paragonare, soggiunge Tucidide, alle guerre moderne, poiché allora non molti poterono parteciparvi, dato il numero non notevole delle navi, cosicché il vettovagliamento limitato che ne conseguiva esclude la possibilità di un grande esercito (I 9-11).

Le leggi della realtà storico-politica devono estendersi anche al mito, che diventa perciò natura, nel senso nuovo di regno delle inflessibili cause. Tucidide dunque in questo « quadro concentrato del passato, disegnato a grandi linee economico-politiche » ha saputo rispecchiare il suo atteggiamento « di fronte agli avvenimenti dell'età sua... Nella narrazione della guerra, i medesimi princípi si presentano molto piú vicini e meno evidenti, perché in un campo piú esteso; qui, invece, ci si fanno incontro quasi puri e gravati d'un minimo di materia »[339].

In Tucidide la spiritualità della sofistica, che con la sua antropologia doveva imprimere una maggiore se-

---

[338] Momigliano, *Tuc.*, p. 8; cfr. p. 12. Per il dialogo dei Melii, cfr. anche Untersteiner, *Sof.* II, pp. 193-195, e — ora — soprattutto von Fritz, *Gr. Gesch.* I, pp. 715, 718 ss.

[339] Jaeger, *Paid.* I, p. 566; cfr. De Sanctis, *St. gr.* II, p. 428.

www.scribd.com/Baruhk

rietà negli studi storici [340], esercitò il suo influsso [341], ma lo storico si differenzia in quanto vuole assurgere alla conquista di un « sapere che valga per ogni possibile grande evento e quindi anche per le verità eterne di ogni politica » [342]. Tuttavia, proprio a proposito del mito si è veduto come la sofistica, parallelamente a Tucidide, abbia iniziato o accolto lo spirito della nuova scienza storico-politica, che solo nelle *Guerre del Peloponneso* giunse alla sua completezza e, quindi, alla sua originalità.

Dal mito Tucidide ha saputo sprigionare le sue idee: quella del significato pedagogico della storia, in quanto nel mito gli è riuscito di vedere condensato, come nella perfezione di un'idea, tutto il divenire storico (e Isocrate insisterà su questa via) [343]; e quella di progresso ricorrente in cicli, che sarà ripresa nel dialogo aristotelico *Sulla filosofia* e diverrà poi comune nella scuola [344].

Verso la liberazione dal mito. — Il prevalere della vita come lotta impellente e quasi senza respiro doveva togliere al mito ogni valore all'infuori della possibilità di essere espressione sincera delle passioni, dei contrasti, delle conquiste degli uomini.

E tosto si farà anche a meno del mito per esporre

---

[340] Gomperz, *Pens.* II, pp. 332-333.

[341] Schmid, *GGL* III, pp. 56 e 213. Si vedano anche gli ampi e accurati studi di Friedrich Rittelmeyer, *Thukydides und die Sophistik*, Borna-Leipzig 1915 e Wilhelm Nestle, *Thukydides und die Sophistik* in: *Griechische Studien*, Stuttgart 1948, pp. 321-373.

[342] Berve, *Thuk.*, p. 45.

[343] Schmitz-Kahlmann, *Is.*, p. 5.

[344] Bignone, *Ar. perd.* II, p. 341. Vedasi Aristotele, *Della Filosofia*, Introduzione, testo, traduzione e commento esegetico di Mario Untersteiner, Roma 1963, pp. 120, 121-123; 126-127. Si cfr. anche Lampugnani, *Ciclo*, p. 119.

www.scribd.com/Baruhk

le proprie idee. Ippia in un discorso epidittico [345] traccia in un breve schizzo la storia dell'origine della civiltà, che dipende in gran parte dal mito di Protagora, ma elimina del tutto il rivestimento mitico [346]. In modo non differente il *Dialogo troiano* di Ippia sarà ripreso nello scritto parenetico pseudo-isocrateo *A Demonico*, dal quale esula ogni impostazione mitica [347] e troverà una sua inserzione nella storia, quando i precetti di vita, che esso offriva, da astratti che erano, si trasformano per essere stati riempiti da un contenuto concreto come nei due discorsi di Isocrate *A Nicocle* e *Nicocle* [348].

Il mito è in crisi: lo stesso Ippia che una volta ne fa uso, un'altra oppone un ragionamento a un'esposizione a fondo mitico di Protagora. Certo questa varietà di metodo nello svolgere le idee era propria dei sofisti. Ma in questo caso avvertiamo un metodo che porta sempre piú al disinteresse anche per la cornice mitica di una trattazione scientifica. E tanto nel caso di Ippia di fronte a Protagora, come in quello di Isocrate di fronte a Ippia si nota che il colpo di grazia al mito viene inferto dalla storia.

La critica del mito nella tragedia di Euripide. — Era necessario che, accanto a questo lento processo di dissolvimento del mito nella filosofia o nella storia fino

---

[345] Anon. Iambl., 6, 1 = 89 DK, p. 332, 8-14. Che l'Anon. Iambl. si debba identificare con Ippia, credo di aver dimostrato in: M. Untersteiner, *Un nuovo frammento dell'« Anonymus Iamblichi ». Identificazione dell'Anonymus Iamblichi con Ippia* in « Rend. Cl. di Lett. dell'Ist. Lomb. di Sc. e Lett. », vol. LXXVII, 2 (1943-1944), p. 12 ss. dell'estratto. Cfr. ancora Untersteiner, *Sof.*, Indice s. v. *Anon. Iambl.*

[346] R. Roller, *Untersuchungen zum Anonymus Iamblichi*, Tübingen 1931, pp. 48 e 76.

[347] Nestle, *V. M. z. L.*, p. 361.

[348] *Ibidem.*

www.scribd.com/Baruhk

al punto che queste imponessero la loro nuova forma espressiva completamente libera dal mito, — si svolgesse il processo di critica al mito, in modo da disgregarlo fino al punto di demolirne l'essenza in nome ancora della vita che non può sopportare la sua forma e i suoi schemi etico-religiosi. Infatti le moderne esigenze della filosofia dirette all'astrazione nulla sapevano dedurre da una vicenda che in apparenza rivelava solo un gesto plastico. Mentre il pensiero speculativo si serve del mito tutt'al piú come di una cornice per le proprie idee, la poesia segue lo stesso istintivo programma. Ma poiché essa non può scuotere del tutto la materia mitica spesso inevitabile, come fu il caso specialmente per la tragedia, deve far sorgere nel seno del mito una forza centrifuga, perché si crei una maggiore libertà per la rappresentazione dei problemi attuali, e un movimento sismico che ne scuota, per forza di una dialettica interna, le basi e cosí renda possibile la riduzione di una storia mitica alla sola forma esterna di un contenuto eterogeneo.

Questa critica del mito si manifesta soprattutto nella tragedia di Euripide e nella commedia attica, sebbene per diverse vie e con differenti intenti. Eppure la fonte di questo spirito disgregatore è unica: una nuova coscienza storico-politica trabocca con le sue necessità perentorie, giacché tutto è diventato problematico nell'Ellade, e specialmente ad Atene, durante gli ultimi decenni del V secolo: la guerra nulla lasciava immune da fermenti sovvertitori. Si poteva sperare forse in qualche cosa? Le amare pagine di Tucidide circa la deformazione delle coscienze come effetto della peste, sobillatrice di indifferenza etica, o quelle considerazioni che il medesimo storico traccia per dimostrare lo sviamento degli uomini nel furore delle lotte civili, sono tutte pro-

www.scribd.com/Baruhk

ve di un decadere della solidità interiore che gli Ellèni del buon tempo antico avevano dimostrata durante le guerre persiane. Come non si doveva tremare, piangere e, se si fosse stati nella necessità di giudicare, abbandonarsi a uno sconsolato, ma convinto, pessimismo? E quindi nulla piú appariva col suo volto sicuro e proteso alla mèta: ombre passeggere, malinconie non estirpabili, dubbi che inseguivano dubbi, esasperate critiche: e in questo diapason del capogiro spirituale si attardavano quasi con gioia gli spiriti piú acuti.

Euripide è forse, di tutti costoro, il sommo interprete, perché poté inondare con la luminosità della sua arte i dolori del pensiero e della vita, divenuti ora chiari piú che mai. A ragione fu detto che quanto distingue Euripide dai suoi predecessori si precisa come « un pessimismo sociale per lo meno intermittente: in nessun tragico la parola *legge* con tutte le sue accezioni è piú frequente: di solito a lui si associa un pensiero critico. Critica puramente negativa, del resto, nella quale si riconosce se non l'influsso della sofistica [349], per lo meno una parentela sicura col suo spirito: qui si trova precisamente la prova che il sentimento sociale ha perduto quella sicurezza e quella serenità, che sostengono la religione di un Eschilo o di un Sofocle » [350].

La vita contemporanea irrompe tumultuosa nella poesia e, quindi, nel mito sua base ineliminabile. Si tratta, dunque, di tutto un mondo ideale, che viene posto in discussione, perché troppo immediati urgono gl'interrogativi della vita quotidiana, cosí direttamente gravata e determinata dalle vicende storiche e politiche

[349] Nestle, *V. M. z. L.*, p. 498.
[350] Gernet, *Rel.*, p. 378.

www.scribd.com/Baruhk

tanto drammatiche di quei tormentati decenni di guerra.

Si può dire che la sintesi del giudizio critico dell'uomo moderno Euripide di fronte a quel passato che si chiama mito, trovasi fissata nell'angosciosa domanda del coro nell'*Elena*: « chi mai dei mortali indagatore della natura di dio, di chi non è dio (= l'uomo) e di chi è fra i due intermediario (l'eroe) è riuscito a penetrarne nell'intima profondità poiché egli vede le manifestazioni divine balzare di qua, di là e i loro ritorni con contradditorie e inattese combinazioni? [351]... Né io riesco a conoscere ciò che sia certo, di quanto almeno appare agli uomini, mentre ho trovato come vera la parola di dio » (*Hel.*, 1137-1443; 1148-1150 Murray). Tutto il mito, nella sua formulazione umana, è posto in dubbio. Gli si contrappone una astratta verità che venga direttamente da dio, senza l'intermediario di alcun racconto tradizionale.

Quando il dubbio investe in modo cosí penetrante tutte le figure del mito, da riuscire queste problematiche e contraddittorie, senza tuttavia offrire la speranza di poterle chiarire con una di quelle soluzioni che Eschilo aveva concepite per approfondire la saga invece di dissolverla, allora non esiste aspetto suo [352] che non riveli punti deboli di fronte alle supreme esigenze della logica. Questa cosí integrale critica al mito veniva fatta con tale dolorosa passione che se alle volte « l'odio di Euripide agli dèi della favola... è rimasto estrinseco alla sua ispirazione di poeta... altre volte invece si è fuso in essa trasformandosi in arte, anzi ha co-

[351] Per l'esegesi del passo, cfr. Decharme, *Eur.*, p. 81.
[352] De Sanctis, *St. gr.* II, p. 330.

www.scribd.com/Baruhk

stituito dell'opera d'arte... il centro ideale »[353]. La ragione di questa compenetrazione di arte e di critica va ricercata nel fatto che la demolizione del mito procede di pari passo con il sostituirsi a esso della viva materia dei problemi contemporanei.

Si notano, dunque, due momenti nella posizione di Euripide di contro al mito: un'elevata idea di dio in contrasto con quella problematica della saga e la immediatezza della vita vissuta che sposta il centro di gravità del paradigmatismo proprio del mito dal mondo delle idee a quello delle passioni umane.

Quest'ultimo aspetto dell'evoluzione del mito in Euripide si può chiaramente fissare in una delle sue piú singolari tragedie, l'*Elettra*: il mito è diventato « la storia di una vendetta privata. Gli atti dei personaggi non hanno altro interesse che quello di farci intravvedere i sentimenti che li muovono ». Del racconto primitivo « si sono conservati solo i personaggi umani... Tutto quello che si può rimproverare al poeta è l'essersi servito del mito per uno scopo profano »[354]. Euripide, dunque, « fece una trasposizione dell'esperienza vissuta nella materia tradizionale, poiché gli era impossibile staccarsi completamente dalla tradizione »[355].

Gli aspetti che la critica al mito assume sono quanto mai vari e spesso essa riecheggia i metodi già da tempo in uso[356]. Ritorna la critica razionalistica[357]; si precisa e si accentua il criterio del buon senso, che si manifesta per esempio quando Ecuba confuta Elena mo-

[353] De Sanctis, op. cit., p. 333.
[354] Rivier, *Eur.*, p. 139.
[355] Kamerbeek, *Eur.*, p. 24; cfr. p. 18.
[356] Decharme, *Eur.*, pp. 59 ss.
[357] Nestle, *Eur.*, pp. 76, 81, 96-97.

www.scribd.com/Baruhk

strando l'assurdo dell'offerta fatta da tre dèe a Paride giudice e quindi la necessità di vedere in Afrodite non una dea, ma un travestimento della passione che travolse la bella donna alla vista del fulgido troiano (*Tro.*, 919-992). Altre volte interviene come norma critica la morale, che condanna anche la figura di Zeus, avventuriero di vicende scandalose (*Herc.*, 339-347, 1314 ss.) [358] e che respinge, quindi, tutte le rappresentazioni di una divinità cosí maligna da essere portata a infliggere per suo piacere una sorte crudele agli uomini (*Iph. T.*, 380-391; fr. 292 N²). Cosí Euripide condanna la personificazione in esseri divini di idee morali, come le Erinni, da lui trasformate nelle visioni di un cervello allucinato (*Or.*, 255-259) o come Dike, che non vive presso Zeus: infatti se fino a costui le colpe degli uomini, messe l'ali, potessero giungere, il cielo intero non avrebbe spazio sufficiente per raccogliere le tavolette su cui esse vengono segnate, né Zeus avrebbe tempo di leggerle: Dike è dunque in terra (fr. 506 N²). Vi sono dei casi in cui la critica viene espressa semplicemente da un dubbio, che tuttavia lascia intravedere evidente il pensiero del poeta [359].

Tutte queste varie sfumature di un identico spirito critico spezzano e frantumano il mito [360], che rivela una troppo spiccata discrepanza di fronte al pensiero e agli ideali del poeta [361]. Perciò di fronte al mito Euripide asserisce la sua indipendenza, non vedendo in esso né verità religiosa, né verità storica [362]: la lotta per la co-

[358] Per precedenti omerici di quest'atteggiamento, cfr. *Il.* XIII 631 ss. e Adam, *Rel.*, pp. 42-43.
[359] Decharme, *Eur.*, p. 65 ss. sviluppa tutti questi temi.
[360] Nestle, *Eur.*, pp. 121-122.
[361] Nestle, op. cit., p. 72.
[362] Nestle, op. cit., p. 91.

www.scribd.com/Baruhk

noscenza lo trascina a contrastare contro la religione tradizionale [363], le cui favole paurose costituiscono un vantaggio per il culto degli dèi (*El.*, 743-745). Se qualche cosa della tradizione Euripide lascia intatta, si tratta del culto dei morti (cfr. *Supplici*) e degli dèi protettori della città [364], ma non sempre, giacché nelle *Troiane* la figura di Atena suscita orrore per la sua crudeltà [365].

Poiché gli ideali moderni di Euripide non collimano con quanto il mito poteva suggerirgli, egli tenta, ove è possibile, di interpretarlo o di contrapporre una concezione nuova. Il suo desiderio di purificare la saga [366] si risolve soprattutto, come risulta dal citato passo dell'*Elena*, nell'opporre al dio mitologico una piú pensata rappresentazione dell'idea di dio: le proteste contro le immagini tradizionali del divino postulano come presupposto un'alta visione di questo concetto [367]. Perciò anche lo stesso dio del mito, quando sta per venir detronizzato, viene *in extremis* sostenuto [368], ancorché rimanga in una posizione ambigua, dovuta alla contraddittorietà dell'atteggiamento spirituale dello stesso Euripide. In altri casi il mito scelto da Euripide per le sue tragedie serve come chiarimento dei problemi del tempo sotto travestimento mitologico, cosí da determinare anacronismi su vasta scala [369], benché la tragedia attica ne avesse sempre lasciati penetrare nella materia mitica. E soprattutto mediante un « approfondimento storico

---

[363] Nestle, *V. M. z. L.*, p. 497.
[364] Gernet, *Rel.*, p. 379; cfr. Schmid, *GGL* III, pp. 704 e 707.
[365] De Sanctis, *St. gr.* II, p. 332.
[366] Schmid, *GGL* III, p. 708.
[367] E. Kroeker, *Der Herakles des Euripides*, Giessen 1938, p. 100.
[368] Geffcken, *Lit.* I. p. 218.
[369] Schmid, *GGL* III, pp. 697-698 e p. 697, nota 7; cfr. Nestle, *Eur.*, pp. 284 e 289.

www.scribd.com/Baruhk

psicologico delle saghe... egli giunge a situazioni e sviluppi di caratteri, non corrispondenti a quelli della tradizione, ma che tuttavia vi si trovavano latenti o potevano venirvi inseriti... Cosí con l'aiuto della sua fantasia creatrice egli compie una serie di nuove scoperte nel dominio dell'antico mondo della saga »[370]. Un paio di esempi può essere sufficiente a scopo di prova: « le donne ateniesi del tempo non erano Medee; erano o troppo ottuse e oppresse, o troppo raffinate per questa parte. Perciò la barbara stralunata, che uccide i propri figli per colpire in essi il coniuge traditore, torna opportuna al poeta per tratteggiare, senza l'impaccio del costume greco, l'elemento primordiale della natura femminile »[371]. In modo non diverso nelle *Baccanti* egli creò non una tragedia religiosa, ma « una tragedia di psicologia religiosa »[372].

Di un'altra impostazione del mito propria di Euripide si deve far cenno. In parecchi casi egli introduce nei suoi corali narrazioni mitiche, prive di un legame necessario con l'argomento del dramma, anche se il loro tema è tratto dal mito scelto per la rappresentazione scenica. Di solito si tratta di leggende attinte alla preistoria della tragedia, senza che vi sia un rapporto preciso e inevitabile di questo passato col presente. Il canto diventa cosí un'opera d'arte a sé, nella quale si esplica la passione del narrare (ἱστορίαι vale « canti narrativi » nella terminologia degli scoliasti euripidei). Euripide confluisce nella medesima tendenza, già notata per Bacchilide[373] e sviluppata in particolar modo dal nuovo

[370] Schmid, *GGL* III, p. 760.
[371] Jaeger, *Paid.* I, p. 507.
[372] Nestle, *V. M. z. L.*, p. 498.
[373] Vedasi sopra, p. 351.

www.scribd.com/Baruhk

ditirambo [374]. In quest'ultima forma d'arte in maggior misura il contenuto si volatizza nell'interesse di quel fattore emotivo, che è la musica [375].

Ma pur tutte queste interpretazioni e valorizzazioni del mito, a ben guardare, sono altrettanti attacchi indiretti ai danni della sua compagine, perché qualche cosa di completamente nuovo interviene con la sua eterogeneità violentatrice. Il mito viene sfruttato, ma il poeta non ne aiuta piú la fecondità primigenia. Non il logos trova nel mito le sue forme plastiche, ma si sovrappone al mito e lo travolge nella scia turbinosa dell'esistenza. La storia come esperienza sociale e individuale riduce il mito a uno strumento per l'espressione del pensiero. Non deve stupire quindi il fatto che i poeti tragici, che vennero súbito dopo Euripide, come Teodette, Afareo, Astidamante, Cherèmone, « erano, in massima, retori oppure avvocati di professione oppure filosofi, i quali, dando un'ultima spinta alle tendenze inaugurate già dal loro grande maestro Euripide, trovavano bello sfogare sul teatro, nella veste gloriosa della tragedia, quel medesimo mondo di artifizi e di finezze di cui essi erano esperti nello studio e nel tribunale e da cui la città tutta intera sembrava occupata... C'era la maschera dell'attore tragico, ma l'anima era altrove » [376].

« Il mito cessa d'essere il principio organico dello spirito ellenico, quale era stato sin dalle origini, la for-

---

[374] Kranz, *Stas.*, pp. 252-259, *passim*; Schönewolf, *Dith.*, pp. 40 ss. Per ben comprendere certi canti di Euripide, dice Kamerbeek, *Eur.*, p. 8, non si deve dimenticare « quanto sia rimasta viva nello spirito del poeta la grande tradizione della poesia corale, di carattere essenzialmente religioso e mitologico ».

[375] Wilamowitz, *Die griechische Heldensage* (*Kl. Schr.* V 2: 4), p. 65; cfr. Kranz, *Stas.*, pp. 236-237.

[376] Rostagni, *Poet. al.*, pp. 22-23.

www.scribd.com/Baruhk

ma immortale d'ogni nuovo e vivo contenuto. Lo sentirono gli avversari di Euripide, e vi si opposero. Ma egli non faceva che realizzare un destino storico superiore nel processo vitale della nazione » [377]. Ma questo destino era appena all'inizio, perché lo stesso Euripide non possiede la consapevolezza necessaria delle conseguenze, alle quali le due critiche o interpretazioni del mito dovevano condurre: « natura lo aveva creato per sentire le dissonanze e le assurdità dell'esistenza, per avanzare con irresistibile brama nei regni dell'incerto e dell'ignoto, per raccogliere trepidamente i sintomi nunzii dell'avvenire. Pagò, con la tragedia dello spirito suo arso dall'incendio di mille impressioni e di mille enigmi insoluti, il possesso prematuro... Gli affetti e le memorie della patria, della tradizione e della fede lo inseguivano per ogni dove; nel profondo dell'animo suo ritrovava, non senza meraviglia, con mutate apparenze il magico spettro di quella rovina medesima. Sperare non seppe. Ogni promessa gli era troncata dal dubbio inesorabile » [378].

Primi tentativi di restaurare il mito dissolventesi: i precursori dell'alessandrinismo. — Il mito si spegne, ma non intestato, giacché lascia come sua erede quell'esperienza di vita che, disfacendosi, egli aveva accolto nelle sue forme rivelatesi in questo modo per l'ultima volta vitali. Sotto questo aspetto il mito dei sofisti e il mito di Euripide si colorano di una medesima tonalità: sono proprio lo schema per una spiritualità che distoglieva ormai lo sguardo dal passato e creava la modernità.

---

[377] Jaeger, *Paid.* I, p. 524.
[378] Rostagni, *Poet. aless.*, pp. 6-7.

www.scribd.com/Baruhk

In questo sfaldarsi del ceppo originario sul quale era fondato il mito degli Ellèni altri poeti, con maggior consapevolezza di Euripide [379], precorrendo cosí con piú chiare note l'ormai prossima musicalità degli alessandrini, tenteranno la via nuova: « pensano che nel vieto organismo, la cui originaria armonia è irrimediabilmente perduta, si possa instillare un alito nuovo. Riamare, contemplare con l'affetto del letterato le rappresentazioni, le idee, le creature delle età trascorse: ripeterle con la coscienza di esserne lontani e separati. Ciò che Euripide a prezzo di dolori si è lasciato appassire fra mano, essi cercano di restaurare per altro lato in se stessi. La fatica degli epigoni comincia: Antímaco e Chèrilo aprono il cammino della letteratura alessandrina e delle letterature moderne. Degustare le leggende insuete, meravigliare il lettore con la sottile industria dei particolari, fu il compito di Antímaco nella *Tebaide*. Un secondo tentativo fu quello della *Lide*: conformare la pesante materia narrativa alle piú moderne e prevalenti tendenze liriche [380], spezzandola nelle mutazioni del distico elegiaco e mischiandola, quasi, coi profumi della poesia di Mimnermo. Né diversa era, sostanzialmente, l'impresa di Chèrilo nella *Perseide*, dove alle forme epiche procurò di rinnovare il prestigio facendo che per esse palpitasse la piú affascinante azione, non nella leggenda, bensí nella storia nazionale: la guerra d'indipendenza dei

---

[379] Kamerbeek, *Eur.*, p. 10, nota un precorrimento di alessandrinismo in Euripide e, precisamente, in certi passi corali che « testimoniano il gusto del loro autore per la mitologia in quanto scienza, di un mondo per metà immaginario, per metà reale, di un certo enciclopedismo alessandrino *avant la lettre* ».

[380] Per questa liricità nuova che comincia già con Euripide, cfr. L. A. Stella, *Euripide lirico*, in « Atene e Roma » S. III, 7 (1939), pp. 3 ss.; 8 (1940), pp. 3 ss.

www.scribd.com/Baruhk

Greci contro i Persiani [381]. Si vede dunque che ad un unico impulso obbedivano, con varî mezzi, i nostri poeti. E tanto poco di un tale impulso si facevano un mistero, che, sul principio del suo poema, Chèrilo sentiva il bisogno di uscire in quel famoso lamento: " oh! beato colui che del canto a quel tempo era esperto, ministro delle Muse, quando intatto era ancora il prato! Or che tutto è stato diviso, e loro confini han le arti, indietro siamo lasciati, ultimi al corso, né si può, pur d'ogni intorno guatando, un cocchio di recente aggiogato trovare " (fr. 1 Kinkel). Effusione veramente rivelatrice! Questa consapevolezza di un'età classica contrapposta all'età presente; questo separare e quasi astrarre dalla presente concezione della vita e dell'arte qualcosa che diventa *il passato*, qualcosa che sino a ieri tutti credevano di portar vivo nel sangue e che oggi si scopre inaridito e scaduto: è proprio la nota maggiore su cui la letteratura si viene intonando » [382]. Si annuncia la necessità di un rinnovamento profondo, tanto piú che il mito, anche per un'altra via, andava perdendo la sua consistenza creatrice.

La parodia del mito nella commedia. — La commedia era, per cosí dire, predestinata a doversi impadronire del mito. Si è veduto, a proposito dell'interpretazione che la tragedia riuscí a dare del mito, come il momento « contradizione », implicito nella sua formazione storica, fosse venuto alla luce, nell'ambiente dioni-

[381] Anche i *Persiani* di Timoteo sono scritti con questo intento: « non canto i vecchi miti. Le mie novità li vincono. Zeus, nuovo sovrano regna; una volta comandava Cronos. Se ne vada l'antica Musa » (fr. 7 Diehl^2 = fr. 20 [796] Page). Cosí egli diceva nella *sphraghis* del nomo.

[382] Rostagni, *Poet. aless.*, pp. 17-19.

www.scribd.com/Baruhk

siaco, anche per influsso di quelle grottesche ingiurie rituali che, nel caso specifico, erano scagliate dai cantori del ditirambo [383]. Questi motivi comici seguirono anche un'altra strada, che incomincia a disegnarsi già fra gli incunaboli della commedia degli Ellèni: difatti gli attori della farsa megarese rappresentavano questi dèmoni del séguito di Efesto o di Dioníso, oppure eroi come Eracles [384] o come Odísseo, le cui astuzie contenevano implicito uno spunto comico [385]: certo non si deve pensare che in tale tempo ormai tutte le figure della mitologia fossero già investite da un tale scherno [386].

Naturalmente, una volta trovato lo spunto felice, gli sviluppi e gli ampliamenti relativi seguirono secondo una ineluttabile necessità: le difficoltà del mito che si trasformavano nei problemi drammatici della tragedia attica, diventano contrasti che, veduti con la fresca spontaneità del buon senso, dovevano indurre al riso. Perciò la commedia nel suo svolgersi poté trovare nei dati della tradizione una materia quanto mai adattabile alle esigenze sue. « Le caricature degli dèi fatte dai commediografi sono comprensibili solo se si tiene presente l'origine popolare dei miti, nei quali erano impliciti questi tratti comici, sicché si può affermare che la commedia è piú vicina alla concezione primitiva degli dèi, che non la tragedia idealizzatrice » [387]. Il caso di Dioníso è significativo: « la tragedia [e anche il mito pretragico, si deve aggiungere] presentava una contra-

---

[383] Cfr. sopra, p. 200.
[384] Guglielmino, *Comm.*, p. 136.
[385] Cfr. Welcker, *Cycl.* II, p. 276.
[386] A. W. Pickard-Cambridge, *Dithyramb, Tragedy and Comedy*, Oxford 1927, pp. 263-270. Cfr. anche Ettore Romagnoli, *Nel regno di Dioniso*, Bologna 1918, pp. 20 ss.
[387] Guglielmino, *Comm.*, p. 146, cfr. pp. 134 e 135.

www.scribd.com/Baruhk

dizione nel carattere di Dioníso: era cosí languido e femmineo [cfr. Aesch., fr. 61 N²] e tuttavia compiva grandi gesta. La commedia toglie la contraddizione mettendo in armonia i due caratteri: l'inettitudine nativa ed il vano desiderio di compiere imprese per le quali il dio non era fatto »[388]. Il mito di conseguenza veniva a spostare il suo centro di gravità e, quindi, ad atteggiarsi cosí disarmonico da apparire senz'altro grottesco: si ha la parodia del mito[389]. Perciò, a prescindere dagli argomenti « in cui era implicito un lato comico di antica origine popolaresca, la comicità sprizzava anche da un mito per se stesso serio, per poco che fosse alterato e deformato... Oltre di che c'era anche un altro modo, per un poeta di talento, di cavarne materia di riso: prendere il mito alla lettera spogliando però divinità ed eroi di ogni luce ideale, e considerandoli come mossi da interessi e passioni umane e a tutte le umane debolezze soggetti. Non era siffatto procedimento un antropomorfizzarli soltanto, ... ma era un degradarli fino alle bassure dove l'umano è trivialità plebea »[390]. Tale è lo Zeus degli *Uccelli* di Aristofane, che rappresenta la necessità per il sommo dio di doversi arrendere per fame, se gli uomini non gli offriranno piú vittime sacrificali o se gli uccelli intercetteranno il fumo di queste (*Av.* 1515 ss.).

Tutti questi motivi caricaturali sono imposti per cosí dire dalla vita: il mondo borghese che si afferma

---

[388] Gugliemino, op. cit., p. 163.

[389] Nella commedia detta di mezzo la parodia mitica, iniziatasi nella letteratura con Epicarmo, diventa uno dei motivi prevalenti: cfr. D. Fedele, *La commedia greca nel periodo attico di mezzo*, Reggio Calabria 1938, pp. 31 s., 69, 163. Cfr. Rostagni, *Poet. aless.*, pp. 21-22.

[390] Guglielmino, *Comm.*, p. 137.

www.scribd.com/Baruhk

comunica la propria misura al mito, nella commedia, come nella tragedia di Euripide. Il mito offre una materia che, a fissarla attentamente, sembra riprodurre la miseria e la meschinità dell'esistenza giornaliera: anche nel mimo di Sòfrone il mondo divino come l'eroico vivono « in quanto fanno parte dell'anima popolare che crea rapporti di similitudine fra i piccoli avvenimenti della giornata e gli episodi famosi delle patrie leggende, adattando alla vita pratica anche le credenze religiose »[391]. Poteva, quindi, accadere che motivi politici deformassero in questo modo il mito: per esempio: « nell'accanimento col quale la commedia antica sbertò quel Dioníso caro alla democrazia, c'entra per non piccola parte l'avversione politica »[392]; altre volte sotto le figure della mitologia si dovevano intravedere allusioni a personaggi e fatti del giorno[393].

Quanto il mito sia diventato puro e semplice mezzo o anche espediente per dar libero sfogo in un tripudio di immagini a idee proprie e moderne risulta piú che evidente, quando si tenga presente che la commedia, sebbene mostri ben poco rispetto di fronte agli dèi e alle persone piú sacre, si afferma tuttavia pertinace protettrice della religione: « i miti non sono sacri; poeti li hanno narrati, poeti li elaborano. Ma gli dèi sono dèi viventi, ai quali nulla importa di tutti gli arbítri che gli uomini si prendono nella libertà della maschera, poiché questo è divertimento che va smorzandosi col giubilo della festa. Di fronte a esso nessuno trova difficoltà, né dèi né uomini ». Ma la commedia si oppone con ro-

---

[391] Melina Pinto Colombo, *Il mimo di Sofrone e di Senarco*, Firenze 1934, p. 32.
[392] Guglielmino, op. cit., p. 164.
[393] Guglielmino, op. cit., p. 160.

www.scribd.com/Baruhk

vente disperazione contro i Protagora, i Socrate, i Diagora che, negando gli dèi, sembrano macchiarsi di empietà: « la commedia prova quanto salda nel cuore del popolo fosse la fede negli dèi. Egli non ne domanda le ragioni: gli dèi per lui esistono, come sempre esistettero »[394]: solo conservando questa credenza nell'antica religione Aristofane pensava che si potesse avere il presupposto per mantenere salda la compagine dello stato[395]. Tuttavia la caricatura degli dèi, contro il volere degli stessi poeti comici cosí conservatori, collaborava a dissolvere il mito e a lasciar sorgere, incontrastato dominatore, il pensiero, almeno nel mondo delle classi colte[396].

Nel comico del dramma satiresco si esprime il riconoscimento da parte dell'intelletto dei propri limiti. — Non diverse conclusioni si possono trarre da quell'altra traduzione del mito nel comico che si sorprende nel dramma satiresco: in esso « l'elemento di caricatura rivolto verso l'eroe o verso i numi appare come un'affermazione e uno sviluppo degli elementi comici popolari inerenti al dramma satiresco sotto l'influenza della commedia »[397]. Ma il dramma satiresco non era solo caricatura, giacché esso « prediligeva quelle leggende in cui

---

[394] Wilamowitz, *Glaube*, II, pp. 96-97; cfr. Nestle, *V. M. z. L.*, pp. 456-457, 462-464, 466; Guglielmino, *Comm.*, pp. 152-153, 168-169; Pettazzoni, *Rel.*, p. 293. Per questo atteggiamento dei poeti comici, che si beffano talora degli dèi, ma non li negano mai, tant'è vero che nessun poeta comico fu mai accusato di empietà, cfr. Victor Ehrenberg, *The People of Aristophanes*, Oxford 1951², p. 266 [trad. it., *L'Atene di Aristofane*, Firenze 1957, p. 378].

[395] Nestle, *V. M. z. L.*, p. 476.

[396] Nestle, op. cit., p. 476.

[397] Campo, *Sat.*, p. 243.

www.scribd.com/Baruhk

un eroe lottava contro un essere mostruoso o malvagio vincendolo infine o uccidendolo »[398]. Nei miti scelti da scrittori di drammi satireschi si spiega dunque la lotta di un principio buono contro uno cattivo: l'eroe rappresenta il trionfo della forza intelligente su quella cieca e brutale, che viene colpita dai frizzi mordaci dei satiri[399].

La ragione profonda e geniale per cui tragico e comico stanno racchiusi nell'unità del dramma satiresco fu dedotta dall'esame degli *Ichneutai* di Sofocle e dagli argomenti che si possono dedurre dai frammenti di Eschilo e di Sofocle. È risultato che tali drammi trattano temi i quali, sebbene sfiorati giocosamente, « portano l'indagine su elementi e dati fondamentali o su problemi massimi della vita ». Dagli indizi che nei resti di tale forma d'arte si possono sorprendere, par di poter dedurre che « il dramma satiresco si dedicasse in special modo a discettar di origini e di cause prime ». L'inclinazione al tono scherzoso del genere, data la peculiarità del genio ellenico, dominato dalla misura e avido di contemplazione, « doveva per l'appunto tanto piú agevolmente verificarsi quanto piú ardui, astratti e metafisicheggianti temi e quanto piú arditi e sospesi interrogativi soggiacevano agli ingegnosi sviluppi della narrazione. L'intelletto riconosceva il suo limite e ne sorrideva ». Nel dramma satiresco, « bandita l'emozione, l'intelletto » poteva abbracciare il mito e scrutarlo « in serenità con maggiore e piú comprensiva acutezza »[400].

---

[398] Campo, op. cit., p. 116.
[399] Campo, op. cit., pp. 223, 235-236.
[400] Giuseppina Conflenti, *Il Ciclope, gli Ichneutae e il dramma satirico*, Roma 1932, pp. 32, 34-35, 45.

www.scribd.com/Baruhk

Sopravvivenza del mito nella poesia religiosa, che lo purifica dall'antropomorfismo. — La consapevolezza che gli Ellèni si erano fatta della sconfinata problematicità della vita aveva cosí un po' alla volta prima, piú rapidamente verso la fine del v secolo, dissipato la pura fonte del mito. La politica e la storia unitesi e divenute fenomeno cosciente; il pensiero che vuole imporre le sue forme; la religione che destandosi nella morbosità della superstizione condanna in modo definitivo le antiche credenze degli Ellèni [401] — non potevano fare a meno di risolvere il mito in una sottile trama, su cui tutti avevano agio di ricamare arbitrariamente le proprie elucubrazioni o le proprie fantasie. Il mito adempie cosí a una funzione storica importantissima, in quanto favorisce un lento trapasso da una età a un'altra, dall'età antica a quella moderna, dall'età in cui si pensava, si poetava, si viveva *sub specie mythica*, a quella in cui si pretendeva tutto sentire e tutto riflettere conforme all'impulso passionale o razionale [402] di uno spirito umano sempre piú autonomo e indipendente [403], che voleva formare la vita secondo la propria volontà [404]. Questo prorompere dell'individuo oltre i suoi limiti aveva sempre trovato un valido soccorso nell'orgiasmo dei culti dionisiaci e affini, perché durante lo stato di estasi veniva lacerato completamente il meschino involu-

---

[401] Kern, *Rel.* II, p. 319; cfr. Wundt, *Eth.* I, p. 341.

[402] Per questo connubio di passione o intelletto, cfr. Wundt, *Eth.* I, p. 309.

[403] Wundt, *Eth.* I, pp. 311 ss.; cfr. Wendland, *Kult.*, p. 101. Questa indipendenza fu consacrata giuridicamente, dopo la triste parentesi dei Trenta, quando « sotto l'arcontato di Euclide o poco dopo », si proclamò « la condanna definitiva della responsabilità collettiva nel diritto penale » (Glotz, *Hist.* III, p. 72; cfr. II, pp. 336-338).

[404] Wundt, *Eth.* I, pp. 343 e 348.

www.scribd.com/Baruhk

cro della vita giornaliera [405]. Perciò l'unica manifestazione spirituale in cui il mito poteva conservare la sua vitalità, non poteva concretarsi se non nella poesia religiosa che ripresentava alcuni miti, capaci di soddisfare al suo scopo, dopo averli purificati mediante la spiritualità mistica dagli elementi antropomorfici, che la fede popolare aveva accentuato sempre piú fino a pervenire a quel grottesco, colpito da Euripide e dalla commedia [406]. Sorgono cosí numerosi poemi religiosi che, per il loro comune fondamento mistico, erano detti « orfici » [407], indipendentemente dai loro particolari indirizzi [408]. Al medesimo ambiente cosiddetto « orfico » [409] appartiene lo scritto in prosa *Intorno alle iniziazioni* o *Intorno ai riti misterici* (Περὶ τελετῶν) [410] di Stesimbroto di Taso, il quale vi trattava « delle leggende cultuali (ἱεροὶ λόγοι) e della loro eziologia » [411] in riferimento a manifestazioni religiose a fondo preellenico (cfr. *Fr. Gr. Hist.*, N. 107, fr. 12-20 e Tresp, *Fragm. der griech. Kultschriftsteller*, pp. 162-167). Si tratta tuttavia di una manifestazione che rinnovava il mito solo in apparenza, giacché esso era sfruttato in funzione dello svolgimento di idee particolari e sempre allo scopo di bandire una parola di salvazione per l'individuo. I poemi detti « orfici » sono in realtà qualche cosa di perfet-

---

[405] Cfr. Wundt, *Eth.* I, p. 344.
[406] Rivaud, *Dev.*, p. 85.
[407] Linforth, *Orph.*, p. 296.
[408] Per es. esistevano poemi orfici attribuiti a Pitagorici; cfr. Schmid, *GGL* I, pp. 306-307; Linforth, op. cit., pp. 118-119; cfr. pp. 168-169.
[409] Schmid, *GGL* II, p. 678; Jacoby, *Fr. Gr. Hist.*, II B, N. 107, p. 344 (Kommentar).
[410] Per τελεταί, cfr. Linforth, op. cit., p. 94; cfr. pp. 68, 75 ss., 79.
[411] Schmid, op. cit., p. 678; cfr. Wilamowitz, *Glaube*, II, p. 215, nota 2.

www.scribd.com/Baruhk

tamente ibrido, giacché « l'orfismo era troppo filosofico per le masse, troppo mitologico per l'orgoglio intellettuale della giovanilmente baldanzosa filosofia »[412]. Anche in quest'ultimo tardivo rinnovamento, che non sembra essere assurto ad alta dignità letteraria, il mito appare ancor una volta come spaesato e ormai incapace di creare da sé qualche cosa di vitale. Solo Platone saprà per l'ultima volta rinnovarlo, collegandosi proprio a questi « poemi orfici » perché balzerà fuori il mito dal sistema che dialetticamente si andava costruendo come una creazione spontanea. Sembrerà la rinascita dell'antico mito, ma non sarà, poiché la nuova vitalità sua sarà quella del genio di Platone operante il miracolo su di un ceppo inaridito.

B) Dalla dissoluzione del mito alla mimèsi

1. La critica costruttiva del mito: il neo-paradigmatismo

Il mito travolto dalla mentalità ateistica, poiché rimane vivo nella fede del popolo, viene nuovamente posto in discussione e riceve nuovi contenuti. — Le dottrine sofistiche, banditrici di una nuova educazione capace di dare a chi l'avesse appresa un dominio sulle difficoltà della vita, specialmente politica, per mezzo delle armi spirituali; queste medesime dottrine che spesso scuotevano le basi del vero, affidandolo alle mobili arene della relatività, si diffusero rapide specialmente negli ambienti piú colti. Cosí una mentalità a tendenza ateistica si andava diffondendo e come conseguen-

---

[412] Guthrie, *Orph.*, p. 238.

www.scribd.com/Baruhk

za si venne alle negazione del valore storico dei miti tanto da parte della scienza (Thuc. I 21, 1; 22, 4), quanto delle posteriori scuole retoriche (Isocr. 3, 26; 4, 28; 12, 1)[413], quanto ancora per opera della poesia, giacché un Aristofane, negli *Uccelli* « non si perita d'immaginare, di colorir fantasticamente l'origine atea di una città; forse, negli anni medesimi che il suo nemico Agatone vien meditando la nuova tragedia senza Dionîso e senza mito »[414]. Non diversamente nell'eloquenza, in luogo delle invocazioni agli dèi, che non mancavano nelle chiuse dei piú antichi discorsi, si vanno sostituendo, sotto l'influsso dell'illuminismo, altre potenze come gli antenati, la città, la costituzione[415].

Opposizione alle esegesi razionalistiche, allegoriche, ecc. del mito. La critica di Socrate a queste teorie. — D'altra parte presso il popolo probabilmente continuava la fede nei miti (Ps. Isocr. *Ad Dem.*, 50)[416]. Il mito, dunque, sotto la spinta di tale forza istintiva, viene in qualche modo messo nuovamente in discussione, nel momento in cui era appena stato vuotato della sua piú originale vitalità. Il problema attuale era quello di una rivalutazione del mito, da ottenersi trasportandolo nuovamente presso l'inesauribile fonte dell'ideale; si doveva cioè ricollocarlo sul medesimo piano in cui erasi plasmato, ma verso una direzione nuova, poiché rispetto al passato un abisso ormai erasi aperto. Tutti i sensi etico-religiosi, tutte le suggestioni estetico-fantastiche, definitivamente smorzate, non s'imponevano piú

---

413 Schmid, *GGL* III, p. 36-37.
414 Treves, *Int. g. cor.*, pp. 171-172.
415 Aly, *Form.*, p. 83 e, ivi, nota 90.
416 Schmid, *GGL* III, p. 37, nota 2.

www.scribd.com/Baruhk

al genio creatore degli Ellèni. Era necessario un nuovo contenuto che penetrasse l'essenza del mito, per liberarlo da quella funzione di contenente periferico, alla quale era stato ridotto al tempo della guerra del Peloponneso. Il mito doveva rivivere come totalità genuina, non inceppato da erudite sovrastrutture esegetiche. Certo queste, nelle loro forme allegoriche, razionalistiche, ecc. continuavano a ripetersi monotone, dopo che erano state escogitate in vista di un pensato criterio religioso [417]; tutt'al piú potevano elevarsi per motivi attinti alla filosofia, la quale suggerisce a Erodoro, nella sua ampia storia di Eracles, una tendenza etica, che lo avvicina all'Eracles di Prodico e di Antistene [418]. Palèfato poi, che appartiene al IV secolo, sente la doppia esigenza culturale imposta al mito da parte degli illuministi e da parte degli umili: perciò egli si afferma come il « genuino teologo mediatore, che si distanzia tanto dalla folla ingenua pronta a prestar credito a ogni tradizione, quanto dai perfetti miscredenti » [419]. Ma Palèfato, nonostante il suo metodo razionalistico rigoroso, non adduceva nessun contributo costruttivo, giacché portava solo alle conseguenze estreme un principio che era stato trovato dai logografi ionici. Suo merito può essere stato quello di aver messo in chiara luce come il

---

[417] Per l'esegesi allegorica, cfr. Schmid, *GGL* II, p. 678 ss., 743; per quella razionalistica, p. 696 sss. e III, p. 311.

[418] Nestle, *V. M. z. L.*, p. 148.

[419] Nestle, *V. M. z. L.*, p. 149. La spiegazione razionalistica dei miti verrà presto ripresa da Filocoro (prima metà del III secolo) nella sua Ἀτθίς: vedasi, per esempi della sua esegesi, Nestle, *Gr. G.*, pp. 425-426. La critica razionalistica è dura a morire: la ritroviamo p. es. nel Βίος Ἑλλάδος di Dicearco, che rappresenta l'età dell'oro, come vera storia, inserendola nella storia del progresso (Porphyr. *De abst.*, IV 2 = fr. 49 Wehrli). Cfr. Nestle, *Gr. G.*, p. 398 e Leisegang, *Denkformen*, Berlin 1951², p. 376.

www.scribd.com/Baruhk

mito non possedeva piú energie endogene. Forse Palèfato personalmente non avvertí questa necessaria deduzione: tuttavia era cosí impellente che tosto si giunse a essa.

Nel *Fedro* di Platone (229 C - 230 A) Socrate è indotto a esprimere il suo parere intorno alla fede nei miti. Fedro chiede al Maestro se crede vera la tradizione narrante di Orizia, figlia di Erètteo, rapita da Borea. E Socrate risponde: « Ma se non ci credessi, come i sapienti, non perciò sarei strano; poi, da sapiente, direi che una folata di Borea la fece precipitare giú dalle rupi lí vicino, mentre giocava con Farmacia [420]; e cosí, morta, si disse ch'era stata rapita da Borea ». Nello stesso modo, continua Socrate, uno con un'analoga riduzione al verosimile (τὸ εἰκός), valendosi di « una certa agreste sapienza » [421], potrà ricondurre alla normalità naturale la specie degli Ippocentauri, della Chimera; ma non si finirà piú, ché verrà addosso, per farsi interpretare, una folla di Gorgóni e di Pègasi. Orbene questi ultimi esempi mitici che Socrate cita, mentre sta prendendo posizione di fronte a essi, si trovano in Palèfato (1, 28, 31), cosicché è probabile che proprio questo scrittore sia qui preso di mira [422]. Ecco ora il giudizio di Socrate: « ma io, o Fedro, certo stimo attraenti queste interpretazioni, ma troppo da uomo abile [423], laborioso », e per di piú costui si troverà innanzi una materia inesauribile, senza possibilità di vederne la fine: « e io, per queste cose,

---

[420] Ninfa di una fonte terapeutica.

[421] Che non affronta problemi riguardanti l'*humanitas*.

[422] Nestle, *V. M. z. L.*, p. 149, nota 97.

[423] « Socrate vi fiuta l'artifizio, la destrezza; qualcosa di troppo abile per ispirar fiducia. Si fa presto a scarnire i miti: ma cosí non li si uccide? ed è un guadagno? » (A. Guzzo, in Platone, *Fedro*, traduzione di Cornelia Guzzo, Napoli 1934, p. 15, nota 8).

www.scribd.com/Baruhk

proprio non ho tempo: e la causa, o caro, ne è questa: non son capace ancora, secondo l'iscrizione delfica, di conoscer me stesso: e mi sembra ridicolo, non sapendo ancor questo, indagare ciò che m'è estraneo. Onde, detto addio a queste cose, e prestando fede a ciò che su di esse è tramandato, come ora dicevo, indago non queste cose, ma me stesso » [424].

L'interpretazione razionalistica è, dunque, rigettata, perché il filosofo aspira a un'elevata mèta etica, l'unica che possa dare un senso ai miti, molto meglio della ricerca di un verosimile (ma solo verosimile!) sostrato storico che si sarebbe dovuto trovare alla loro base. Difatti Socrate dice di attenersi, per quanto riguarda i miti, alla tradizione, proprio contemporaneamente all'investigazione di se stesso. Cosí dicendo Socrate mostra di credere alla possibilità di conciliare i due scopi: in realtà essi non potevano accordarsi, per lo meno in questo pensatore, che era lontano cosí dalla metafisica, come dalla storia. Infatti la sua « immagine concreta del cosmo... non è il risultato di un cosciente lavoro di deduzione scientifica, ma l'espressione di una esigenza religiosa piú profonda di quella che s'appagava della mitologia tradizionale; essa, quindi, occupa un posto intermedio fra gl'ideali etici e religiosi, che la coscienza artistica aveva già espressi nel dramma e nella lirica, e i primi tentativi di una comprensione metafisica del mondo morale » [425].

---

[424] Per l'autenticità socratica di questo passo del *Fedro* platonico, cfr. Maier, *Socr.* I, p. 150; cfr. Derenne, *Pr.*, p. 97. - La traduzione seguita nelle citazioni è quella di C. Guzzo.

[425] Antonio Labriola, *Socrate*. Nuova edizione a cura di B. Croce, Bari 1909, pp. 51-52; cfr. pp. 54, 60, 96.

www.scribd.com/Baruhk

Socrate accetta i miti della tradizione, in modo da farli diventare realtà etica. — Dunque Socrate doveva superare, in un modo che fosse differente da quello dei razionalisti e degli allegorizzanti, il senso immediato dei miti. Questi, considerati nella loro formulazione trasmessa *ab antiquo*, non potevano essere senz'altro accettati: che gli inferi fossero organizzati come la fede popolare asseriva, egli non sa garantire (Plat. *Apol.*, 29 B e 40 C) e nemmeno gli riesce di precisare se in tale dimora all'uomo toccherà una sorte migliore o peggiore (*Apol.*, 42 A). Respinge l'umanizzazione della divinità, quale si aveva nella religione popolare (Xenoph. *Mem.*, I 1, 19)[426]. Insomma Socrate si oppone a tutti i miti che erano in antitesi con la sua esigenza di un primato dell'etica[427].

Come, dunque, può Socrate nel passo citato del *Fedro* pretendere di essere fedele alle credenze comuni circa i miti? « Questa accettazione della tradizione non solo non è accomodamento, ma nemmeno è atteggiamento superficiale. Non si tratta d'un'accettazione a occhi chiusi: gli occhi, al contrario, sono ben aperti a congetturare quale potette essere la realtà che fu poi miteggiata. Ma, anche a occhi aperti, la tradizione è accolta, non distrutta o respinta. E si pensi al *Critone*: Socrate, il piú spregiudicato critico della vita e della costituzione d'Atene, vuol morire per obbedire alle *sue* sante leggi: tanto esse sono sante per lui, nonostante ogni critica »[428]. La via d'uscita si può sorprendere, io credo, da un passo dell'*Eutifrone*, ove l'interlocutore di

[426] Maier, *Socr.* II, p. 148.
[427] Derenne, *Pr.*, pp. 98-100; cfr. pp. 105 e 137.
[428] A. Guzzo, in Platone, *Fedro* (cit. alla nota 423), p. 17, nota 4.

www.scribd.com/Baruhk

Socrate che dà nome al dialogo, per giustificare l'azione giudiziaria da lui promossa contro il padre, ricorda che Zeus incatenò Crono, perché divorava i suoi figli, e che prima ancora Crono aveva mutilato il proprio padre Urano. Socrate gli risponde di sospettare che la ragione dell'accusa fattagli da Meleto deve ricercarsi in una particolare difficoltà che egli prova ad accogliere tali miti (δυσχερῶς πως ἀποδέχομαι): infatti egli stenta a credere che gli dèi si facciano guerra tra di loro, animati da terribili inimicizie (6 A-C). Piú oltre, precisandosi il tema del dialogo — « che cosa sia santo » —, mediante una seconda definizione di Eutífrone — « santo è ciò che piace agli dèi, empio ciò che a essi non piace » (6 E), Socrate nega che questa formula sia accettabile, perché in contrasto con la tesi, sopra sostenuta, della discordia degli dèi. Poiché il disaccordo verte soprattutto intorno a ciò che è giusto e a ciò che è ingiusto, bene e male, ne segue che il disaccordo degli dèi non è se non specchio del disaccordo degli uomini; « il dissenso degli dèi non è che il dissenso dei mortali, elevato a potenza » (7 B - 8 A)[429]. Questa interpretazione di un mito si può attribuire al Socrate storico giacché si collega con l'osservazione che questi aveva fatta a Eutífrone, accennando alla difficoltà di accettare tali e quali miti del genere: il mito delle lotte fra gli dèi è citato a scopo di argomentazione. La « difficoltà » non significa dunque « rifiuto » integrale di questi miti. Se questa sezione del dialogo si considera socratica[430], anche la soluzione del « problema difficile » deve essere derivata dalla medesima fonte. Si noti ancora che si tratta di osservazioni

[429] Stefanini, *Plat.* I, p. 150.
[430] Maier, *Socr.* II, pp. 148-149; Derenne, *Pr.*, p. 98.

www.scribd.com/Baruhk

a proposito della seconda definizione di Eutífrone che viene scartata; quindi di motivi che non investono l'anima platonica del dialogo [431]. Convinti che qui parli proprio Socrate, risalta súbito il coincidere dell'interpretazione socratica intorno ai contrasti fra gli dèi con il senso che si deve riconoscere agli urti e ai dissidi degli dèi omerici. Socrate, dunque, non tocca menomamente gli dèi della tradizione, ma li vede e li sente in funzione degli uomini e dei loro problemi etici: sono il mondo oggettivo degli stati di coscienza. Socrate, con la sua concezione oggettivistica della virtú come conoscenza, si trovava vicino assai ad Omero, per il quale i valori morali sono realtà obbiettive: l'uomo eticamente giusto è definito da questo poeta come colui che « sa il giusto » (φρεσὶν αἴσιμα εἰδώς, *Od.*, II 231; cfr. *Il.*, XV 207) [432]. Non diversa risulta l'interpretazione del mito di Achille che Socrate svolge davanti ai giudici. Egli confronta l'atteggiamento della propria vita, per il quale senza paura aveva adempiuto al compito assegnatogli da dio, al destino di Achille, che affronta la vendetta per Patroclo, pur sapendo che poi la morte lo avrebbe colto inesorabilmente (Plat. *Apol.*, 28 C).

Cosí l'etica penetrava nel mito e lo ridestava a un significato che era nuovo, perché la rappresentazione omerica, e perciò tradizionale, del divino vede accentuato quel suo momento obbiettivo che era rivolto verso l'uomo, in quanto esso riceve un giudizio di valore e diventa un'esigenza universale. Perciò Socrate tutto preso dal « gran problema di vita » nutre per la fede religiosa del popolo « un interesse positivo ». Questo gli fu

---

[431] Stefanini, *Plat.* I, p. 149.
[432] Otto, *Götter*, pp. 230-231.

www.scribd.com/Baruhk

possibile anche perché, pur considerando « unica la potenza dominatrice dell'universo », egli, come tutti i Greci, nel campo del divino, non sentiva « opposizione tra unità e pluralità. Dietro ai molti si sentiva il Dio uno, ma tuttavia anche questa unità non si riusciva a immaginarla se non nella viva varietà del plurale »[433]. Anche questo è omerismo.

Tuttavia il fatto di essere riuscito Socrate a vedere quello che Omero aveva offerto all'intuizione e che gli Ellèni dopo il poeta non erano stati piú capaci di avvertire cosí chiaramente (donde vennero tutti gli sforzati tentativi esegetici), rappresentava una novità, anzi un'audacia enorme. Il mito rimaneva intatto nella sua forma migliore[434], eppure si intravedeva che non era piú quello di tutto il popolo. Non sorgevano per Socrate ardui problemi dal mito, ma esso era divenuto piú concreto come una realtà di cui mai si era sentito parlare; questa realtà chiamavasi: riforma etica di Socrate, mirante alla conquista della conoscenza di se stesso[435].

Carattere rivoluzionario dell'interpretazione socratica del mito. La condanna del filosofo e l'«Accusa» di Policrate. — Quanto grande fosse stata l'impressione per tale esegesi che rinnovava *ab imis* l'essenza del mito, è provato dal processo e dalla condanna di Socrate. Infatti fu riconosciuto che l'accusa di empietà aveva un fondo di vero, giacché in ultima analisi la sua fede negli dèi

---

[433] Maier, *Socr.* II, p. 152; cfr. anche Schmid, *GGL* III, p. 262, e, ivi, nota 9 e Porzig, *Aischylos*, pp. 126-127.

[434] Infatti si deve riconoscere, con Decharme, *Crit.*, p. 163, che le critiche di Socrate al mito coincidono con quelle di un Pindaro, di un Eschilo e di un Euripide, le quali avrebbero dovuto provare la sua pietà.

[435] Cfr. Friedländer, *Pl.* I, p. 183; Snell, *Entd.*, p. 186.

www.scribd.com/Baruhk

dello stato, che erano pur quelli della tradizione, non collimava con le credenze della folla [436]. Una conferma del carattere rivoluzionario di questa interpretazione che ricostruiva l'anima del mito ellenico si può sorprendere nella famosa *Accusa contro Socrate* di Policrate, che fu pubblicata fra il 393 e il 392 [437]. Questa deve essere ambientata storicamente. Andocide, uno dei delegati ateniesi a Sparta per le trattative di pace conseguenti alla guerra corinzia svoltesi fra « l'autunno del 392 e la matura primavera del 391 » [438], sostenne e riuscí a far prevalere, come risulta dalla sua orazione *Intorno alla Pace* (primavera 391) [439], una politica di rinuncia all'imperialismo marittimo e alla politica panellenica [440]. Conone, invece, il vincitore di Cnido (394), ritornato ad Atene (primavera 393) dà inizio al risorgimento della democrazia imperiale, determinando cosí un programma politico che durò poi tutto il secolo, anche quando il suo iniziatore arrestato a Sardi, come capo della legazione ateniese, riuscito poi a fuggire, non ritornò ad Atene, ma continuò ad essere operoso per la sua causa dal luogo di esilio, Cipro, ove era ospite di Evagora [441]. Di Pericle Conone « ebbe il geniale concepimento e la vastità di visione... E nella città favoriva, frattanto, il risveglio delle tradizioni politico-religiose della vittoriosa e grande Atene temistoclea... La rinascenza morale degli Ateniesi, il riconquistato sentimento della propria missione civile nascono, infatti, con lui — e a

---

[436] Derenne, *Pr.*, p. 181.
[437] Maier, *Socr.* I, p. 137, nota 0; Stefanini, *Plat.* I, p. 70, nota 3.
[438] Treves, *Guerra cor.*, p. 127.
[439] Treves, op. cit., p. 122.
[440] Treves, op. cit., pp. 128-129.
[441] Treves, op. cit., pp. 130-131.

www.scribd.com/Baruhk

lui, pertanto, si volsero gli uomini che per settant'anni dopo la sua morte ne continueranno l'insegnamento e la tradizione... Da Conone esce la nuova e antica storia di Atene, l'ultima fedeltà ideale alla *polis* che muore »[442]. Dopo Conone la sua politica fu senz'altro continuata da Trasibúlo, convinto che « il destino e l'avvenire di Atene potenza imperiale ormai si giocavano sull'Egeo »[443].

In quest'atmosfera spirituale Policrate scrive la sua *Accusa contro Socrate*, « fittiziamente recitata da Anito per omaggio a Conone », di cui era amico. « Per ogni via e modo, come dimostra la parafrasi o refutazione di Libanio (*Apol. Socratis*), vide Policrate insinuarsi e operare il contagio del nuovo insegnamento pervadendo sovvertitore le guise universe della vita associata, l'educazione, la religiosità, la famiglia, la poesia e la politica. E in ognuno di questi campi veracemente Socrate dispiegò la sua critica, né il risultato sembra fosse diverso dalle asserzioni malvage del retore. Socrate, infatti, mentre volgeva i suoi giovani a cure nuove o non conformistiche, attraverso la critica stessa del mito e la esperienza di una subbiettiva e libera comunione col Divino, lasciava trapelar nettamente l'evidente vuoto interiore del culto da lui praticato per mero senso di obbedienza civile ». Inoltre egli distoglieva i giovani « dalla poesia con le interpretazioni capziose o moralistiche, aggravando, in tal modo, il contrasto della spiritualità nuova e della spiritualità poetico-arcaica, onde

---

[442] Treves, op. cit., pp. 131-132.
[443] Treves, op. cit., p. 134.

www.scribd.com/Baruhk

legittimare il suo pedagogismo antipoetico, implicita anticipazione della condanna platonica »[444].

Da questa *Accusa* che presenta non « un carattere retorico-scolastico, ma pubblicistico-politico »[445] e che rivela una « indubbia fondatezza »[446], risulta che Socrate sfruttava in modo disonesto passi di poeti e miti (cfr. Liban. *Apol. Socr.*, 36, 5)[447]: e Libanio (104 ss.) accenna ad alcuni miti trattati da Socrate[448]. Quello che risulta — e per noi riesce particolarmente importante — consiste nella visuale etica (e perciò trascendente la realtà operosa della vita politica che rinasceva) con cui Socrate dominava il mondo della poesia e del mito e che Policrate deve aver messa in chiaro. Non deve essersi trattato di un'interpretazione moralistica, ma di una maniera di contemplare i miti *sub specie ethica*[449] e, quindi, di asserirli a verità dell'esperienza universale, come chiaramente risulta dall'esegesi mitica dell'***Eutifrone***. Socrate dunque, piú che demolire il mito volle sostituire nuove basi in luogo di quelle tradizionali. Questo sembra essere stato formulato chiaramente nell'*Accusa* di Policrate: infatti il sofista fa dire all'accu-

---

[444] Treves, *Intr. g. cor.*, pp. 185-186. Per l'atteggiamento di Socrate all'opposizione politica, cfr. anche Maier, *Socr.* II, p. 128.

[445] Treves, op. cit., p. 185, nota 1.

[446] Treves, op. cit., p. 186.

[447] Blass, *Ber.* II, p. 369. Cfr. Xen. *Mem.* I 1, 56 ss.; cfr. Maier, *Socr.* II, pp. 88-89.

[448] Wilamowitz, *Pl.* II, p. 100 e, ivi, nota 1.

[449] Questo mi sembra particolarmente chiaro dal seguente passo di Xen. *Mem.*, I 6, 14, ove Socrate cosí dice: « io metto in luce i tesori degli antichi saggi [cioè dei piú celebri poeti e filosofi: cfr. Maier, *Socr.* I, p. 179], che essi ci tramandarono in loro opere letterarie, e ogni volta che troviamo uno spunto fecondo, ce ne impadroniamo, e stimiamo di aver fatto un grande guadagno, se ci amiamo reciprocamente ». Dunque i miti narrati dai poeti, come prova l'ultimo inciso, presentano questa chiara funzione etica.

www.scribd.com/Baruhk

satore di Socrate tanto che costui biasimava poeti famosi (48, 12), quanto che egli si richiamava, per sostenere le sue dottrine, ai piú celebri poeti (68, 19: cfr. Xen. *Mem.*, I 2, 56). A Socrate viene dunque attribuita la retta comprensione di questi passi poetici, ma anche una falsa esegesi per traviare i giovani [450]. Dunque Socrate dissolve per contemporaneamente ricostruire, ma questa ricostruzione trascina il mito in un dominio e in una temperie dove non era mai stato.

Nel « Menèsseno » di Platone il mito è veduto nella luce umana, come in Socrate, ma limitatamente al suo valore di paradigma storico. — Le critiche di Policrate dovettero impressionare fortemente i socratici. Corsero questi ai ripari e tentarono, quindi, un chiarimento degli atteggiamenti socratici di fronte alla politica e al mito. La risposta immediata fu il *Menèsseno* di Platone, la cui composizione deve ascriversi all'epoca della guerra corinzia, e precisamente al 391-390 [451].

Questo scritto di Platone, come è noto, nella sua parte centrale contiene un epitafio per i morti della guerra corinzia, che Socrate riferisce a Menèsseno dopo averlo udito da Aspasia. Anche nel discorso epidittico del *Menèsseno* il motivo fondamentale coincide con quello degli altri discorsi che appartenevano a questo genere specifico e che seguivano uno schema divenuto ormai tradizionale: l'elogio collettivo dei morti in guerra ve-

---

[450] Josef Mesk, *Anklagerede des Polykrates gegen Sokrates*, in « Wiener Studien » 37 (1910), pp. 65 e 67, 66. Gli esempi che noi conosciamo non sono propriamente mitici (op. cit., p. 68-69); per altro da Libanio (72, 10) ci è noto che Socrate ricorreva a figure del mito per svolgere le sue idee.

[451] Treves, *Guerra cor.*, pp. 136 e 139. Sul momento storico del *Menesseno*, vedasi Schiassi, *Men.*, pp. 38-39 e *Pl. Men.*, pp. 24-26.

www.scribd.com/Baruhk

niva conseguito soprattutto mediante l'esaltazione dei padri e degli antenati gloriosamente caduti nelle passate gesta, in quanto gli eroi del presente sono debitori della loro superiorità a questi loro insigni ascendenti. Si crea, cosí, l'unità spirituale della *polis*, per cui il passato e il presente coincidono nel continuo durare di una idea.

Anche Platone rievoca le vicende delle storie guerresche di Atene. È pertanto sommamente significativo che Platone cerchi di « eliminare dal quadro e dal racconto della guerra corinzia la vittoria di Conone, la quale, episodio della guerra, invece diviene antecedente, o causa, della guerra stessa ». Si palesa una « volontà di torcere a un preciso fine il racconto ». Platone è « nell'intimo » favorevole alla politica di Andocide, tant'è vero che, a un dato momento, Platone introducendo nel discorso « quale realtà la sua speranza, immagina finita la guerra per gli Ateniesi e per tutti. Le condizioni della pace sono le stesse che nel discorso di Andocide... Atene può essere in pace, dev'esserlo, pensa l'autore, secretamente oligarchico e, nel proemio, ironico apologeta degli oratori democratici. E dev'essere in pace, Atene, perché — e in questo pure l'autore consente con Andocide — la guerra se continua, si trasforma da guerra per la difesa e la riconquista del viver civile in una guerra navale, d'impero. Quella guerra che egualmente deprecano Andocide, gli oligarchici, lo stesso Platone. — Probabilmente il *Menèsseno* è l'ultimo scritto di Platone, avanti il suo viaggio in Egitto, in Magna Grecia e in Sicilia. Lo dettò, perché l'avventura imperiale non fosse. Partí, forse, l'anno medesimo che Trasibúlo mosse a riconquistare l'Egeo. Ritornò quando la

www.scribd.com/Baruhk

pace di Antalcída era conclusa o almeno imminente. E tranquillo intraprese, avulso ormai dalla contingente vita politica della *polis*, nell'Accademia allora fondata, la sua opera di maestro »[452]. Platone si convinse che ormai era « troppo tardi per la sua opera di politico e la palingenesi della patria », e si dedicò a creare « il suo Stato, lo Stato della morale pura. E questo, appunto, segna e statuisce l'anti-statalità dell'Accademia e del platonismo, poiché la nuova *paideusis* in se medesima ritrova la sua misura, e nella perfettibilità etica del discepolo attinge il suo fine — che è fine, pertanto, individualistico, " teoretico " e contemplativo »[453].

Platone si oppone dunque alla politica democratica e ai democratici oppositori di Socrate. Perciò nel *Menèsseno* non si deve scorgere soltanto una presa di posizione contro l'imperialismo[454], ma anche un chiarimento di fronte al problema del mito, che Socrate aveva trasfigurato. L'intervento dei ricordi mitici, narranti le splendide e generose imprese degli avi dell'età eroica, e risalendo piú indietro, la partecipazione dei numi alle origini della patria, costituivano un motivo tradizionale degli epitafi: lo troviamo come riflesso di questa letteratura[455] già nel discorso che gli Ateniesi tengono ai Tegeati prima della battaglia di Platea, per giustificare le loro pretese a una posizione privilegiata (Hdt. IX 27). Il mito si fonde con la storia in un'ideale unità che, dopo Platone, diventerà tanto piú intima e, quindi, e-

---

[452] Treves, *Guerra cor.*, pp. 136-140 *passim*. Per la cronologia del *Menèsseno*, cfr. anche Dümmler, *Ak.*, p. 21.

[453] Treves, *Intr. g. cor.*, pp. 188 e 190.

[454] Perciò, secondo alcuni come Taylor, *Pl.*, p. 72, l'opera sarebbe una « satira della versione "patriottica" della storia data da Isocrate con un'assurda commistione di panellenismo ».

[455] Schmitz-Kahlmann, *Is.*, pp. 64-65.

www.scribd.com/Baruhk

spressione di un rinnovato modo di concepire il mito. Ma Platone non insiste su questo tema, se non per ricordare assai fuggevolmente la contesa di Posidone e di Atena per il possesso dell'Attica allo scopo di provare quanto questo paese di eroi sia caro agli dèi (237 C). Piuttosto l'insistenza maggiore cade sul concetto religioso della Madre Terra (cfr. Solone, fr. 24, 5), che rivelò alle donne il mistero della generazione (238 A) e che solo per gli Ateniesi fu davvero madre, mentre per gli altri appare matrigna (237 B-C). Questa terra concesse il dono del grano e dell'olivo, e gli dèi, evidentemente Atena, Efesto e Prometeo [456], completarono questa benedizione col dono delle arti e con l'insegnamento del modo di fabbricare e usare le armi. Passando a età meno remota, Platone rievoca le vittorie ateniesi contro Eumolpo e le Amazzoni e le difese che essi presero degli Argivi contro i Tebani, e degli Eraclídi contro gli Argivi (239 B). Del resto, soggiunge, non c'è bisogno di dilungarsi, giacché poeti hanno già cantato queste gesta, mentre non celebrarono ancora le imprese piú recenti (239 B C) [457].

Questo desiderio di sorvolare sul mito è significativo. Platone, dopo le accuse fatte in proposito contro Socrate, non può né trascurarlo, né svalutarlo. La consacrazione del mito, limitatamente alle storie sacre e alle leggende patrie, trova la sua genesi nel fatto che Platone vuole rappresentarsi un'Atene ideale [458] in vista della quale trascende lo svolgersi degli eventi e trapassa

[456] Wilamowitz, *Plat.* I, p. 129.

[457] Qui, nella dichiarazione che non è il caso di dilungarsi sui fatti mitologici, si è vista una satira contro Lisia e Isocrate, che « spaziano... su questi eventi preistorici con grande prolissità » (Taylor, *Pl.*, p. 71).

[458] Stefanini, *Plat.* II, p. 129.

www.scribd.com/Baruhk

al futuro, alla fine ideale della guerra. Quest'Atene trasfigurata deve poggiare nella concretezza della storia, la quale comprende tutte le tradizioni e, dunque, anche quelle mitiche. I miti del *Menèsseno* — compreso quello del contrasto fra Atena e Posidone — hanno una ragione d'essere nel parallelismo che intercorre fra il senso letterale e il senso eterno, nel quale il primo si purifica. Platone è qui seguace di Socrate, in quanto dà al mito un'interpretazione nettamente umana, come era avvenuto nell'*Eutifrone*. Ma appare anche una limitazione, giacché i miti hanno un valore solo finché possono inserirsi nella trama paradigmatica del mito storico: e perciò sono visti di scorcio.

Nel *Menèsseno* appare impostato chiaramente il problema del mito come storia, ma a malincuore, come per una concessione forzata e una soluzione provvisoria. Procedendo anche da questa esegesi idealistica del mito, Platone perverrà alla sua trasfigurazione definitiva.

Approfondimento del « mito-storia »: l'Epitafio pseudolisiano e l'Olimpico di Lisia. — Il mito-storia frattanto si approfondisce, come risulta evidente dall'*Epitafio* che sembra doversi attribuire, nonostante dubbi, a Lisia [459], posteriore alla pace di Antalcida e anteriore « d'un lustro appena » al *Panegirico* d'Isocrate, che è del 380 [460]. Il discorso che « è, o si finge, recitato

[459] Per la non autenticità lisiana, cfr. Blass, *Ber.* I, pp. 444-447; Treves, *Guerra cor.*, pp. 278 ss. e « Riv. di filol. e istruz. class. », N.S. 15 (1937), pp. 186-189. Per l'autenticità è, invece, Josef Walz, *Der Lysianische Epitaphios*, Leipzig 1936, con l'approvazione di Lesky, *GGL*, p. 640, ove si dichiara « verosimile » la tesi di Walz.

[460] Treves, *Guerra cor.*, pp. 281-282; cfr. Blass, *Ber.* I, p. 442. Cosí Lesky, *loc. cit.*

www.scribd.com/Baruhk

in onore di soldati ateniesi, caduti per avere soccorso i Corinzi in una loro guerra con Sparta (II 67-68) » va considerato come « una scrittura politico-epidittica, un *pamphlet* anacronistico ». L'oratore, « a un tempo, è fedele alla risorta democrazia di Trasibúlo... e avverso alla politica di Sparta alleata del Gran Re... L'autore già propugna e propaga un programma di panellenismo ateniese, prelude a Isocrate »[461].

I temi accennati in Platone sono ampiamente svolti in corrispondenza a un interesse piú intimo dell'Autore per quel mito, al quale la mentalità democratica voleva rimanere fedele in opposizione alla filosofia, che in tutte le guise si accingeva a screditarlo. Perciò le tre storie eroiche, nelle quali si distinse la superiorità etica degli Ateniesi: guerra contro le Amazzoni, contro i Tebani e contro Euristeo (II 4-16) — ritornano dispiegandosi in una narrazione ampia e artisticamente elaborata. Inoltre Lisia in questa storia dava rilievo a quell'elemento personale, in cui eccelleva la sua arte[462].

Segue, invece di precedere come in Platone, l'esaltazione dell'autoctonia, sul cui significato religioso — la presenza del misterioso spirito della Madre Terra — l'Autore sorvola, mentre Platone, piú intimamente collegato a concezioni ancestrali d'ispirazione gentilizia, vi insiste con commosso rispetto. L'Autore dell'*Epitafio* si serve di questo motivo religioso per interpretare i miti svolti, come manifestazione dell'originalità politica degli Ateniesi: nati da un'unica madre combatterono concordi per il giusto, non solo in difesa degli altri, ma anche di se stessi, cosicché nella loro terra, cacciati i

[461] Treves, op. cit., pp. 280 e 282.
[462] Cfr. Walz, op. cit., p. 15.

www.scribd.com/Baruhk

monarchi assoluti, istituirono la democrazia, arra di giustizia (II 17-19). Il mito, dunque, rappresenta la garanzia della realtà storica che costituisce il fondamento originale della democrazia: la giustizia [463]. Mentre in Platone il mito era subordinato alla storia che lo spiega, qui la storia non può fare a meno del mito, che ne è la significazione trasparente e condensata nella forma eterna di un passato non cancellabile né esposto a modificazioni.

Probabilmente analogo deve essere stato lo spirito del discorso *Olimpico* (XXXIII) [464], che è opera di Lisia e va assegnato alla medesima epoca dell'*Epitafio*, che è del 384 [465]. Deduzioni precise non si possono trarre, giacché del discorso fino a noi è giunto solo un breve frammento: tuttavia il cenno che vi si legge ad Eracles è concepito secondo lo spirito del Lisia dell'*Epitafio* e la sua figura è innalzata alla significazione di eroe panellenico [466].

Il mito forma della storia in Isocrate: sua funzione educativa. — Il terreno è, dunque, preparato per la predicazione di Isocrate, la quale pur ricollegandosi ai predecessori, si distinguerà per l'importanza che egli assegnerà al suo compito [467].

Una premessa è necessaria. Non solo Platone ma anche Lisia interpretano il mito alla maniera socratica, né allegoricamente, né razionalisticamente, ma come idealizzazione di esperienze umane, che nel mito trovano la loro forma eterna. Le differenze stanno nella di-

[463] Per il concetto di « giustizia » (δικαιοσύνη) come creazione dello spirito democratico, cfr. Jaeger, *Paid.* I, p. 174.
[464] Mathieu, *Isocr.*, p. 27.
[465] Treves, *Guerra cor.*, p. 281; *Intr. g. cor.*, p. 71, nota 3.
[466] Kaerst, *Hell.* I, pp. 144-145.
[467] Mathieu, *Isocr.*, p. 28; cfr. Blass, *Ber.* I, pp. 435-436, 442 s.; vedasi anche p. 384.

www.scribd.com/Baruhk

versità di valore riconosciuta al mito, ché altra è l'accettazione di Platone nel *Menèsseno* e altro è il potenziamento degli altri due Autori esaminati. Isocrate opera nella scia di questa medesima spiritualità [468]: egli non crede a una rappresentazione materialistica degli dèi alla maniera dei poeti, le cui rappresentazioni immorali o amorali dei numi non lo interessano [469]. Egli vuole dunque essere « un maestro di vita, e non solo di bel parlare (XV 266 s.); anzi egli crede che la vera scuola dell'eloquenza sia una scuola dell'anima (*ibid.*, 276 s.)... È uno dei primi che abbia compreso che il nuovo ideale della Grecia è l'ideale della cultura (παιδεία), e che esser greco non è tanto un orgoglio di razza, quanto di educazione spirituale (IV 50; XV 293 s.) » [470].

Questa spiritualità religiosa non dissona da quella socratica, sebbene lontana dall'ideale platonico-aristotelico di un'educazione come formatrice di contemplatori dell'universo [471], e perciò piú vicina a una concezione eudemonistica (III 2) [472], non escludeva un atteggiamento illuministico di fronte al mito: considerava una pura ipotesi la rappresentazione mitica di Zeus che regge il mondo degli dèi alla maniera di un monarca (III 26); Eracles deve la sua immortalità ad Atene, perché a Maratona ottenne per la prima volta onori

---

[468] Cfr. Mathieu, *Isocr.*, p. 183.

[469] Cfr. B. Tsirimbas, *Die Stellung der Sophistik zur Poesie im* v. *und* iv. *Jahrh. bis zu Isokrates*, München 1936, pp. 63-64, 67. Per la critica alle tradizioni religiose, vedasi Mikkola, *Is.*, pp. 111 ss.

[470] Bignone, *Ar. perd.* I, p. 99. Cfr. per l'idea panellenica: Pettazzoni, *Rel.*, p. 353 e Kaerst, *Hell.* I, pp. 138 ss., 142. Cfr. Mikkola, *Is.*, pp. 196 ss., ove si analizza il concetto di *paideia* secondo Isocrate.

[471] Bignone, op. cit., p. 100.

[472] Wilamowitz, *Glaube*, II, p. 242.

www.scribd.com/Baruhk

divini; quindi la sua divinità è per convenzione (νόμῳ), non per natura (φύσει) (V 33); il timore degli dèi viene inteso come una *pia fraus*, escogitata allo scopo di ottenere il sorgere di una vita civile che ponesse termine a quella feroce dell'umanità primitiva (XI 24)[473].

Tuttavia questo mito, che sotto il rispetto razionalistico viene ridotto a nuova misura secondo il principio della verosimiglianza, per un altro verso trova una sua giustificazione che prescinde completamente da ogni critica. Incontriamo quel medesimo dualismo, già avvertito in Socrate, ma con le sue bifronti manifestazioni piú accentuate: piú decisa appare la analisi razionalistica e piú fondata teoreticamente la salvazione del mito. Isocrate ha una sua dottrina del logos oratorio che deve risultare come la sintesi perfetta e armonica di elementi complessi: si richiede che sia ricco tanto di storia e di filosofia, quanto di varietà di idee e di attitudine espositiva all'inganno (ψευδολογία). Questo concetto s'identifica con quello dell'inganno (ἀπάτη) di Gorgia. Lo scopo di questa ψευδολογία consiste nel saper « giovare o dilettare col mezzo della cultura (παιδεία) » (XII 246).

Se ciò che è falso può tuttavia giovare, il mito trova la sua giustificazione teoretica, purché riesca a uno scopo educativo. Perciò nonostante l'indebolirsi continuo del mito per opera dei Sofisti, per Isocrate riprende in modo esplicito una sua funzione nella parenesi politica, ove gli esempi mitici sono posti sul medesimo piano di quelli tolti dalla storia[474]. « È veramente tipico per un'età, che nel suo intimo è instabile e malsicura,

---

[473] Blass, *Ber.* II, pp. 42-43.
[474] Schmitz-Kahlmann, *Is.*, p. x.

www.scribd.com/Baruhk

il fatto di cercare un punto di appoggio in una norma — poiché tale è il mito, vale a dire esso è così compreso nell'attimo in cui viene usato in un tale senso — e di trarre i mezzi per la propaganda politica da una sfera, che nonostante l'illuminismo e il razionalismo, gode rispetto per la sua venerabilità... Mediante l'uso paradigmatico il mito... riacquista qualche cosa dell'ideale valore etico, che possedeva una volta »[475].

Dunque « per Isocrate, né per lui solo, il mito è storia. Meglio, è anteriore alla storia: origine, forma, guisa della storia. La quale nasce, si svolge, si *deve* svolgere, secondo quei fini e per quelle vie che il mito comanda. Il mito... è... forma e modello eterno della storia umana e terrena, della storia che Isocrate, i suoi medesimi contemporanei erano chiamati a creare »[476]. Isocrate « vide una maravigliosa continuità e progressione, senza salti e senza soste, unire il mito e la storia, e donare al mito la realtà concreta della storia e la realtà concreta della storia inaureolare di mitica luce »[477].

Per comprendere esattamente in tutta la sua profondità il valore dell'uso di miti in Isocrate, si deve anche ricordare il fatto che l'oratore, sebbene se ne serva in séguito a un abile calcolo, tuttavia, ben conoscendo gli istinti religiosi degli Ellèni, che furono sfruttati anche da Agesilao, Giàsone di Fere e Filippo, « sa

---

[475] Schmitz-Kahlmann, *Is.*, p. 43; cfr. pp. 39-43. Non mi sembra che Wendland, *Ath. Pol.*, p. 172, abbia colto tutto il senso di questo passo del *Panatenaico*, in quanto lo interpreta nel senso che « la rappresentazione storica è mezzo per uno scopo e, perciò, è del tutto subbiettiva e tendenziosa ». Il W. cioè non tiene conto del fondamento estetico gorgiano di questa teoria.

[476] P. Treves, in Isocrate, *A Filippo*, Intr. e comm. di P. T., Milano 1933, p. 23.

[477] P. Treves, in Isocrate, *Panegirico*, Intr. e comm. di P. T., Torino 1932, pp. XVIII e XX.

www.scribd.com/Baruhk

quello che fa; sa quale efficacia ancora e sempre esercitino questi imponderabili sul sentimento ellenico; ed egli non ha da temere una critica che disveli l'abisso fra l'interpretazione romantica e la fede genuina »[478]. A riprova della commozione religiosa che il mito poteva ancor suscitare in quest'epoca, basti ricordare questo fatto. Quando i Focesi, durante la seconda guerra sacra, saccheggiarono il tesoro del tempio di Delfi, sottrassero anche il gioiello di Erífile, e la donna che lo ricevette macchinò pur essa la rovina del marito; un'altra donna poi alla quale fu data la collana di Elena offerta al santuario da Menelao s'innamorò di un giovane dell'Epiro e fuggí con lui (Athen. 232; 233 a).

Per suggerire a Filippo la necessaria condotta politica, Isocrate si appella non solo agli antenati storici del re, ma anche a Eracles, mitico capostipite della sua famiglia (V 105-113): questo antenato per Filippo « non significa soltanto impegno e modello; il suo esempio deve legalizzare contemporaneamente la politica greca del re... L'interpretazione politica della figura di Eracles si deve considerarla proprio come isocratica. Per la prima volta, presso Isocrate, Eracles acquista la funzione di capo (ἡγεμών) », che conserverà fino all'età imperiale romana[479]. In questo caso il mito si fondeva nella storia secondo una legge di necessità particolarmente impellente, per due motivi. In primo luogo « il mondo omerico era tuttavia l'ideale eroico in cui si specchiava quella società macedone, arretrata e guerriera, ferma tuttora a quello stadio che nella Grecia aveva segnato il medioevo ellenico... E di quegli eroi amarono, i nobili,

[478] Wendland, *Ath. Pol.*, pp. 152-153.
[479] Schmitz-Kahlmann, *Is.*, pp. 49 e 52; cfr. Wilamowitz, *A. u. A.* II, p. 14, nota 5.

www.scribd.com/Baruhk

proclamarsi discendenti, seguendo in questo l'esempio dei sovrani. I quali, collegando la dinastia loro degli Argeadi (Argaios era uno dei primi re leggendari) con Argo peloponnesiaca, vollero essere oriundi Argivi e pronipoti di Tèmeno e quindi di Eracle (cfr. Hdt. VIII 137-139) »[480]. Inoltre Eracles « ha pur insegnato a trar la Grecia ad unità, creandone stabile con i suoi benefici la concordia operosa; ha insegnato la liberazione dei Greci d'Asia, mercé la guerra troiana... Artefice, dunque, della pace e della guerra: ieri, nel mitico passato, Eracle; domani Filippo... Né può, quindi, rinnegare l'eredità ideale del suo avo; mentre i vincoli mitici di Argo e di Sparta, di Atene e di Tebe con Eracle favoriscono e affrettano la conciliazione con Filippo »[481].

La guerra di Troia costituisce il costante modello cui Isocrate vuol destare gli Ellèni, perché intraprendano quella lotta contro la Persia, costituente il punto finale del suo programma politico: nell'impresa di Troia fu posta in giuoco la sorte dell'Ellade e dell'Asia (IX 49-51) e si determinò la concordia degli Ellèni insieme con l'inizio della loro espansione (IX 67-68). Ed Agamennone diventa il modello del capo di cui l'Ellade ha bisogno, per giungere all'unità nazionale e combattere contro i Persiani (XII 76-83)[482]. La necessità di un

---

[480] Pettazzoni, *Rel.*, pp. 356-357.

[481] Treves, *Dem.*, pp. 8-9.

[482] Mathieu, *Isocr.*, p. 55; Treves, *Dem.*, p. 3; Schmitz-Kahlmann, *Is.*, p. 55. Si noti che Agamennone risulta investito nel *Panatenaico* (XII 80) del compito di attuare la rivincita per le invasioni di Pelope, Danao e Cadmo. Ne risulta una concezione di eziologia storica analoga a quella di Erodoto (Wendland, *Ath. Pol.*, pp. 148-149). Si ricordi che Agesilao incominciò la sua spedizione contro l'Asia con un sacrificio in Aulide, ove « sacrificò Agamennone, quando salpò alla volta di Troia » (Xenoph. *Hell.* III 4, 3): cfr. Kaerst, *Hell.* I, p. 141, nota 1. Pelopida,

www.scribd.com/Baruhk

uomo superiore, capace di guidare gli Ellèni, corrispondeva inoltre a un desiderio diffuso presso gli Ateniesi di quest'epoca, che vedevano le rovine dell'impero e aspiravano a una riforma, senza riuscire a trovare un programma attuabile. Tutti erano d'accordo solo nel negare il presente. Perciò si diffuse presso il popolo il desiderio che sorgesse un re, per quanto tale sentimento fosse avvolto da « un'indeterminatezza messianica... Davvero non senza spirito Isocrate rappresentò un tale re utopistico nella figura completamente trasformata di Busiride [figlio di Posidòne] (or. XI), che era sempre stato un orco scurrile piú che pauroso »[483]. Questo medesimo ideale, ma in tono serio, fu impersonato dall'oratore anche in Tèseo che gli appare come il creatore della costituzione ateniese (XII 179)[484]. Questa è raffigurata come quella di uno stato ideale, giacché gli Ateniesi dell'età dell'eroe appaiono, sebbene appartenenti alla preistoria, in pieno possesso di tutte le virtú (XII 119-129)[485]. I motivi leggendari a noi noti dagli epitafi — aiuto degli Ateniesi ad Adrasto contro i Cadmei e agli Eraclídi contro Eurísteo — prendono un significato nuovo, perché Atene non appare solo come benefattrice, in quanto può intervenire solo chi detiene la potenza (IV 57)[486]; inoltre nel mito « dell'intervento ateniese a Tebe per ottener da Creonte il seppellimento dei guerrieri caduti, Isocrate affigura il simbolo e il precedente remoto della nuova alleanza, tuttavia non conclusa, ma

alla corte persiana (Xen. *Hell.* VII 1, 34), ricorda la parte di Agamennone assunta da Agesilao in opposizione a Tebe alleata dei Persiani a Platea.

[483] Wilamowitz. *A. u. A.* II, pp. 13-14, che valuta esattamente il significato del *Busiride* isocrateo.

[484] Schmitz-Kahlmann, *Is.*, pp. 55 ss.

[485] Wendland, *Ath. Pol.*, pp. 156-158.

[486] Schmitz-Kahlmann, *Is.*, p. 69.

www.scribd.com/Baruhk

sperata imminente fra Atene e Tebe (XII 172-173) »[487].

Per Isocrate mito e storia sono unità, poiché a lui non tanto importano le conoscenze storiche, quanto i valori etici che stanno nella tradizione (XII 150)[488] di modo che mito e storia insieme collaborino a un alto scopo educativo[489]. Questo connubio diventa un punto fermo nel mondo culturale di allora, tant'è vero che in un passo dei *Memorabili* di Senofonte (III 5), scritto dopo la battaglia di Leuttra[490], cosicché le parole attribuite a Socrate sono in realtà di Senofonte — ritroviamo la prova ormai trita e ritrita della superiorità degli Ateniesi sugli altri Ellèni, dedotta dalla leggenda di Erètteo, dal soccorso di Tèseo agli Eraclídi, unitamente alle gesta delle guerre persiane e all'autoctonia (III 5, 8-12). Lo storico, che sta criticando la politica di Tebe verso i suoi alleati e verso Atene (III 5, 2-7), e l'oratore si trovano su di una medesima linea di pensiero.

Naturalmente, accanto agli esempi mitici, in Isocrate trovano posto le vicende storiche, il cui dominio spirituale costituisce un mezzo « per la formazione dell'uomo politico »[491]; e l'evocazione delle gesta degli antenati, la cui condotta diventa norma, nell'età isocratea, per tracciare l'indirizzo dello stato che è divenuto in questa età problema. Nel culto degli antenati sta per cosí dire l'anello di congiunzione fra il mito e la storia che in esso si unificano[492].

---

[487] Treves, *Ap. dem.*, p. 172; cfr. Schmitz-Kahlmann, *Is.*, pp. 71 ss.

[488] Schmitz-Kahlmann, *Is.*, p. 59.

[489] Schmitz-Kahlmann, *Is.*, pp. 6-7, 26, 37-38, 93, 104, 106-107.

[490] Wilamowitz, *A. u. A.* I, p. 192, nota 10.

[491] Schmitz-Kahlmann, *Is.*, p. 38.

[492] Schmitz-Kahlmann, *Is.*, pp. 90 e 93. Cfr. Treves, *Dem.*, p. 4 e Wilamowitz, *A. u. A.* I, p. 353.

www.scribd.com/Baruhk

L'uso del paradigma mitico per interpretare i fatti storici negli altri oratori. — Qui si scorge la palingenesi del paradigma omerico [493], che si rinnova nel mito e parla non tanto alla coscienza del singolo, quanto all'anima del popolo divenuto responsabile di fronte alla creazione della propria storia. Secondo questo indirizzo spirituale concepiscono il corso delle vicende contemporanee gli altri oratori, fuorché Demostene. Cosí l'oratore Licurgo « del metodo isocrateo conservò il tipico processo d'interpretazione del mito, il concetto del mito antecedente, origine, guisa genètica della storia. A questo concetto Licurgo tenne fede anche per una ragione piú intima e profonda: il suo sangue e la sua gente, ... perché solo fra tutti i capoparte del tempo, Licurgo fu nobile d'antichissimo lignaggio e vestí l'abito del sacerdote ». Il suo discorso contro Leocrate è « un libro di fede... in quegli ideali religiosi e civili, in quei miti allegorici, in quelle idealizzate e idoleggiate figure di eroi, in quello che è, dunque, il substrato etico della *polis*: il retaggio e il dovere di ogni sincero e non immemore cittadino... Onde nella tradizione, nell'insegnamento della sua patria, Licurgo ricercò e affondò le radici feconde del suo antimacedonismo: e quasi volle considerare *sub specie aeterni* la sua battaglia di oggi... Tutta l'ideologia mitica, da Isocrate liberalmente donata, nel suo *Filippo*, alla pubblicistica di parte macedone, ritorna, in Licurgo, a condannare il simbolismo panellenico dei nemici, dei loro partigiani ateniesi » [494].

Il mito può naturalmente essere interpretato da ciascuno conforme alla propria visuale storica o program-

[493] Cfr. cap. IV, II.

[494] P. Treves, in Licurgo, *L'orazione contro Leocrate*, Intr. e comm. di P. T., Milano 1934, pp. 22-23, 25.

www.scribd.com/Baruhk

ma politico. Il mito per molti oratori appare, come per Isocrate, « non tradizione sacrale, ma creazione — intuitiva o intellettiva — del singolo. Perciò, la mitopoietica varia da contingenza a contingenza, da momento a momento » [495]. Mentre Eschine giustifica il possesso ateniese su Anfipoli richiamandosi al ricordo mitico di Acamante, figlio di Tèseo, che ottenne il paese come dote della moglie (*De falsa leg.*, 31), poco tempo dopo, Antipatro (Lettera di Speusippo a Filippo, *Ep. Socr.*, 30, 6 = Mullach, III, p. 83) afferma che gli Eraclídi, da cui discendeva la famiglia regale macedone [496], occuparono Anfipoli, vale a dire due generazioni prima di Tèseo [497].

L'uso del paradigma mitico a interpretazione dei fatti storici divenne, dunque, un passaggio obbligatorio di tutti gli oratori: se ne servì Focione, quando voleva far approvare dal popolo l'ordine di Alessandro che pretendeva la consegna dei dieci uomini politici antimacedonici, fra cui Demostene e Licurgo (Diod. XVII 15, 2); poi i soliti miti delle glorie ateniesi contro le Amazzoni, Eurísteo e i Tebani, con l'aggiunta di leggendarie tradizioni riferentisi alle singole tribú ateniesi, furono inseriti da Demostene nel suo *Epitafio* (LX 7 ss., 77 ss.), che si credeva falsamente attribuito all'oratore, perché giu-

---

[495] Treves, *Dem.*, p. 14. Per esempio mentre Isocrate nel *Panegirico* (58) narra in senso ostile ai Tebani l'episodio della consegna dei morti in guerra agli Argivi, per aiutare i quali gli Ateniesi erano intervenuti con la forza, nel *Panatenaico* (XII 168-172, cfr. 172-174), invece, dà un'interpretazione favorevole a Tebe, non solo per le simpatie che Isocrate ha comuni con Filippo verso questa città, ma anche perché l'oratore vuol mostrare la Grecia concorde, in quanto solo contro il Barbaro è pronta a combattere (cfr. Wendland, *Ath. Pol.*, p. 165).

[496] Per l'autenticità dell'*Epistola*, cfr. J. Stenzel, *Speusippos*, *RE* III A 2, 1668-1669.

[497] Schmitz-Kahlmann, *Is.*, pp. 41-42; cfr. Wendland, *Ath. Pol.*, p. 134, nota 2.

www.scribd.com/Baruhk

dicato « il centone di un retore: composto, non sappiamo quando, ma, certo, in epoca piuttosto tarda, e comunque avanti Dionisio »[498]. Ma recentemente Max Pohlenz, in un saggio acutissimo, ha rivendicata la paternità demostenica di questo *Epitafio*[499]. Questo è, dunque, il segno della grande rispondenza suscitata dallo schema isocrateo nella forma mentale degli Ellèni. Questi non poterono mai fare a meno di pensare per categorie mitiche, le quali non erano propriamente mendacio[500], quanto concentrazione in forme tipiche dei motivi ricorrenti della storia e della spiritualità umana in generale. Perciò anche uno storico, come l'isocrateo Eforo, che talora scivola in spiegazioni razionalistiche degne di un Ecateo (*Fr. Gr. Hist.*, 70, F. 31) asserisce, interpretando il principio del maestro, che i miti non valgono per tutti i loro dettagli e nella loro totalità (F. 9). Ciò significa che il mito può conservare un valore se venga potenziato a espressione di una conquista definitiva, e perciò paradigmatica, nel dominio della storia. Perciò l'importanza della legislazione cretese viene fissata nel suo valore metastorico mediante il ricordo del fatto che Radamanto emanò a Creta delle leggi ot-

---

[498] Treves, *Ap. dem.*, p. 171. È probabile, dice il T. (p. 173), che Demostene non abbia pubblicato il suo *Epitafio* di cui avrà conservato « il testo fra le sue carte » (difatti Dem., di solito, non improvvisava); « e non è avventato supporre se n'avvalesse per il *de Corona* ». Contro l'autenticità anche Wilamowitz, *Glaube*, II, p. 220, nota 1 e Jaeger, *Dem.*, p. 190 (= p. 226) e la nota 24; così già Blass, *Ber.* III 1, pp. 404 ss. Favorevole all'autenticità è Sykutris, in « Hermes » 63 (1928), p. 241, seguíto da Aly, *Form.*, p. 90.

[499] Max Pohlenz, *Zu den attischen Reden auf die Gefallenen*, in « Symbolae Osloenses » 26 (1948), pp. 46-74.

[500] Questo è detto contro l'antistorico attacco di Giovenale: *quidquid Graecia mendax | audet in historia* (X 174-175).

www.scribd.com/Baruhk

tenute da Zeus, come egli almeno asseriva, imitato poi in ciò da Minosse (F. 147). Certo, qui non manca una tonalità razionalistica, ma non può sfuggire che con tale mito lo storico consacrava la significazione eterna dell'evento costituzionale di Creta. Analoga interpretazione deve darsi alla notizia che Eforo raccoglie di Cadmo inventore dell'alfabeto (F. 105)[501]. Anche a prescindere dal valore storico che questa tradizione, probabilmente non cosí intesa da Eforo, offriva in quanto uno dei momenti fondamentali della civiltà veniva fatto dipendere da quei Fenici, cioè dagli originari mediterranei, che ne diffusero tutte le manifestazioni nel bacino dell'Egeo[502] — il rilievo dell'origine mitica di questo decisivo trovato della civiltà aveva appunto lo scopo di stabilirne l'importanza.

Platone: critica ai miti scandalosi e creazione di miti, nei quali si attua l'unità di logos e di mito. — Mentre nell'eloquenza e nella storiografia dipendente dalla scuola isocratea il mito risolvevasi in un neo-paradigmatismo — entro l'atmosfera piú vitale e piú vasta di orizzonti, quale fu diffusa nei drammatici anni della *polis* lottante per la propria esistenza — la mentalità mitica degli Ellèni fece un ulteriore e definitivo progresso in senso costruttivo: ecco l'opera di Platone.

Questo filosofo, come è noto, attaccò gran parte dei miti ellenici, e precisamente tutti quelli che gli apparivano gettare il ridicolo o lo scandalo sulle figure degli

---

501 Cfr. Kleingünther, Πρ. εὑρ. p. 148.
502 Vedasi sopra, cap. I.

www.scribd.com/Baruhk

dèi: di tutte queste menzogne egli fa responsabili i poeti, che bandisce dal suo stato ideale [503].

Tuttavia si deve notare che Platone, il quale nelle *Leggi* riconosce il sommo valore al culto degli dèi ellenici, « durante tutto il tempo della sua vita ha rifiutato l'esplicazione o la reinterpretazione dei miti e la loro critica » [504], al punto che, nella sua vecchiaia, poiché il cuore faceva tacere i dubbi della ragione, riconobbe gli dèi omerico-esiodei e le loro genealogie (*Tim.*, 40 D - 41 A), « per quanto faticosa gli debba essere costata questa concessione alle tradizioni e, quindi, ai poeti » [505]. Infatti « i miti dovevano avere una giustificazione, se Platone ne compose » [506], giacché almeno una qualche verità storica era pur contenuta in essi (cfr. *Resp.*, II 377 A). Del resto Porfirio, che studiò particolarmente i miti platonici, notava che il filosofo non aveva dato spaccio a tutti i miti, ma solo a quelli immorali, mentre la sua attenzione erasi concentrata soprattutto sui miti escatologici [507].

I miti che Platone [508] inserisce nelle sue opere filoso-

---

[503] Cfr. Decharme, *Crit.*, pp. 184 ss. Per un possibile influsso pitagorico in questo attacco ai poeti, cfr. Gernet, *Rel.*, p. 389.

[504] Platone infatti condanna l'interpretazione allegorica e razionalistica dei miti (*Resp.*, 378 D; cfr. *Phaedr.*, 228 B - 230 C; solo una volta vi ricorre a proposito di Dioníso (*Legg.*, 672 AD): cfr. Frutiger, *Myth.*, p. 181, nota 2. Per la posizione di Platone che condanna l'esegesi allegorica pur facendone talora uso, cfr. Vicaire, *Pl. cr. l.*, pp. 390-394.

[505] Per la consacrazione del politeismo e i suoi limiti nel *Timeo*, cfr. anche Decharme, *Crit.*, pp. 213-217 e Zeller-Mondolfo I, p. 346.

[506] Wilamowitz, *Glaube*, II, pp. 250-251; cfr. Friedländer, *Pl.* I, p. 201.

[507] Procl., *In Plat. Remp.* II, p. 96, 13-15; 106, 23 ss. Kroll.

[508] Una rassegna delle varie interpretazioni dei miti di Platone che furono proposte (almeno fino al 1929), si può vedere in Hans Leisegang, *Die Platondeutung der Gegenwart*, Karlsruhe 1929, pp. 137-164.

www.scribd.com/Baruhk

fiche non sono senz'altro quelli della mitologia; e, in ogni modo, presentano un senso completamente rinnovato.

In linea generale si può dire che la funzione del mito entro il pensiero speculativo di Platone non è del tutto nuova. Empedocle infatti nel poema *Della Natura* aveva posto la fisica al centro come oggetto principale e presente sempre, mentre nell'altra opera sua, il *Poema lustrale*, la storia dell'anima mistica è il soggetto sullo sfondo dell'universo ideato dal fisico. « E non diversa è in realtà la costruzione di un mito platonico. Empedocle e Platone sono poeti ellenici, appartengono cioè ad una stirpe ricca di fantasia e troppo spontaneamente creatrice per curare troppo di portare le analogie sino in fondo »[509]. L'uso di far intervenire un mito per chiarire sotto nuova specie un problema filosofico si può far risalire piú indietro ancora, ad Esiodo il quale al problema dell'origine del male non dà una risposta rigorosamente scientifica, poiché, invece, svolge due narrazioni: il mito di Promèteo e Pandora e quello delle cinque stirpi umane che si succedono con processo ciclico. Si tratta dunque dell'uso del mito come di un mezzo per esprimere in un'imagine quello che non si vuole o non si può esprimere immediatamente: ora si può cogliere un'altra fonte dell'impiego che Platone fa dei miti, e precisamente la favola popolare[510]. In altre parole, possiamo asserire che la tendenza propriamente ellenica portata a discovrire o a rappresentare un *logos* nella materia del mito trova in Platone il suo coronamento costruttivo, perché egli riplasma il mito e il *logos* in un'unità nuova.

---

[509] Bignone, *Emp.*, p. 279.

[510] Cfr. Wolf Aly, *Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen*, Göttingen 1921, pp. 257 e 294.

www.scribd.com/Baruhk

Per i giovani del quinto secolo, rappresentati nei dialoghi platonici, « i miti della tradizione sono diventati cantilene da balie oppure gioco della critica e dello spirito ». Mentre Socrate, pur asservendo i miti alla conoscenza di se stesso, « non era un mitologo, un narratore di storie », il poeta che era in Platone « non può sradicarli... Il mito in lui costituisce un'opposizione al logos, è " storia " in antitesi all'indagine concettuale, è prevalentemente storia antica, tradizione degli antenati, saga popolare, insegnamento per bimbi, fiabe da balie, favola, porta il suggello del falso (ψεῦδος); tuttavia non gli manca del tutto un contenuto di verità ». Si deve ora chiedere se il mito platonico non si sia forse formato sull'immagine della realtà stessa di Socrate: « vi fu un'ora, in cui l'umano maestro divenne mitico come lo stesso grande dèmone Eros », che Diotima nel *Simposio* rappresenta con caratteristiche corrispondenti a quelle fisiche e spirituali di Socrate. Ancora: nei giudizi d'oltretomba dell'*Apologia* e del *Gorgia* i giudici terreni del Maestro sono contrapposti ai perfetti giudici del regno oltremondano: « anche in questo caso Socrate, l'estraneo ai miti, è diventato, per Platone, colui che provoca il mito » [511].

I miti di Platone non devono venir confusi con quelli delle religioni: infatti essi — al contrario — appaiono la meditazione di un pensatore che riflette, sebbene, sotto l'apparente libertà del racconto, tale lavorío della mente riesca dissimulato. Quasi sempre, quando Platone ricorre a un mito, si tratta per lui di svolgere un argomento che si inserisce, sotto forma nuova, in uno sviluppo dialettico. Ma la mancanza di una

[511] Friedländer, *Pl.* I, pp. 102 ss.

www.scribd.com/Baruhk

solidità dimostrativa non è celata dal filosofo, ché anzi vi insiste, perché non si attribuisca alle sue parole un senso e una formulazione metodologica, che esse non offrono.

Si possono distinguere i miti platonici secondo criteri differenti, conforme al punto di vista secondo il quale si giudicano. Rispetto allo scopo veduto esternamente possono adempiere a una funzione di allegoria o di apologo, come p. es. quello delle cicale e di Teuth nel *Fedro* (259 A-D; 274 E - 275 B) o quello di Gige nella *Repubblica* (II 259 B - 360 D); oppure mirano a rappresentare una visione genetica, quale appare p. es. nel mito delle tre stirpi umane (*Resp.*, III 414 B - 415 D), nella cosmogonia del *Timeo* (29 D - 51 B; 52 D - 92 B), nel mito dell'Atlantide (*Tim.*, 20 D - 26 D, e *Crit.*, 108 D - 121 E); infine rivelano, in altri casi, un significato parascientifico, che traspare evidente p. es. dai miti escatologici che, completandosi a vicenda, appaiono nel *Gorgia*, nel *Fedone*, nella *Repubblica*, nel *Fedro* [512]. Se, per altro, si vuole penetrare nel significato filosofico dei miti platonici, oltre che in quello formale, converrà accettare una distinzione differente, che riconosce tre gradi nell'attività mitopoietica di Platone [513]: « Nel primo grado il mito attende in margine al mondo socratico e vuole penetrarvi. Apparentemente inserito in modo arbitrario, esso dimostra che esiste qualche cosa che, se non altro per il momento, non viene accolta dal rigoroso e responsabile *logos*. A tutto questo Socrate non può lasciar libero campo, finché l'aporía non si sia sviluppata

[512] Frutiger, *Myth.*, pp. 178-225.
[513] Friedländer, *Pl.* I, p. 219.

www.scribd.com/Baruhk

sotto ogni aspetto ». In questo caso rientra il mito di Protagora [514] introdotto nel dialogo che porta il nome del sofista: « come la posizione sofistica non sta di fronte a Socrate solo come qualche cosa che deve essere combattuto e superato, ma a un tempo come un primo avvicinamento al problema, cosí il mito del sofista è un primissimo accenno, non di piú, e tuttavia nulla che sia estraneo a Platone, ma qualche cosa che in lui con gli anni si sviluppa ulteriormente » [515]. Nel secondo grado « Socrate s'impadronisce del mito: qui si trovano le vie che conducono all'*idea* » [516]. Cosí il mito di Eros che nel *Simposio* Socrate riferisce come di Diotima, « sbocca nella descrizione di quel grado conoscitivo, che si solleva fino alla contemplazione del Bello in sé » [517], cosí i miti escatologici portano ai « confini di questa esistenza » [518] che coincidono con l'inizio di un rivelarsi del mondo ideale sovrasensibile, oltre le possibilità concesse alla conoscenza umana [519]. Infine il terzo grado comprende quei miti cosmici entro i quali il singolo e il mondo appaiono stretti da una comunione dovuta a una identità di essenza. Questo avviene nel grande mito del *Fedro* (246 A - 257 B), che rappresenta la contemplazione che l'anima attua delle eterne essenze prima di nascere, cosicché l'*anamnesi* (reminiscenza) appare, nella vita terrena. « come il raggio che costituisce un legame fra *Eidos* e anima » [520]. Il pensiero mitico di Platone di-

[514] Vedasi sopra, p. 357 ss.
[515] Friedländer, op. cit., p. 188.
[516] Friedländer, *ibid.*, p. 219.
[517] Friedländer, *ibid.*, p. 190.
[518] Friedländer, *ibid.*, p. 219.
[519] Friedländer, *ibid.*, pp. 200-201.
[520] Friedländer, *ibid.*, p. 203 ss.

www.scribd.com/Baruhk

spiega le ali verso orizzonti sempre piú vasti, nel mito naturalistico del *Timeo*, in quello della monarchia ideale del *Crizia* e, finalmente, in quello del *Politico* in cui « la realtà dello stato umano viene inserita nella totalità del mondo »[521]. Si deve, dunque, concludere che « l'idea è, in modo occulto o chiaramente espresso, il punto focale per le curve del mito platonico, come è il punto centrale del filosofare platonico »[522].

Il mito platonico si manifesta come preparazione al logos, come « primo schizzo verso una nuova verità,... stadio di transizione sulla via della conoscenza, avviamento alla conoscenza puramente filosofico-razionale ». Nell'affiorare dei miti sulla superficie della dialettica, Platone lascia trasparire manifestamente davanti agli occhi del pubblico quel processo dall'immagine al concetto che negli altri filosofi è latente. Filosoficamente parlando il mito è dunque un passaggio, per cui da esso si ottiene un processo evolutivo fino al logos[523]. Per esempio il problema dell'immortalità dell'anima passa per i tre gradi di una non ancor chiara idea dell'immortalità (*Apol.*, 40 D), di una rappresentazione mitica (*Gorg.*, 523 A ss.; cfr. *Crito*, 54 B), e di una dimostrazione dialettica, che germinata nel *Menone* (85 E ss.), trova il suo compiuto sviluppo nel *Fedone*, ove si dimostra che l'anima secondo il suo concetto è pro-

---

[521] Friedländer, *Pl.* I, pp. 209 ss.

[522] Friedländer, op. cit., p. 219.

[523] Stöcklein, *Myth.*, pp. 3, 5, 14-15; cfr. Friedländer, op. cit., pp. 220-221. Il significato del mito in Platone corrisponde a una necessità teoretica. Difatti la filosofia moderna riconosce il doppio processo del mito che « sorge al limite della razionalità... per soddisfare esigenze profonde della coscienza » e che sottintende e preannuncia con le sue categorie « cosí lontane dalle pure categorie logiche... le categorie teoretiche e l'ordine ch'esse recano nell'esperienza » (Cantoni, *Mito*, pp. 24 e 19; cfr. pp. 30 e 32).

www.scribd.com/Baruhk

prio ciò alla cui essenza spetta di vivere. Col *Fedone* il problema dell'immortalità trapassa nel logos [524].

Il mito è, pertanto, espressione di verosimiglianza. « Chi voglia andare oltre il mito e avvicinarsi di piú alla verità, invece di scarnificare il racconto per scoprire lo scheletro del ragionamento, deve creare una dottrina o un mito piú simili al vero. Il mito non va spiegato, ma superato. Oltre a recare una soluzione il mito fa intendere le ulteriori difficoltà che da questa rampollano: è il migliore strumento per la formulazione dei problemi. Perciò non costituisce l'arresto, ma il fermento della speculazione platonica » [525]. Il pensiero platonico oscilla fra gli opposti poli di un atteggiamento del tutto razionale e di uno che è del tutto irrazionale: ciò può « riuscire strano in un'età d'indagine psicologica dei tipi umani,... ma per Platone questi contrari sono un'unità e si trovano reciprocamente in una posizione simile di fronte alla dialettica, sotto la quale tutti e due devono essere ordinati » [526].

Appare dunque in Platone l'opera di chi ha saputo ricreare, fra le ceneri del mito da lui stesso arso, una nuova forma mitica che fosse espressione del mondo delle idee. Il mito ellenico già in Omero e in Pindaro erasi sollevato fino all'altezza di un paradigma ideale; i miti che si trovano in certi canti di tragedie erano stati svolti dai rispettivi poeti con l'intento di tentare una conclusione dal caso concreto verso il concetto generale [527]; ora, per opera di Platone, diventa

---

[524] Stöcklein, *Myth.*, pp. 17-27.
[525] Stefanini, *Plat.* I, pp. LIII-LV.
[526] Fr. Solmsen, *Die Entwicklung der aristotelischen Logik und Rhetorik*, Berlin 1929, pp. 271-272; cfr. p. 289.
[527] Cfr. Kranz, *Stas.*, p. 217.

www.scribd.com/Baruhk

mezzo per avvicinarsi alla contemplazione e alla comprensione delle idee, che sono pur esse l'eterno paradigma della realtà. Il mito riceve per cosí dire l'investitura dell'idea: non è soltanto, come in Isocrate, forma eterna del processo storico-politico, ma anche specchio meraviglioso della meravigliosa luce che splende dal mondo delle realtà assolute. In Platone il processo di critica costruttiva del mito giunge all'acme. Appare ancora una volta la differenza profonda tra Isocrate e Platone [528]: partiti tutti e due in guerra contro le menzogne mitiche dei poeti, arrivano, pur procedendo su di una medesima via, a mète ben distanziate: l'oratore ha saputo far penetrare nel mito l'universale della storia; il filosofo ha fatto del mito la rivelazione dell'universale in tutte le sue molteplici manifestazioni.

Importa inoltre notare che gli elementi dei miti platonici non sono inventati dal filosofo, il quale deve molto « alla mitologia e alle leggende correnti, come è

---

[528] Per la storia dei rapporti di Platone e Isocrate (su cui esiste una copiosa bibliografia) cfr. per esempio Mathieu, *Is.*, pp. 177 ss.; buon riassunto della questione in Stefanini, *Plat.* II, p. 112, nota 3; vedasi anche Bignone, *Ar. perd.* I, pp. 98 ss. Dopo un giudizio particolarmente favorevole a Isocrate nel *Fedro* (279 A), giacché gli si attribuisce « una certa filosofia », la quale « non è altro che la tendenza a non appagarsi del verisimile », nell'*Eutidemo* (306 C) l'opinione che Socrate mostra di avere verso un ignoto retore, da identificarsi sicuramente con Isocrate, è meno favorevole, perché lo accusa di voler primeggiare per ambizione, tuttavia non appare vera ostilità, giacché si aggiunge esser doveroso « non disprezzare chiunque dica qualche cosa di assennato e virilmente si adoperi a conseguirlo » (G. Ammendola, in Platone, *Fedro*, Testo critico, introduzione e commento di G. A., Milano 1937, pp. 21-22). Comunque, anche se a vera ostilità fra i due non si arrivati, tuttavia è certo che Platone volle segnare la differenza che intercorreva fra la propria filosofia e quella dell'oratore.

www.scribd.com/Baruhk

provato da uno studio delle fonti »[529]. E non solo si deve parlare di derivazione diretta di schemi o di motivi mitici, ma anche di idee mitiche: qualche esempio può chiarire questo particolare rapporto. Pindaro (*Ol.*, VIII 31 ss.) narra che un uomo, Eaco, fu invitato da Apollo e da Posidóne alla costruzione d'Ilio, « affinché ciò che era stato costruito da un uomo potesse venire annientato, proprio come il demiurgo di Platone invita gli dèi subordinati (θεοὶ θεῶν) alla creazione degli esseri mortali »[530]. Nel mito dell'Atlantide si narra che, quando la potenza di questo paese degenerò in insolenza e traboccò con imperialistica violenza nelle regioni del Mediterraneo, Atene da sola affrontò la lotta e donò la libertà a tutti i popoli abitanti sulle rive di quel mare. Ma poi l'Atlantide fu sprofondata nel mare e Atene stessa fu sconvolta da un cataclisma sismico, che fece sprofondare nella terra i suoi guerrieri (*Timeo*, 24 E - 25 C). Ma si salvò qualche semenza della schiatta eletta di quella perfetta Atene primitiva, « e in pochi il ricordo. Questo ricordo è la piú alta idealità politica a cui, da ogni condizione inferiore, gli Stati debbono tendere. L'umanità deve progredire, retrocedendo verso quelle origini. Il primitivismo platonico è un ritorno al punto di partenza: movimento ciclico che riproduce, nell'ordine politico, una suprema ragione cosmica e metafisica »[531]. L'eco del mito esiodeo delle cinque stirpi risuona qui chiara, perché già in esso era fissato il motivo della palingenesi ad opera del sacro resto di uomini puri che sopravviveranno alla catastrofe dell'età

[529] Frutiger, *Myth.*, p. 233; cfr. Rivaud, *Dev.*, p. 36.
[530] W. Theiler, *Die zwei Zeitstufen in Pindars Stil und Vers* in « Schriften der Königsb. gel. Gesellsch. » 17, Halle 1941, p. 269.
[531] Stefanini, *Plat.* II, p. 488.

www.scribd.com/Baruhk

del ferro e che sono destinati a dare inizio a una novella età dell'oro.

Sebbene da quanto ora si è detto sui precedenti dei miti platonici convenga « dedurre che la parte d'invenzione è minima », tuttavia Platone, « pur lavorando su di una materia preesistente, si mostra creatore geniale » [532], non solo perché il mito lascia trasparire la luce dell'idea, ma inoltre per la sensibilità sintetica che in primo luogo gli ha permesso di trascegliere elementi mitici e di spostarli, perché convergessero tutti sull'unico piano della sua speculazione; in secondo luogo quella sua facoltà ha suggerito di riplasmare la vitalità dei suoi nuovi miti mediante l'anima di particolari modi di essere dell'antico mito, che potevansi trasportare anche a miti ai quali non appartenevano originariamente. La complessità della mente platonica si manifesta anche in questo suo ricreare il mito ellenico a una vita novella che doveva guardare all'avvenire e influenzare le coscienze umane, quando il mito di Omero era, piuttosto che criticato, schernito. Questa maniera platonica dovette piacere a molti, dal momento che fu adottata non solo da filosofi, ma pur da Teopompo che nel suo mito della Meropide (*Fr. Gr. Hist.*, 115, F. 75) contaminò i miti platonici dell'Atlantide e del *Politico* [533].

Tonalità mistica immessa nei miti dal primo Aristotele, ancora platonizzante. — Le conseguenze estreme di questo processo di rigenerazione del mito a opera del pensiero universale della filosofia si possono

---

[532] Frutiger, *Myth.*, p. 266. Per questo e quanto segue, vedasi Untersteiner, *Pl. Resp.*, pp. 207-210. Converrà tener presente la mia analisi del mito di Er che può chiarire come sia costituito un mito platonico con tutti i suoi riflessi teoretici.

[533] Frutiger, *Myth.*, pp. 242 ss., 246 ss.

www.scribd.com/Baruhk

cogliere nel « primo » Aristotele, ancor vicino al Maestro, se non proprio pedissequo aderente del platonismo. Il mito, che in Platone segna la via alle conquiste della dialettica e le trasferisce in un'atmosfera mistica, si presenta in questo « primo » Aristotele come rivelazione del vero, giacché « la filosofia non tanto, indagando, *scopre* il vero quanto *attesta* una rivelata verità... La filosofia dunque sembrerebbe non aver piú altro compito se non confermare questa scienza, la quale non da lei deriva, ma da una piú sacra e lontana scaturigine. La verità filosofica, cosí, non sarebbe piú, come in Platone, una ardimentosa conquista ma — sia pure solamente in qualche misura — *apocalissi*, rivelazione » [534]. Perciò la parola *dialettica* prende in questo « primo » Aristotele un significato del tutto antitetico a quello assegnatole da Platone, in quanto viene a designare il « metodo dimostrativo basato su premesse veramente verosimili, cioè di evidenza soltanto soggettiva... Non possiedono » queste « piena esattezza scientifica; ma chi potrebbe disprezzare il peso degli argomenti che Aristotele attinge, per la dimostrazione della sopravvivenza dell'anima, alle intuizioni religiose del popolo, alle costumanze del culto, alle narrazioni di miti antichissimi?... Dietro a questa dialettica, che accanto alla propria ragione riconosce un certo diritto di parola anche al fatto storico, all'esperienza collettiva, alle idee di grandi personalità, si cela una singolare teoria dell'esperienza (nel senso concretamente storico della parola), che deriva piuttosto dalla consapevolezza dei limiti proprî di ogni riflessione puramente intellettuale su tali questioni, che da un pigro affidamento a

[534] Bignone, *Ar. perd.* I, pp. 71-72.

www.scribd.com/Baruhk

ciò che par giusto a tutti »[535]. Nell'*Eudemo*, dialogo che appartiene all'Aristotele giovane e che è ancora prossimo « al tipo dell'antico dialogo platonico, quale il *Fedone* e il *Gorgia* »[536] — il mito di Mida e Sileno conduce appunto nelle profondità metafisiche. Il re Mida, narra Aristotele, dopo esser riuscito ad afferrare Sileno, che continuava a sfuggirgli in un faticoso inseguimento, gli chiese quale fosse la sorte migliore e preferibile per l'uomo. Ma Sileno rifiutava di aprir bocca. Quando poi dovette cedere alla violenza del re, proclamò: « stirpe efimera di un dèmone opprimente e di sorte penosa, perché mi costringete a dire quello che per voi sarebbe meglio non conoscere? Infatti la vita è del tutto esente da dolori quando ignori i propri mali. La sorte di tutte migliore non è assolutamente possibile che tocchi agli uomini né la partecipazione all'essenza di ciò che è superiore: è infatti la migliore sorte per tutti e per tutte il non essere nati (τὸ μὴ γενέσθαι). Pertanto la sorte che val piú di questa e che, sebbene seconda in ordine, è da preferirsi fra quelle che per gli uomini sono attuabili, è il morire al piú presto appena nati ». Evidentemente, chiarisce Aristotele, Sileno fece questa rivelazione, convinto che migliore è l'esistenza nello stato di morte, di quella di chi vive[537]. La dottrina di Sileno di origine delfica[538] in quanto espressione della saggezza popolare è lontana da « ogni intuizione di un altro e perfetto mondo, di una piú alta esistenza che si inizî dopo la morte. Aristotele immette invece nelle parole

[535] Jaeger, *Ar.*, pp. 60-61.
[536] Jaeger, *Ar.*, p. 36.
[537] Plut. *Consol. ad Apoll.*, 27 = Aristotele fr. 44 Rose = 6 Walzer = fr. 6, pp. 18-19 Ross.
[538] Schwenn. *Pind.*, pp. 63-64.

www.scribd.com/Baruhk

di Sileno i concetti fondamentali della metafisica platonica »: « non essere nati » non è inteso solo in senso letterale, ma anche in quello di « non entrare nel divenire ». « Al mondo della genesi il *Filebo* (53 C ss.) contrappone infatti, quale ultimo fine e insieme quale compiuta antitesi, il puro essere del mondo ideale. Ogni valore, ogni perfezione, ogni assolutezza è dal lato dell'essere, ogni disvalore, ogni mancanza, ogni dipendenza dal lato del divenire... Qui Aristotele è ancora del tutto su terreno platonico... Dal bene assoluto è esclusa ogni attività terrena. Il problema è soltanto quello di ritornare il piú rapidamente possibile, dal regno del divenire e dell'imperfezione, a quello dell'invisibile essere » [539].

L'*Eudemo* conteneva un altro mito, di identica intonazione mistica, modellato sullo schema del platonico mito di Er. Vi si narrava il fatto « di quel greco, la cui anima fu rapita in estasi, e che per molti giorni restò né vivo né morto. Quando ritornò in sé, istruí la gente intorno alle varie cose del mondo invisibile (o: alle varie specie della scienza dell'invisibile?) e raccontò quello che aveva veduto (anime, forme, dèmoni?) e diede le prove di ciò, predicendo a tutti quanti i suoi familiari, quanto sarebbe vissuto ciascuno di essi » [540].

L'inserzione di miti nell'*Eudemo* e in altre opere (p. es., nel *Della filosofia*, il mito dei cicli cosmici e del-

[539] Jaeger, *Ar.*, pp. 61-62; cfr. Bignone, *Ar. perd.* I, p. 73. Per un'interpretazione un po' diversa (meno diversa di quanto si vorrebbe), cfr. E. Berti, *La filosofia del primo Aristotele*, Padova 1962, pp. 415-417.

[540] R. Walzer, *Un frammento nuovo di Aristotele*, in « Studi ital. di filol. classica » N. S. 14 (1937), pp. 127-137 = *Greek into Arabic*, Oxford 1962, pp. 38-47. Il nuovo frammento dell'*Eudemo* ci è stato conservato dal filosofo arabo al-Kindi (morto dopo l'870).

www.scribd.com/Baruhk

le civiltà) è giustificata teoreticamente da Aristotele stesso nella *Metafisica* (A 982 b 18-19): καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφός πώς ἐστιν. Aristotele, dunque, afferma che « c'è una continuità fra Esiodo e quei naturalisti, che fanno del pari intervenire Eros o altra forza simile per spiegare il processo di sviluppo del cosmo; e sempre considera i naturalisti come genealogisti e la filosofia come una genealogia del mondo (e perciò ἱστορία περὶ φύσεως), parlando di quelli che rifanno la generazione del mondo (κόσμον γεννῶσιν) e ricorrono a principii sufficienti a compier la generazione di tutto il sistema delle cose (γεννῆσαι τὴν τῶν ὄντων φύσιν), le quali pertanto sono rampolli e figliolanza (ἔκγονοι, ἀπόγονοι) dei principii stessi (cfr. *Met.*, A 989 b 34 ss.) »[541].

Aristotele, dunque, avvertí, nella storia del pensiero greco, la vitalità del momento mitologico, non solo, ma ne attuò lo spirito nella sua stessa filosofia, come acutamente avvertí il Robin: la teoria del sapere aristotelica « ridusse il procedimento scientifico al sillogismo dimostrativo della qualità. Essa è, dunque, logica; ma d'altra parte, essendo qualitativa, cioè connessa, insomma, a ciò che ci dà la sensazione, porta spiegazioni che, a questo titolo, soddisfano il senso comune; tutto ciò la scienza lo sublima nella regione delle " forme " e forse essa crea cosí una mitologia dissimulata; tanto reale, tuttavia, come quella che si manifesta apertamente nei miti di Platone »[542]. In Aristotele il misticismo delle « forme », come in Platone il misticismo delle idee si trasfigura in un modo di pensare mitico.

Con questo misticismo che fa trascorrere nel mito,

---

[541] Mondolfo, *Probl.*, p. 36, ove si rinvia anche a Bonitz, *Index Aristotelicus*, 150 a 7 ss.

[542] Léon Robin, *Aristote*. Paris 1944, p. 67.

www.scribd.com/Baruhk

attraverso la mediazione della filosofia, il brivido del mistero, sembra che risorga su nuove basi il senso religioso che stava alla radice delle sacre leggende della tradizione. Mentre Aristotele, nella maturità del suo pensiero, si ritrarrà da questo pericolo di scivolare in un dominio negato alla scienza per far ritorno a questa, nell'Accademia l'elemento mistico del mito prese spesso « una parte predominante, soprattutto in Eraclíde Pontico, in cui il mito sopraffarà del tutto la dialettica »[543]. Non diversamente « nello pseudo platonico *Assioco* (371 A) la rivelazione del destino ultraterreno dell'anima sarà riferita come attestata da sacre tavolette, portate a Delo, dal paese degli Iperborei, secondo il racconto del mago Gobria »[544].

Alla fine dell'età classica il mito si dissolve e si ridesta nel medesimo tempo: una mentalità illuministica e uno spirito mistico operano di pari passo nella medesima età e talora nella medesima persona. Tutte le facoltà creatrici del genio ellenico coincidono anche nel mito, quale si atteggia in questo periodo. Speusippo e Senocrate costituiscono un chiaro documento di questo intersecarsi di elementi scientifici e atteggiamenti mistici che il mito, facendosi filosofia, viene a rivestire. Speusippo, come è noto, professava una teoria dell'evoluzione in opposizione al pensiero di Platone; infatti, egli sosteneva che il Bene non si trova all'inizio della evoluzione, ma piú tardi, nel corso di questa: la conferma

---

[543] Per es. Eraclíde narrava un mito analogo a quello platonico di Er e a quello aristotelico dell'*Eudemo* (cfr. Eraclíde fr. 93 Wehrli). Per l'esoterismo di questo filosofo cfr. anche Del Grande, *Hybris*, pp. 414-415. Per il mito in questione, cfr. Fritz Wehrli, *Herakleides der Pontiker*, *RE* Suppl. XI 680.

[544] Bignone, *Ar. perd.* I, p. 64, nota 4; p. 65, nota 5.

www.scribd.com/Baruhk

egli la trovava negli antichi poeti (οἱ ποιηταὶ οἱ ἀρχαῖοι: Aristot. *Met.*, 1091 b 4; cfr. 1071 a 30 ss. = fr. 34 f Lang), cioè in Esiodo, il quale riconosce che principio non sono la notte o il cielo o il Caos o l'Oceano, ma Zeus (1091 b 5-6)[545]. Questo atteggiamento del filosofo presenta, come è stato opportunamente osservato, un significato profondo, cioè « una pietà di fronte alla tradizione, che ha una grande parte nell'etica e nella religione di questi filosofi »[546]. Analoga è l'impostazione teoretico-mitica di Senocrate: la mitologia di Senocrate, fu detto, è « cosí strana che sembra già gnostica. Secondo il suo pensiero esistono due divinità principali: la monade o l'intelligenza (νοῦς), che è il padre o il primo dio, e la diade, divinità femminile, che è l'anima del mondo e che è, anche, la Madre degli dèi (fr. 15 Heinze). Poiché la diade, in Platone e nei platonici, è il principio del male, risulta che la divinità stessa è divisa, in una specie buona e in una cattiva: ... Senocrate riconosce uno Zeus superiore (Ζεὺς ὕπατος) e uno Zeus inferiore (Ζεὺς νέατος) (fr. 18 Heinze); egli divide le divinità in olimpiche e in titaniche (fr. 19) (cosí egli si appella al mito dei Titani, che sarà invocato dai dualisti della tarda antichità); egli pensa, inoltre, che esistano buoni e cattivi dèmoni (Heinze, pp. 79-123) »[547]. Quello che noi sorprendiamo, anche nel caso di questi due filosofi, può valere come l'ultimo sforzo, ma il mito appare

---

[545] Cfr. Erich Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, Halle 1923, p. 242.

[546] Pierre Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris 1937, p. 205.

[547] Simone Pétrement, *Le dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*, Paris 1947, p. 16. Cfr. ancora Zeller, *Phil. Gr.* II 1, p. 1014 e, soprattutto, Heinrich Dörrie, *Xenokrates* [4], *RE* IX A 2, 1520.

www.scribd.com/Baruhk

ormai malato: troppe cose sono confluite in esso: ultima la filosofia. Perciò non può durare in questo stato di intensità concettuale. Dovrà rinnovarsi col rinnovamento delle condizioni storiche a partire dall'ellenismo, il cui sorgere trapela già anche nel mito stesso. Ma questa trasformazione del mito sarà qualche cosa di profondamente organico, che darà inizio a una sua nuova storia.

2. *La mimèsi: dal neo-paradigmatismo al realismo*

L'impero della realtà impone l'imitazione di paradigmi tolti dalla concretezza della storia. — Negli oratori e in Platone il mito aveva conquistato una sua reviviscenza, perché era stato investito della realtà attuale che si presentava o nella concretezza della storia operante attraverso il travaglio delle eterne leggi della politica (Isocrate) oppure nel suo manifestarsi come eco lontana di un mondo trascendente e piú vero. In tutti e due i casi il mito è l'esponente di una realtà, in corrispondenza allo spirito di un'epoca che, se volentieri tornava alle forme di una popolare religiosità superstiziosa piú che illuminata [548], tuttavia d'altro canto nel suo accentuato individualismo [549] aveva imparato a guardare i fatti per saperli, poi, dominare. La necessità delle vicende nazionali che diventavano sempre piú drammatiche; l'ampiezza sempre maggiore dei fatti storici e delle conquiste spirituali di alcuni secoli, ponevano l'uomo pensante di fronte all'impegno di dover valutare tut-

[548] Cfr. Nilsson, *Griech. Rel.*, pp. 742 ss.; si vedano p. es. le pp. 754, 757, 767, 797; cfr. Kaerst, *Hell.* II, pp. 200 ss.

[549] Per lo stretto legame di individualismo e realismo, cfr. Wendland, *Kult.*, p. 50.

www.scribd.com/Baruhk

te queste « cose » e di trarre da esse, come aveva insegnato Tucidide, un ammaestramento. All'impero deciso della realtà corrispondeva quella inevitabile sottomissione di fronte a essa, per cui diventava degna d'imitazione. Non piú si cercano paradigmi ideali, ciascuno dei quali fosse il modello assoluto ed unico per una determinata esperienza di vita, ma si vogliono trovare nella storia quelle prove che, accumulandosi nel loro ripetersi identico, conquistano una loro idealità sicché s'impone la loro m i m è s i . Cosí giunge alla sua piena consapevolezza un atteggiamento, che, caratteristico di tutta la spiritualità ellenica [550], è destinato a un avvenire rigoglioso nella prossima età alessandrina, tutta protesa nell'ansia di imitare qualche cosa: o la vita o le tradizioni o i modelli poetici del passato.

Il ponte di passaggio dal mito alla mimèsi si scorge nel suo divenire attraverso la poesia del nuovo ditirambo dei secoli v-iv, nel quale, come già si disse, il mito aveva perduto ogni capacità di produrre altro effetto se non quello di un piacevole racconto. Poiché il divino era stato dalla sofistica allontanato, l'elemento emotivo, di cui la vita umana non può fare a meno, ricorre alla musica come forza psicagogica. L'efficacia di questa consiste nell'essere mimèsi di caratteri (μίμησις ἠθῶν), sulla quale proprietà si basa appunto in modo fondamentale la poesia del nuovo ditirambo, che sfrutta al massimo un principio da considerarsi originario della musica. In sostituzione del valore educativo del mito, si determina un'eccitazione delle passioni (πάθη) per mezzo della mimèsi. Un po' alla volta questo concetto di mimèsi fu determinato secondo un senso piú preci-

[550] Cfr. Joël, *Gesch. Phil.*, pp. 79 ss.

www.scribd.com/Baruhk

so e riferito all'atteggiamento specifico della rappresentazione drammatica, quale troveremo in Aristotele. Il ditirambo recente che non riesce a staccarsi dal mito, lo avvolge di uno spirito moderno baldanzosamente realistico [551].

Demostene guarda al passato storico, perché insegni ad appropriarsi del momento favorevole. — Demostene ed Aristotele sono gli araldi di una moderna spiritualità, piú libera dal mito e, perciò, appassionata solo degli immediati problemi della vita.

In Demostene si svolge una concezione nettamente umana per spiegare la storia degli avvenimenti di una *polis*. Nella politica ha somma importanza l'« occasione favorevole » (καιρός), che è « una forma particolarmente visibile della struttura del destino, della τύχη; e come questa rappresenta per il pensiero religioso di quel tempo la massima potenza, che nel periodo ellenistico avrebbe poi finito per detronizzare tutti gli dèi dell'Olimpo, cosí si divinizzò allora anche il καιρός (l'occasione favorevole). Per Demostene " dèi " e τύχη sono già spesso concetti quasi sinonimi. E anche il καιρός (l'occasione favorevole) è per lui una realtà religiosa, di immediata esperienza... La vecchia questione della razionalità o irrazionalità, della giustizia o ingiustizia del destino umano... per Demostene... è connessa non tanto con quello che l'uomo soffre, perché spesso egli stesso ne ha la colpa, quanto con la *chance*, che gli offre il destino. Per Demostene... non solo ciò che l'uomo fa, ma anche quello che egli tralascia di fare, ha le sue conseguenze. Appunto per questo è cosí importante la

[551] Schönewolf, *Dith.*, pp. 12-16.

www.scribd.com/Baruhk

conoscenza del " momento giusto ", perché in esso la divinità porge la sua mano all'uomo, e tutto dipende dal fatto che egli l'afferri o no »[552]. Ne segue una concezione dinamica della storia che deve appellarsi, per ottenere un significato, non all'immobile paradigma ideale del mito, ma bensí al drammatico svolgimento della storia effettiva con le sue vicende, con le sue passioni, con la politica, che la ha costruita.

La storia deve costituire la visione « dell'importanza di una fortunata cooperazione tra l'atteggiamento vigile e preparato dell'uomo e il favore del " giusto momento" offerto dal destino »[553]. Perciò i successi di Filippo possono bensí costituire qualche cosa di « irrazionale, diabolico, terrificante », tuttavia Demostene a essi contrappone l'irrazionale della sua fede nelle maggiori possibilità del destino di Atene in confronto di quelle che si offrono a Filippo. E la fede del politico ateniese « è di tanto piú forte in quanto in essa l'immemorabile esistenza di Atene e la gloria della sua storia passata si fondono con le basi della vita morale di ogni singolo cittadino »[554]. Demostene osò, dunque, rievocare il ricordo degli antenati, che pur richiamava « dolorosamente alla memoria ciò che era irrimediabilmente perduto »[555]: egli, ciononostante, si rivolse a questo passato, poiché da esso potevasi trarre ammaestramento per una tempestiva e feconda appropriazione dell'« occasione favorevole » che tante volte aveva operato con efficacia nella precedente storia di Atene.

Demostene riprende l'uso degli esempi storici, che

---

[552] Jaeger, *Dem.*, pp. 130-131 (= pp. 159-160 tr. it.).
[553] Jaeger, op. cit., p. 133 (= p. 161).
[554] Jaeger, op. cit., p. 138 (= p. 167).
[555] Jaeger, op. cit., p. 143 (= 173).

www.scribd.com/Baruhk

era stato già d'Isocrate. Ma mentre quest'ultimo se ne era valso per lo scopo educativo della formazione dell'uomo politico [556] e, perciò, la sua concezione della storia era determinata dall'intervento, nel corso di essa, di uomini eminenti, — Demostene sceglie esempi che « hanno una dinamicità politica del tutto differente » [557], perché servono a trascinare la coscienza di una collettività: a essa l'oratore segna compiti pieni di responsabilità, i cui meriti riconosce con commossa e convinta parola (XVIII 206-208). Il mito è scomparso: gli è sostituito l'esempio storico che in Isocrate stava con quello su di un medesimo piano, confondendosi in un'unica funzione paradigmatica. La storia, conquistata una sua piena autonomia, è la realtà in atto che si può sempre rinnovare con l'opera della fede e di un'intelligente politica. L'accento piuttosto che sul modello da imparare, per poi tradurre nella realtà, cade sull'imitazione immediata di questo modello. Al precetto si preferisce l'operosa azione. Perciò il mito, che è statico, viene completamente abbandonato in vantaggio dell'esempio storico, il quale si trova tuttavia sulla linea evolutiva del mito, ma al suo termine: più oltre questo contatto col mito sarà smarrito del tutto.

Il mondo degli esempi domestici deve creare la certezza dell'azione nei concittadini di Demostene, ai quali una volta costui dice: « eppure voi dovreste, o Ateniesi, riflettere a ciò che uno sommariamente avrebbe a dire delle gesta compiute al tempo dei nostri maggiori e di quello che avviene al tempo nostro. Sarà breve e a voi còGnito il mio racconto: e, invero, usando non di esem-

[556] Schmitz-Kahlmann, *Is.*, pp. 38 e 128.

[557] Jaeger, *Dem.*, p. 230, nota 28; cfr. p. 118 (= p. 265, nota 28; cfr. p. 144).

www.scribd.com/Baruhk

pi stranieri ma di esempi domestici voi potrete, o Ateniesi, ritrovare il benessere antico » (*Ol.* III 23, trad. Treves).

« L'Atene del v secolo è il suo modello; solo la trasfigura un po'; la purifica, la rende piú disinteressata, piú generosa di quello che effettivamente era ». Questa rappresentazione egli la deve alla sua tendenza verso l'idealismo, che tuttavia « non lo allontana dalla realtà; egli sa che non si conduce una guerra con idee: egli porta nella sua politica uno spirito di storico esperto e di un uomo d'affari molto pratico » [558].

Nello spirito del realismo demostenico è concepito l'*Epitafio* di Iperíde, nel quale si sorvola sui motivi mitici, tradizionali in questo genere di discorsi, per offrire ampio sviluppo alle gloriose gesta degli eroi consacratisi alla patria e morti nella guerra lamiaca, in onore dei quali l'orazione è stata appunto concepita.

Il mito, in quest'atmosfera di accentuato e spasimante realismo, era costretto a ritirarsi in disparte o a diventare da modello storico nel quale era stato ricreato da Isocrate, un fenomeno del passato accanto a tutti gli altri e perciò doveva essere dominato a sua volta dalla mimèsi, destinata a diventare suo nuovo punto focale. Quest'ultimo grande processo, cui il mito dovette sottostare, fu opera — e opera duratura — di Aristotele.

La mimèsi cristallizzata in categoria teoretica nel pensiero di Aristotele: il nuovo concetto di « mito » e interpretazione del mito storico. — Nella *Poetica*, Ari-

[558] A. Croiset, *Histoire de la littérature grecque*[2], t. IV, Paris 1921, pp. 551-552.

www.scribd.com/Baruhk

stotele definisce l'arte come mimèsi, sviluppando cosí un'interpretazione che era già di Platone. Questa formulazione del concetto di mimèsi costituiva il riconoscimento di una tendenza originale dello spirito ellenico, che appare diretto verso la scoperta di tutto ciò che, pur esistendo, trovasi ancora nascosto: la filosofia, la poesia, il culto e la politica degli Ellèni si presentano appunto come « imitazioni di tipi » [559]. Inoltre Aristotele definí in tale modo l'arte anche per un influsso piú preciso dovuto al pitagorismo. Per questa scuola filosofica il ritmo e il *melos* della musica « diventano strumenti d'incantesimo che obbligano l'anima ad *imitare* analoghi moti entro di sé », cosicché si ingenerano in essa quell'ordine e quell'armonia che sono proprî della musica. Si tratta del « medesimo identico atto che si riscontra — anche fuori della musica — in tutte le religioni e in tutti i riti primitivi: quella specie di magia omeopatica per la quale gli uomini credono di operare sulla natura, cioè sedurla, costringerla a compiere i gesti e le funzioni da essi ad arte rappresentati. Questa... è l'origine del concetto di mimèsi, che diventa poi fondamentale nell'estetica greca » [560]. Nell'idea di mimèsi confluisce, dunque, un complesso di esperienze storiche intraviste da Aristotele, il quale « in senso specifico... considera mimetiche, quindi artistiche quelle opere in cui l'autore non parla in nome proprio bensí assume persona di altri: vale a dire le Tragedie e le Commedie (*Poet.*, 24, 1460 a 5-11) » [561]. L'oggetto di questa mimèsi è il « mito »: la poesia, dunque, deve essere, « prima di tutto,

---

[559] Joël, *Gesch. Phil.*, pp. 79 ss.; cfr. pp. 81-82, 135.
[560] Rostagni, *Ar.*, p. 62.
[561] Rostagni, op. cit., p. 82.

www.scribd.com/Baruhk

imitazione di fatti, e non già di sentimenti e caratteri [562]. Sentimenti e caratteri non entrano se non in quanto dipendono dallo sviluppo dei fatti: perché nell'azione gli uomini sono felici od infelici [563], nell'azione esplicano le loro qualità morali [564]. Quindi, non sentimenti e caratteri soggettivi, dell'autore, ma sentimenti e caratteri oggettivi, dei personaggi rappresentati. Il *mito*, come azione, come intreccio: questo è l'elemento ultimo e indispensabile della poesia » [565].

Il mito, per essere davvero oggetto di mimèsi, viene ridotto al suo astratto schematismo di azione, di intreccio. Questa affermazione equivale appunto a segnare un rilievo del tutto preminente in vantaggio della realtà oggettiva. Un tale svuotamento che il mito subisce della materia tradizionale, come estranea alla sua essenza, nonostante che fosse ineliminabile, corrisponde alla nuova tendenza dello spirito rivolto tenacemente verso quel realismo che la mimèsi rappresenta nel suo aspetto soggettivo.

Il concetto di « mito », secondo Aristotele, è qualche cosa di nuovo rispetto a quello tradizionale, tuttavia, come il concetto di mimèsi conquista un senso particolare, in quanto mette in luce l'atto del soggetto di fronte all'oggetto nel dominio di quel particolare momento conoscitivo, che si chiama poesia, cosí anche il « mito » si è tramutato in un suo aspetto moderno e attuale staccandosi dalla sua primigenia natura. Quest'ultima, infatti, è tuttavia riconosciuta da Aristotele. Il filosofo,

---

[562] Aristotele, *Poet.*, 2, 1448 a 1; 5, 1449 b 9-10; 6, 1449 b 24, 36; 1450 a 15 ss. *passim*.
[563] Aristotele, op. cit., 6, 1450 a 17-20.
[564] Aristotele, op. cit., 6, 1450 a 1-2, 5-6, 19-20, 20-22.
[565] Rostagni, op. cit., p. 95.

www.scribd.com/Baruhk

per salvare l'arte condannata da Platone nella sua *Repubblica* (specialmente nel libro X), doveva trovare l'« universale » di cui insignire la poesia e da assegnare come oggetto alla mimèsi, cioè ai fatti. « Il fatto della poesia non è l'avvenuto della storia, ma il possibile; o, se anche avvenuto (poiché spesso i poeti trattano argomenti storici), non conta in quanto è avvenuto, ma solo in quanto era possibile che avvenisse. L'avvenuto della storia è limitato al particolare; il fatto della poesia è piuttosto rivolto all'universale. L'avvenuto della storia è legato alle circostanze esterne dell'individuo e del tempo che lo produssero; il fatto della poesia, invece, non si regola su altro che sulle leggi interne del *verisimile* e del *necessario*, per le quali cioè si suppone che *abbia potuto* o *dovuto* avvenire. Quindi la poesia è qualcosa di piú filosofico e di piú elevato della storia » (*Poet.*, 9, 1451 a 36 - b 32)[566]. La regola del verisimile e del necessario è « prima di tutto e insieme a tutto un principio di logica formale e corrisponde al *verisimile* e al *necessario* » su cui poggia « la parte pragmatica della disciplina sorella, la Retorica. Tant'è vero il carattere logico di questo principio che per causa di esso l'autore è inclinato ad escludere situazioni, fatti, atteggiamenti che dichiara *irrazionali*, *falsi* ed *impossibili* e che pur tuttavia per il loro effetto passionale e fantastico e per il piacere che procurano nessuno si arrischierebbe ad eliminare (*Poet.*, 1460 a 11 ss., 1460 b 23-26)... Li accoglie e li giustifica solo in quanto sono credibili e vuol dire persuadibili (*Poet.*, 1460 a 27-28) »[567].

Questa precisazione che Aristotele ha svolta per de-

[566] Rostagni, *Ar.*, p. 96; cfr. *Cl.*, p. 90.
[567] Rostagni, *Ar.*, pp. 97-98.

www.scribd.com/Baruhk

terminare il mito, cioè i fatti oggetto di mimèsi, lo conduce anche a un riconoscimento del contenuto del mito, conforme alla genesi storica di questo. Infatti Aristotele ha davanti a sé e sente la materia eroica piú che non si creda. È comune opinione che egli abbia trascurato, nella sua trattazione della tragedia, la materia mitologica [568], come se questa fosse ormai estranea al suo spirito. Ciò non è, poiché nella *Metafisica* (I 2, 982 b 17-19) egli riconosce, come si è già ricordato, che nel meraviglioso del mito sta il primo grado della conoscenza. Altra volta ripete la concezione di Crizia e di altri, affermando che i miti sono stati escogitati allo scopo di ottenere l'obbedienza alle leggi e l'utile degli uomini (*Met.* XI 1074 b 3-5). Le divinità astrali spesso appaiono rappresentate sotto travestimento mitico (*Met.* XI 1074 b 1 ss.). Aristotele conosce il mito e se ne serve in vista di vari fini filosofici: è qualche cosa che viene di continuo riplasmata, senza rispondere tuttavia a una visione unitaria, che non poteva piú offrire. Eppure il suo fascino permane: col crescere della solitudine propria della vecchiaia, Aristotele si sente portato sempre piú ad amare il mito (fr. 668 Rose). Certo non si deve confondere la saga col « mito » della *Poetica*, che, come si disse, è per Aristotele intreccio, materia narrativa [569]. Tuttavia il filosofo, pur non essendosi espresso con parole evidenti, lascia apparire il suo pensiero proprio là dove, nel passo sopra citato, parla di argomenti « irrazionali, falsi, ed impossibili » da accettare nella poesia. Non dimentichiamo, come documento pregiudiziale, un passo dei

[568] U. Wilamowitz, *Einleitung in die griechische Tragödie*, Berlin 1921, p. 112; Schmid, *GGL* II, p. 37; Rostagni, *Ar.*, p. 9.
[569] Schmid, *GGL* II, p. 37, nota 3; Rostagni, *Ar.*, p. 95 e *Cl.*, pp. 81-82.

www.scribd.com/Baruhk

Problemi (XIX 48, 922 b 10-27)[570] ove si riconosce che gli attori sono « imitatori degli eroi ». Cosí Aristotele attribuisce in modo esplicito la materia eroica alla tragedia. Proprio questo Aristotele viene a dire nella *Poetica*, quando accoglie « fatti impossibili in quanto sono credibili ». Li ammette con fatica, è vero, ma il fatto è che la seduzione degli argomenti irrazionali e assurdi è tanta che il filosofo non sa sottrarvisi. Questo equivale ad accettare il mito ellenico intravedendo in esso la sua piú feconda originalità. Aristotele vede nella tragedia qualche cosa di eterno, di universale e non può annullare le assurdità (noi precisiamo, dicendo le « contraddizioni »)[571] che stanno nel mito eroico, sebbene sembrino contrastare all'esigenza di un valore assoluto da riconoscere alla poesia.

La mimèsi è il principio della poesia dell'avvenire. — Aristotele nella sua concezione filosofica della poesia, quando si trova di fronte al mito, collega, piú di quanto egli non avverta, il passato con l'avvenire, il mito come complessa e drammatica materia eroica e il mito come materia narrativa; il mito quale tragico problema e il mito rappresentazione della realtà obbiettiva. Come storico Aristotele riconosce tutti i motivi genetici della poesia e, quindi, anche i sensi profondi della saga ellenica; come filosofo trascende l'esperienza poetica a vantaggio della scienza. Nega la poesia del passato per

[570] Non di Aristotele, ma il loro fondo è aristotelico: cfr. Zeller, *Phil. Gr.* II 2, p. 100; W. D. Ross, *Aristotle*, London 1949[5] (rist. 1960), p. 13; Paul Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain 1951, pp. 116-117. Sul passo dei *Problemi* sopra ricordato cfr. Untersteiner, *Origini*, p. 127 e per le contraddizioni nei miti intraviste da Aristotele, *ibid.*, pp. 126-128.

[571] Vedasi sopra, Cap. IV, II (fine).

www.scribd.com/Baruhk

un ideale dell'avvenire; pur comprendendo quella, si protende verso questo. Perciò « la Commedia Nuova, piú di qualsiasi altra forma antecedente, corrisponde alla Tragedia e alla Commedia teorizzate da Aristotele: corrisponde al concetto aristotelico della Poesia, che la Poesia intendeva come imitazione drammatica della vita (μίμησις βίου), e la vita intendeva imitata ne' suoi aspetti universali: non nella realtà storica e leggendaria dell'avvenuto, bensí nella possibilità infinita del verisimile... Questa conclusione teorica fu anche la conclusione pratica e la fine effettiva della Poesia greca. La quale chiudeva o stava per chiudere il ciclo del suo processo creativo proprio allora nelle forme della Commedia Nuova, ultima figlia della mitopea e della mimèsi artistica, ormai prossima alla Prosa, alla Scienza, alla Filosofia. Invero la Poesia greca era per sua intrinseca natura effettivamente destinata a essere, come Aristotele la intese, mimèsi di fatti, cioè mito, nient'altro che mito: o innalzato, dapprima, nei meravigliosi regni della Leggenda, o spogliato, poi, d'ogni miracolo e ridotto a comune episodio della vita ». La poesia, « nata dunque con l'Epopea in mezzo ai bagliori di una fede ingenua, in una visione teologica e primitiva della vita, doveva..., spogliarsi a poco a poco del divino, dell'eroico, del leggendario, quindi anche, in gran parte, del fantastico; doveva... cessare di essere teologica, e per mezzo della Tragedia e della Commedia, e poi per mezzo della Commedia "Nuova", doveva tradursi in visione sempre piú positiva, naturalistica, reale, sino a confinare con la Prosa, con la Scienza, con la Filosofia, sino a non essere piú Poesia » [572]. Questo estenuarsi della poesia coincide con

[572] Rostagni, *A. P.*, pp. XLVIII-L; cfr. *Poet. aless.*, p. 15.

www.scribd.com/Baruhk

quello del mito. L'uomo d'azione Demostene e Aristotele filosofo dell'azione giungono fatalmente a un'identica conclusione.

Il realismo passerà all'epoca alessandrina, che doveva portarlo alle estreme conseguenze di una pedanteria minuziosa. L'arte è diventata un'insistente e scrupolosa mimèsi [573].

Una volta che dal mito era stata estratta come vitale la sola realtà quotidiana, esso non aveva piú problemi da offrire alla fantasia e all'intelletto dei poeti. Sopravviverà, ma a patto di iniziare un suo ciclo del tutto nuovo.

---

[573] Legrand, *Al.*, pp. 106 ss.; cfr. Rostagni, *Ar.*, pp. 140-141.

www.scribd.com/Baruhk

www.scribd.com/Baruhk

SGUARDO ALL'AVVENIRE

Alessandro incarna il mito eroico, quale simbolo della fede nella propria politica. Scissione nell'unità spirituale del mito. — L'impresa di Alessandro traccia visibile quella frattura tra due età, che d'altra parte si era preparata attraverso un lento e inesorabile trasformarsi delle condizioni spirituali nel mondo ellenico. E Alessandro segna chiaramente la conclusione della metamorfosi subíta dal mito dei Greci.

Narravasi che Olimpia, in sèguito alla visione di un fulmine che la colpí nel seno, concepí, come Alcmene da Zeus, un figlio di cui Filippo rimarrà il padre fisico. Nel segno di una doppia paternità da Zeus e da Filippo nasce, novello Eracles, il giovane iddio Alessandro. Eraclíde per via di padre (e come tale Filippo era stato appunto esaltato da Isocrate), Alessandro ripete una non meno nobile origine quanto alla famiglia della madre, Olimpia. Questa infatti, figlia di Neottolemo re dei Molossi, discendeva dagli Eacidi e cosí ricongiungeva ancor una volta il figlio con Zeus. Alessandro rivive, nello spirito della sua stirpe, le due grandi figure eroiche di Eracles e di Achille: nella sua epica impresa contro l'impero degli Achemenidi egli operò sotto l'impressione affascinante del mondo dell'*Iliade* e delle gloriose gesta di Eracles. Fin dall'inizio della spedizione

www.scribd.com/Baruhk

Alessandro procede come sotto l'incantesimo dell'epos omerico: si reca a Eleonte allo scopo di fare un sacrificio presso la tomba di Protesilao; al capo Sigèo celebra un rito funebre sul tumulo di Achille appendendo ghirlande di fiori sulla stele che si erge dalla sommità della tomba: cosí il conquistatore macedone « si identifica col glorioso antenato, fonde la propria personalità nella sua, e, per una specie di metempsicosi, appare, alla vigilia del primo urto con l'oste asiatica, come una nuova incarnazione di Achille » [1].

Qui sorprendiamo Alessandro il quale trasforma la funzione del mito concepito come esemplare tipico, che doveva improntare di sé la storia contemporanea, in un mezzo cosciente e pratico per attuare i propri fini: qui egli è « meramente politico: cioè, sovrano macedone. Ora... accetta e persegue la tradizione mitopoiètica della sua età, di quel secolo che si inizia con i sacrifici aulidèi di re Agesilao e qui si conchiude con i riti a capo Retèo » [2].

Quando, poi, arrivò a Tiro, fece sapere che voleva entrare nella città per celebrare un sacrificio in onore di Eracles ivi onorato: in questo momento « l'erede di Filippo, rinnovatore del patto della Federazione di Corinto, ricorda le obiurgazioni d'Isocrate, che esaltavano l'esempio di Eracles, di Eracles campione dell'unità greca, come il piú alto ideale della politica. Questa politica erculea Alessandro pone in atto con l'ardore entusiasta di un'anima credente » [3].

Il mito dunque non muore, ma attraverso l'atteg-

[1] Radet, *Al.*, p. 24.
[2] Treves, *Dem.*, p. 76.
[3] Radet, op. cit., p. 77.

www.scribd.com/Baruhk

giamento di Alessandro appare come esso porti in sé una spiritualità ibrida: dalle stranezze di un'erudizione politica è a un tempo forzato verso una finalità contingente e sollevato al compito di essere il portatore di una fede personale, perché capace di sentire il fascino costruttivo del passato. Si assiste, per cosí dire, a una scissione entro l'unità del mito che, nell'età classica, in qualunque modo fosse stato rappresentato e inteso, si era conservata. Il mito diventa multiforme nel senso che ora sembra investito dal soffio estraneo della modernità, ora lascia ancor sentire per insospettati tramiti le pulsazioni della sua vita originaria. « Il mito, come fenomeno spirituale, era lí, davanti agli intelletti curiosi: organismo vieto, ambiguo e tuttavia imprescindibile, organismo inflitto dalla tradizione, consunto in perenne uso di forme. Perché? La nuova età, smaniosa, lo interroga. Lo esamina, trascende quelle forme o vi si avvolge, ne tenta il risveglio, la vita. Dove le menti si travagliano innovando, non è puro ed arido schema o adattamento passivo » [4].

Rinascita del mito: le pulsazioni dell'antico brivido si fanno nuovamente sentire. — Si assiste a una strana resurrezione del mito che, ricercato per il gusto di una novità bramosa di frugare con spirito romantico anche nella dimenticata saga [5], pur di esprimere qualche cosa d'insueto, finisce a ridestare insieme con le memorie dei tempi andati l'antico brivido. Viene abbandonata tosto nel mondo stesso della teoria quella limitazione che al concetto di « mito » aveva imposto

[4] Rostagni, *Poet. aless.*, p. 148; cfr. Wendland, *Kult.*, p. 116.
[5] Cfr. Wilamowitz, *Die griechische Heldensage* (= *Kl. Schr.* V 2: 4), pp. 65-66.

www.scribd.com/Baruhk

Aristotele in uno dei punti essenziali della sua *Poetica*. Perciò i discepoli di Aristotele ammettono nella poesia accanto al « verisimile » e al « vero » anche il « mito » interpretato come « inverisimile ». Teofrasto in modo esplicito restituisce « al dramma tragico greco... il suo senso originale di storia, di leggenda, di fede »[6]. Naturalmente ai miti, non negati alla poesia, ma tuttavia giudicati, in quanto inverosimili, ormai vuoti di contenuto e, perciò, condannati, viene contrapposta la dottrina della scienza[7]. La restituzione del mito eroico fu dovuta alle stesse ragioni « per cui proprio allora nella pratica dell'arte lo andavano restituendo, o cercavano di restituirlo, magari col solito spirito archeologico piuttosto che con vera anima di creatori, i poeti nuovi ... Se, infatti, per molta parte la poesia alessandrina si attiene, com'è noto, alla inclinazione aristotelica per il verisimile, e anzi cade in un realismo di imitazione della vita, sempre piú piatto e borghese; per altre parti invece si torce, con aspirazioni violente e quasi romantiche, verso gli astrusi mondi cosí della favola, come della storia o della tradizione: ad arricchirsi di erudizione storica recondita, o a rendersi attraente con fantasie strane e grottesche »[8].

Nell'età alessandrina si possono individuare attraverso il mito, che essenzialmente ritorna come frutto ormai maturo per una passione erudita, tre elementi: anzitutto balza fuori lo spirito consapevole di una nuova età che vuole essere moderna e che, perciò, ricerca il meno noto, spunti obliati, motivi piú borghesi impliciti

---

[6] Rostagni, *Ar.*, pp. 118-121.
[7] Nestle, *Gr. G.*, p. 305. Cfr. Peter Steinmetz, *Die Physik des Teophrastos*, Berlin-Zürich 1964, p. 34.
[8] Rostagni, *A. P.*, p. LVIII.

www.scribd.com/Baruhk

nel mito od ottenuti con uno spostamento di visuale del suo contenuto; in secondo luogo, con una sapiente scelta di varianti o con un'accentuazione di motivi opportuni si provocano precisi riflessi che particolari eventi contemporanei proiettano sul mito, in modo da creare un efficace parallelismo tra questo e quelli; infine traspaiono nella trama leggendaria, pur colorita dalla sapiente tecnica dei poeti dotti e trasformata conforme ai gusti raffinati o curiosi del tempo, gli echi religiosi quasi sempre inconsci di un passato remotissimo che presso i non-Ellèni aveva conservato quella vitalità capace di suscitare una reviviscenza dopo che, per opera di Alessandro, tutto il mondo era stato scosso e posto di fronte a piú drammatici problemi di intima spiritualità.

Decadimento dell'antica religione mitologica. Ricerca nel mito di motivi meno noti o borghesi: gusto erudito. — Alcuni indirizzi di vita e di pensiero intaccarono profondamente il mito e gli dèi che in esso dominavano. Questi dèi « facevano parte integrante della forma della *polis* e crollarono insieme con essa [9]; la filosofia li annientò agli occhi delle persone colte e l'individualismo [10] agli occhi dell'uomo comune; l'uomo non era piú soltanto un elemento della città, sodisfatto del suo culto corporativo, ma aspirava a qualche cosa che si rivolgesse direttamente a lui. Ciò che forse decise la questione in modo definitivo, fu la conquista dell'Asia e dell'Egitto, poiché fu una conquista compiuta con la spada sola e non con lo spirito. La Grecia era pronta ad accogliere gli dèi stranieri, mentre il caso

[9] Cfr. Kaerst, *Hell.* II, pp. 172-173.
[10] Cfr. Kaerst, op. e vol. cit., p. 176.

www.scribd.com/Baruhk

opposto fu raro... A partire dal secondo secolo, l'ellenismo si trovò tra l'incudine e il martello, la spada di Roma e l'anima dell'Egitto e di Babilonia »[11]. Altri fattori contribuirono a scardinare dalla fede dei Greci il mondo del mito: la religione greca, vera « religione dell'arte », conteneva quel motivo estetico che sembrava prevalere su quello etico e che minacciava di recar pregiudizio « alla sua forza e profondità religiosa », poiché c'era pericolo che « l'autonoma esistenza dell'essere divino si disperdesse nel giuoco della libera creazione della fantasia »[12]. I grandi dèi olimpici « avevano ormai una realtà plastica troppo tangibile, perché permanesse in loro quel mistero che aiuta la fede. Il loro mito era diventato un grazioso romanzo di passione e di avventura; gli artisti avevano troppo coperato a costituirlo per credervi ancora »[13]. Inoltre l'erudizione elimina talvolta il calore religioso[14] e la scienza, che nell'età alessandrina ebbe un incremento tutto nuovo, finiva, col suo progresso nel senso del realismo, a superare il mito[15]. Non si deve trascurare la forza disgregatrice che dovette sorgere nel mito per il fatto che poeti si proposero effetti di stile o di arte, degenerati in qualche caso anche in preziosità, secondo i gusti letterari dell'epoca[16]. Callimaco, ad esempio, « lontano da ogni disegno di allegoria, del mito si vale, essenzialmente, come di materia destinata all'elaborazione artistica. Nonché cercare i ri-

---

[11] W. W. Tarn, *La civilisation hellénistique* (trad. franc.), Paris 1936, pp. 314-315.
[12] Kaerst, *Hell.* II, p. 170.
[13] Bignone, *Ep.*, p. 44.
[14] Nestle, *Rel.* III, p. 24; cfr. Cahen, *Call.*, pp. 352, 357-358, 362.
[15] Wendland, *Kult.*, p. 50.
[16] Wendland, op. cit., p. 116.

www.scribd.com/Baruhk

verberi di astruse verità o di fenomeni naturali, ama, contro le visioni interpretative, profilare la trama leggendaria, genuina, far balzare fedelmente, in forma di pura evocazione novellistica e con la solerzia ad un tempo del favoleggiatore e dell'antiquario, la fisionomia propria delle storie vetuste e popolari. Anzi, ciò facendo nella materia leggendaria vede un oggetto di compiacimento intellettuale e nulla piú: sa che passioni e sentimenti profondi non vi sono impegnati per conto suo: sa di dominarla, di averla a suo piacere nelle mani... Canta, narra, pur restando in certa guisa estraneo, da un lato, ad ascoltare l'effetto del suo dire »[17]. Questo si può ripetere quasi per tutti i poeti alessandrini: Teocrito del mondo eroico dà una rappresentazione che è « solamente ed eminentemente plastica »; egli non va « oltre le imagini, non oltre la superficie. Un'anima lí dentro la cercheresti invano. E quando l'autore interviene e fa di stillarvi un'onda di sentimento, la rappresentazione dell'eroico cessa, precipita nei toni della piccola umanità, confina quasi col comico... Eracle, nonostante la potenza miracolosa, pargoleggia, vien su umilmente fra le banalità di un recinto domestico, impara le lettere e le arti come un qualsiasi grammatico alessandrino; Anfitrione è un buon padre di famiglia pacifico e sempliciotto »[18]. Del mito Teocrito, pur convinto che « l'epopea sia ben morta », accoglie quella poesia che stava in margine a esso, per suscitare una « nuova visione del mondo eroico, attraverso ad una esperienza piú intima e piú familiare della vita d'ogni

[17] Rostagni, *Poet. aless.*, p. 266; cfr. Cahen, *Call.*, pp. 361, 372-373, 383.
[18] Rostagni, *Poet. aless.*, pp. 65-66.

www.scribd.com/Baruhk

tempo »[19]. Cosí il cosciente intento artistico dei poeti astrae dal fondamento religioso o filosofico del mito, non solo per una concentrazione del nucleo ideale di un carme nell'interesse estetico, ma anche perché la ricerca del nuovo e la modernità, che non vuole trascurata dalla poesia la vita quotidiana, trascina il mondo eroico al livello della comune umanità. Ne segue una contaminazione fra antico e moderno che si armonizzano e si confondono in un'unica impressione. « Ed è, del resto, un piacere particolarissimo delle età culte e raffinate questo risalire il flutto dei tempi, per godere un attimo ancora di quella freschezza d'illusioni che solo alle età eroiche paiono concesse... È notevole anzi che gli alessandrini... siano stati anche i creatori di questo nuovo epos *in minore*, ridotto ai quadri e alle tonalità del mimo e del bozzetto mitico, che è quasi voluttuosa nostalgia dell'eroico, in un'età di prosa e di troppo precise e disilluse realtà borghesi. Nacque cosí l'*epyllion* alessandrino », che trovò il suo tipo piú famoso nell'*Ècale* di Callimaco[20]. Questa « delicata armonizzazione d'antico e di moderno » riuscí, fra gli alessandrini, particolarmente a Teocrito, che conquistò alla poesia « una arguta e delicata ricerca di contemporaneità nell'antico, e questo è veramente quasi l'unico elemento originale, nel dominio del mito, concesso ad un'età incapace di grandi creazioni fantastiche, ma che ancora sente acuta la nostalgia dei vasti orizzonti leggendari ». In questa atmosfera l'eroe Eracles ad esempio « ci appare, non come il semidio che si crea con il suo amore insaziato di imprese un suo proprio mondo di gloriosa bellezza;

[19] Bignone, *Teocr.*, p. 260.
[20] Bignone, op. cit., pp. 259-261.

www.scribd.com/Baruhk

ma come una creatura di piú intima e semplice umanità; quasi un essere fra gli esseri innumeri »[21]. È insomma il romanzesco che irrompe nel mito, anche di un poeta erudito come Callimaco, il quale sa dar libero corso alla sua immaginazione negli episodi di un mito, di modo che « da un fatto leggendario brevemente enunciato nelle sue fonti, egli sa trarre un quadro idilliaco e familiare »[22]. Apollonio Rodio crea, sotto l'influsso di questa ispirazione, il romanzo di Medea, nel quale l'antica dèa mediterranea è diventata la vittima dell'amore: il poeta « la mostra avviarsi gradatamente attraverso tappe osservate con finezza e descritte con abilità, verso la piena consapevolezza e l'accettazione del sentimento che essa prova »[23]: l'animo di questo poeta appare, dunque, « piú vicino all'idillico che all'eroico »[24].

Insieme con lo spostamento del perno su cui doveva muoversi la fantasmagoria del mito, che dall'eroico si trasformava in umano, facendo cosí pervenire alle necessarie conseguenze l'imborghesimento suo iniziatosi con Euripide[25], anche la fede negli dèi olimpici, specialmente nella cerchia degli ambienti piú colti, perdeva di vigore[26]: Apollonio ha ridotto questi dèi aggravandone l'antropomorfismo al livello di borghesi di Alessandria[27] o, in ogni caso, i numi del mito, che, a prima vista almeno, non sembrano corrispondere a una nuova concezione, « servono al poeta epico solo come un mezzo utile a far procedere l'azione »[28]. Di conseguenza, si de-

---

[21] Bignone, *Teocr.*, pp. 263, 266, 270.
[22] Cahen, *Call.*, pp. 349 e 373.
[23] Legrand, *Al.*, pp. 70-71.
[24] Radermacher, *Mythos*, p. 154.
[25] Pfister, *Rel.*, p. 159.
[26] Nestle, *Rel.* III, pp. 21-22.
[27] Nestle, op. cit., p. 24; Legrand, op. cit., p. 49.
[28] Kern, *Rel.* III, p. 109.

www.scribd.com/Baruhk

linea nella figura di Giasone un nuovo tipo di eroe poco eroico: egli adempie al suo compito senza ostentazione quando deve prendere ardite decisioni: la sua figura è in netto contrasto con i suoi compagni, che appaiono, ancora, come eroi del vecchio tipo: « questo Giasone non si lascia sopraffare da alcun pathos, non da una impazienza che abbia aspetto eroico; egli aspetta finché un segno gli faccia conoscere quale via gli indichino gli dèi. Questo Giasone, non patetico, che segue la ragione e gli dèi, costituisce un contrasto con le molto criticate figure di Euripide, che si abbandonano alle proprie passioni. A un tempo, questa figura di Giasone in tratti importanti ha un'impronta completamente ellenistica » [29].

Il mito crolla proprio perché si rinnova, perché gli aspetti costruttivi che per esso crea la sensibilità moderna degli alessandrini sono in netta antitesi con la natura sua.

Mentre il mito accoglie i sensi piú vari che lo spirito umano vuole immettergli, e cosí dissipa le proprie energie primigenie, gli dèi in esso rappresentati perdono ogni significato, anche perché nell'età di Alessandro erano accaduti eventi cosí straordinari, che nei destini degli uomini non sembrava dominare nessuna legge e nessun dio, ma il cieco caso, Tyche. Essa un po' alla volta diventa nuovo nume ellenistico, in onore del quale si erigono templi [30]. E accanto a questa dèa, sotto il cui regno l'uomo non possiede alcun punto d'appoggio per la sua fede, non essendo essa una potenza etica [31]

[29] Dörrie, *Myth.*, p. 555.
[30] Wilamowitz, *Glaube*, II, pp. 298-299; cfr. Kern, ***Rel.*** III, pp. 74-75.
[31] Wilamowitz, op. cit., p. 305.

www.scribd.com/Baruhk

sorgono « divinità piú nell'ombra, meno definibili, piú immateriate, negli aspetti della natura, nella purità della notte, nelle ombre cerule dei boschi, che serbavano un senso religioso piú puro, piú profondo, piú augusto. La fede popolare se ne era impossessata e le manteneva piú tenace » [32]. Questi gli dèi sentiti dal popolo, che difficilmente poteva comprendere gli dèi e gli eroi della saga.

I riflessi del mondo contemporaneo non si limitano all'opera di rigenerazione della poesia a spese dell'originalità del mito, giacché essi intervengono pure con un processo di sovrapposizione esteriore, tale, quindi, da provocare un piú rapido moto dissolvitore.

Imposizione di un parallelismo fra la realtà contemporanea e il mito che deve consacrarla: evemerismo, ecc. — Callimaco, quando scrive *Inni*, nonostante il suo scetticismo sottile [33], intende tuttavia esaltare questi dèi e miti greci piú che per una fede profonda in essi, per affermare l'attaccamento alle tradizioni elleniche in opposizione alla forza, sostenuta dal numero, degli indigeni di Egitto, che erano sentiti come distruttori dell'ellenismo [34]. Ma oltre a questo intento pratico si sorprendono negli *Inni* callimachei interventi di attualità piú definite e rispondenti a particolari principî teorici, la cui origine conviene determinare chiaramente.

I miti, quali erano stati trasmessi già attraverso la poesia classica, avevano tracciato un'idea del divino che poteva sembrare — come già Senofane aveva avvertito — contaminata dalle rappresentazioni del volgo,

---

[32] Bignone, *Ep.*, p. 44.
[33] Rostagni, *Poet. aless.*, p. 259.
[34] Cahen, *Call.*, p. 410.

www.scribd.com/Baruhk

per usare un'espressione di Epicuro (*Ad Men.*, 123, p. 45, 2-3 von der Mühll). Il salvataggio di questi miti era già stato tentato sia per mezzo di quell'allegoria, di cui il pensiero greco non si libererà piú, giacché ritorna specialmente in Senocrate, nello Stoicismo, in Plutarco, Plotino, Giuliano, Proclo [35], sia col soccorso dell'interpretazione razionalistica e storica, che pure rivive in quest'era [36], ma che nelle intenzioni dei suoi sostenitori non era diretta a distruggere la religione: era piuttosto conservatrice e tendeva a salvare quanto della tradizione la critica non aveva ancora sfiorato, sebbene un tale procedimento a noi sembri una non intenzionale bancarotta della religione presso le persone colte [37]. Ecateo di Abdera, vissuto in Egitto sotto Tolemeo I (323-285), sosteneva che gli dèi sono costituiti in parte dagli astri e dagli elementi della natura e in parte da dèi terreni, che non sono altro se non mortali i quali, per la loro astuzia e i loro meriti verso i loro simili, ottennero l'immortalità: in parte essi corrispondono ai piú antichi re dell'Egitto [38]. « In questa interpretazione entrano in giuoco tendenze e rapporti di attualità politica. Questi re-dèi sono l'immagine dei príncipi dell'epoca, nella quale pochi grandi uomini fanno la storia e attuano l'ideale monarchico di quest'età » [39].

Una tendenza piú nettamente razionalistica si afferma in Evèmero, amico del re Cassandro (316-297) che pubblicò la sua opera, *Iscrizione Sacra*, verso il

---

[35] Cfr. Nestle, *Rel.* III, pp. 99, 108, 141, 161, 164, 170; cfr. Wendland, *Kult.*, p. 112.
[36] Cfr. Decharme, *Crit.*, pp. 393 ss.
[37] Wendland, *Kult.*, p. 118.
[38] Diod. I 11-13 = *Fr. Gr. Hist.* III 264, F. 25, cfr. Wendland, *Kult.*, p. 117.
[39] Wendland, op. cit., p. 119.

www.scribd.com/Baruhk

280 [40]. In essa fu applicato con rigore un metodo che è proprio dell'epoca [41]. Evèmero immagina di aver scoperto, in occasione di un suo viaggio nell'isola Pancaia, un tempio di Zeus e, dentro questo, una colonna d'oro sulla quale Urano, Crono e Zeus avevano inciso il ricordo delle loro gesta, mentre quelle di Artemide e di Apollo erano state scritte da Ermes. Da queste iscrizioni risultava che tutti questi dèi erano, in origine, figure di sovrani, di guerrieri, di benefattori, ecc.; di Zeus particolarmente sono narrate le imprese; con lui incomincia la divinizzazione degli uomini e anche l'autodivinizzazione, consistente nel fatto che egli si istituí molti culti [42]. Quest'ultimo motivo in Evèmero appare posto al primo piano e cosí egli riuscí a rappresentare in modo nuovo l'età preistorica [43]. Infatti « prima di Evèmero nessuno sembra aver osato risolvere la teogonia, la saga divina in una serie di eventi storici che, rispecchiando con sconcertante chiarezza la storia di Alessandro e dei suoi successori, derivano il culto degli dèi dal fatto che re, ancora durante la vita, per ragioni politiche, ordinano a sudditi e alleati di erigere in proprio onore templi e offrire sacrifici » [44].

---

[40] Jacoby, *RE* VI 953.

[41] Gernet, *Rel.*, p. 505.

[42] Diod., VI 1 e V 41-46 = *Fr. Gr. Hist.* 63, fr. 2; cfr. Kern, *Rel.* III, pp. 121-123: non diversa da quella di Evemero era la concezione di Dosiada nelle sue *Cronache di Creta* (cfr. Rostagni, *Poet. aless.*, p. 175).

[43] Wendland, *Kult.*, p. 120. Cfr. J. Geffcken, *Euhemerism* (*ERE*, V 573) ove è svolta la storia dell'evemerismo dopo il fondatore.

[44] E. Schwartz, *Fünf Vorträge über den griechischen Roman*, Berlin 1896, p. 106. Su Evèmero ed evemerismo, cfr. Nestle, *Gr. G.*, pp. 407-411; Giovanna Vallauri, *Evemero di Messina.* Testimonianze e frammenti con Introduzione e Commento, Torino 1956.

www.scribd.com/Baruhk

In tutte queste teorie si deve scorgere « il riflesso fedele d'una tendenza che è caratteristica dell'epoca e che sta alla base del culto dei sovrani: il riconoscimento di una forza divina nelle personalità singolari » [45]. Ciò corrisponde a una « tendenza molto antica, naturale per lo spirito greco, poiché riconosce il divino nell'uomo », di modo che « si rinforza l'antica tradizione dell'antropomorfismo e del culto degli eroi. Si rivolge soprattutto ai sovrani defunti; nel sovrano che regna, considerato come un discendente degli dèi, si onora soprattutto la potenza divina che egli detiene » [46]. Le storie degli dèi, in tutte le interpretazioni storico-razionalistiche, sono dunque spiegate con l'analogia del presente; fatti contemporanei e fatti passati sono portati al medesimo esponente [47].

Questo intersecarsi materiale di storia e di mito (che nulla ha da fare con il mito « forma » degli eventi storici, quale era stato per Isocrate) si può appunto sorprendere in atto attraverso gli *Inni* di Callimaco, che nel concetto del divino « è guidato dalle idee correnti, dai fenomeni di vita che passano sotto i suoi occhi, e ha il destro d'introdurli a riscontro: i fenomeni del culto e dell'apoteosi regia » [48]. Callimaco si era scagliato violentemente contro Evèmero (fr. 86 Schneider = fr. 191 9-11 Pfeiffer), perché aveva demolito le mitiche figure sacre agli Ellèni, cosicché gli veniva fatto di rimpiangere « piú che altro l'illusione poetica e l'originalità dei

---

[45] Gernet, *Rel.*, p. 506; cfr. Kaerst, *Hell.* II, pp. 183 ss.
[46] Gernet, *Rel.*, pp. 471 e 481 (a p. 481, le varie specie di culto monarchico).
[47] Kaerst, *Hell.* II, pp. 179 e 181.
[48] Rostagni, *Poet. aless.*, p. 267.

www.scribd.com/Baruhk

miti conturbati. A dir vero, subiva egli stesso l'influsso da cui quelle teorie erano provenute »[49].

Le divinità, disgregandosi e spogliandosi dell'originaria individualità, erano fatte suscettibili « di piú universali attribuzioni, identificandosi od opponendosi agli enti consimili, ... onde la figura del Sovrano, quando anche non prendeva definitivo suggello, era però libera di schiudersi nel seno dell'uno o dell'altro Nume piú venerato ». Si deve pertanto pensare « ad una realtà vivente la quale, nonostante l'esposizione oggettiva del mito, abbia di quando in quando consigliato al poeta di confondere il Dio mitico con la persona dei Sovrani, né senza che le incertezze e le incongruenze della sua comprensione trasparissero. Ora è netta dichiarazione, bruscamente rivelatrice, or accenno, allusione, ora metafora »[50]. In questo accostamento Callimaco trova accanto a sé anche Teocrito col suo *Tolemeo*, che doveva essere « l'inno complessivo delle glorie di Tolemeo quasi come di una divinità », sebbene poeticamente parlando il canto sia stato un insuccesso[51].

Con altri intenti questa sovrapposizione di mito e storia si è impadronita dell'*Alessandra* di Licòfrone, che si propose di rappresentare la lotta fra Asia ed Europa dalla guerra di Troia fino a Roma, usando miti intrecciati fra di loro nel modo piú complicato e astruso[52], ma senza essere mai violati da intenti razionalistici[53],

---

[49] Rostagni, *Poet. aless.*, p. 267 e Wilamowitz, ***Glaube***, II, p. 270, nota 1.

[50] Rostagni, ***Poet. aless.***, pp. 271-272; cfr. pp. 281, 291, 298, 312. Vedasi anche Cahen, *Call.*, pp. 401 ss. e Bignone, *Teocr.*, pp. 122 ss., 128 ss.

[51] Rostagni, ***Poet. aless.***, p. 58; cfr. Bignone, ***Teocr.***, p. 137.

[52] E. Ciaceri, *La Alessandra di Licofrone*, Testo, traduz. e comm., Catania 1901, p. 14.

[53] *ibid.*, pp. 28-29.

www.scribd.com/Baruhk

giacché dipendono da fonti canoniche [54]. Piuttosto Licòfrone ritorna all'interpretazione eziologica del mito secondo la medesima maniera di Erodoto ripresa da Isocrate [55], cosicché spiega le ragioni dell'odio tra le genti d'Europa e dell'Asia, ricorrendo a una successione di miti che gettano le basi di questo insanabile contrasto [56].

Si tratta sempre di un predominio del mondo e degli interessi contemporanei che asserve il mito. A questa tendenza si associa pur la filosofia: lo stoico Cleante, nel suo *Inno a Zeus*, si serve del canto rituale « per inculcare i propri concetti e spiegare mediante ragione i dati della leggenda e far pesare sulla fede le affermazioni del sistema filosofico » [57]. Non si tratta qui propriamente di interpretazione allegorica degli attributi di Zeus, quanto piuttosto dell'evocazione di una particolare trasparenza del mito, per cui nella sua trama s'intravedeva tosto il concetto stoico del divino e dell'universo. Non diversamente farà Posidonio [58].

Non è il caso di perseguire tutti gli sforzi analoghi che furono compiuti per ridurre la ragione naturale del mito a una ragione pratica: il mito indebolito permetteva ogni genere di arbitrî.

---

[54] *ibid.*, pp. 19, 27, 28.

[55] Vedasi sopra Cap. V, II A (inizio) e B: *Il mito forma della storia* ecc.

[56] Ciaceri, op. cit., p. 35; cfr. p. 29.

[57] Rostagni, *Poet. aless.*, p. 264.

[58] Wilamowitz, *Glaube*, II, p. 415. La bibliografia sull'*Inno a Zeus* di Cleante è vastissima: ricorderò solo James Adam, *The Hymn of Cleanthes* in: *The Vitality of Platonism and other Essays*, Cambridge 1911, pp. 104-189; Max Pohlenz, *Kleanthes' Zeushymnus*, in « Hermes » 75 (1940), pp. 117-123 = *Kleine Schriften*, Hildesheim 1965, I, pp. 87-93 e *La Stoa* (traduz. ital.), Firenze 1967, I, pp. 217-221.

www.scribd.com/Baruhk

Echi religiosi di un passato remotissimo: le raccolte mitografiche e il loro originario principio religioso. Motivi preellenici in Callimaco e Apollonio Rodio. Lo pseudo Apollodoro. — Si è detto che durante l'ellenismo il mito è oggetto d'indagine erudita, che comprende tanto l'attività dei poeti che cercano materia per i loro canti [59], quanto l'opera dei mitografi che raccolgono e sistemano leggende. Fissiamo ora la nostra attenzione su questi, per discovrire una ulteriore forza particolare che pulsa ancora nel mito, quale si afferma nelle rievocazioni di questa età. I mitografi, che si possono considerare i continuatori degli antichi scrittori di genealogie, di cui il primo fu Ecateo di Mileto [60], potevano, nell'età alessandrina, perseguire scopi differenti: o si proponevano di offrire agli scolari o alle persone colte il materiale necessario di conoscenze mitologiche, presupposto della lettura dei poeti; oppure erano destinati a presentare ai poeti mediante una opportuna scelta materia di elaborazione artistica; in altri casi l'intento del raccoglitore era quello di offrire una lettura piacevole mediante una trattazione libera e con intenti retorici (romanzo mitologico); in certi casi le raccolte di miti erano determinate da particolari punti di vista, come per es. dal desiderio di poter gettare uno sguardo sugli argomenti trattati dai poeti tragici oppure dall'intento di conoscere tutte le varianti di un medesimo ciclo, come fu fatto per quelli della saga tebana e tro-

[59] Può interessare un esame del modo con cui i grammatici di ogni età giudicavano gli elementi mitologici nei tragici: cfr. Adolph Roemer, *Zur Würdigung und Kritik der Tragikerscholien*, in « Philologus » 65 (1906), pp. 31 ss.; 41 ss.

[60] Per i mitografi dell'età classica, a partire dal VI sec. av. Cr., cfr. Wilamowitz, *Die griechische Heldensage* (= *Kl. Schr.* V 2:4), pp. 61 ss.

www.scribd.com/Baruhk

iana; in altri casi, ancora, il filo conduttore era segnato da gruppi di miti, come le saghe riguardanti gli astri (catasterismi) o dipendenti da motivi eziologici, o accentrantisi intorno a paesi e città; infine, come si è già veduto, s'interpretavano i miti o mediante allegorie o con criteri razionalistici [61]. È da notare che, mentre presso i logografi la raccolta dei miti era subordinata allo scopo della narrazione storica, la mitografia ellenistica penetra nella storia solo per ragioni esterne [62]. Tutta la mitologia dell'età classica — ché a questa molto piú che a quella ellenistica si ricollegavano i mitografi [63] — viene cosí raccolta in unità piú o meno vaste, di modo che sembrava rinnovarsi, per quanto nella forma della prosa, l'opera della scuola esiodea [64]. Certo queste raccolte, che via via nel corso dei tempi venivano riassunte, diventando sempre piú brevi e piú aride, finirono col preparare il tramonto del mito, poiché negli aridi schemi scompariva ogni traccia della sua originale e molteplice forza creatrice [65].

Rimane ora un problema, che non è stato ancora approfondito sistematicamente e che io accennerò di sfuggita. Si impone la necessità di chiarire se, alla radice di queste raccolte mitografiche, stava un principio religioso e filosofico.

Per risolvere, almeno in via provvisoria, l'arduo problema, conviene porre la questione del sentimento religioso di Callimaco, che, sotto un certo aspetto, può

---

[61] Christ-Schmid-Stählin, *Lit.* II, p. 231; Radermacher, *Mythos*, p. 141 ss.
[62] Christ-Schmid-Stählin, *Lit.* II, pp. 206 e 231.
[63] U. Wilamowitz, *Einleitung in die griechische Tragödie*, Berlin 1921, pp. 170-171.
[64] Pfister, *Rel.*, p. 159.
[65] Wendland, *Kult.*, p. 61.

www.scribd.com/Baruhk

essere considerato un mitografo. Orbene, è stato giustamente rilevato che l'atteggiamento di questo poeta il quale « vive nel mondo fiabesco della mitologia, che gli offre materia per la sua poesia e anche per la sua critica », ricorda quello di Aristofane di fronte agli dèi della religione popolare: « nelle poesie di Callimaco si trovano del pari elevati passi di sentimento religioso accanto ad audaci travestimenti e parodie »[66]. Si è voluto precisare l'essenza della religiosità callimachea, nella quale si è veduto un conformismo con la piú rigorosa ortodossia ellenica, che può ben essere insincera, ma tuttavia esiste nella formulazione letteraria specialmente degli *Inni* composti da questo poeta. Egli sa evocare « una emozione religiosa collettiva piuttosto che individuale... Questo misticismo che vuole la presenza divina e di essa fa la sua gioia[67], fu per la prima volta rappresentato poeticamente da Callimaco. Nel mondo in cui viveva il poeta, ciò corrispondeva senza dubbio all'atteggiamento delle religioni non elleniche, per esempio di quel sincretismo greco-egiziano che era assente dalla poesia religiosa di Callimaco. Egli volle trasferire ai culti classici questa forma di religiosità, che apparteneva a essi solo in minima parte, e al rituale di Apollo o di Demeter tutto l'entusiasmo dei devoti di Iside o di Sarapis ». Lo scetticismo individuale di Callimaco, che risulta particolarmente da alcuni epigrammi, non gli impediva di rispettare, anzi di proclamare « il valore sociale e civico della fede tradizionale »[68].

[66] Kern, *Rel.* III, p. 103.

[67] Cfr. Rostagni, *Poet. aless.*, pp. 304 ss.

[68] Cahen, *Call.*, pp. 391, 395, 396, 400-401, 409; cfr. anche H. Staehelin, *Die Religion des Kallimachos*, Zürich 1934, che non potei vedere ma che si trova riassunto in H. Herter, « Bursians Jahresbericht » 255 (1937), p. 193.

www.scribd.com/Baruhk

Se si esaminano gli *Inni* di Callimaco, si potranno anche individuare numerosi spunti di religiosità che non hanno nulla a che fare con lo spirito degli dèi olimpii, ma si ricollegano, piuttosto, con piú o meno consapevoli retaggi di età piú lontane, per non dire del tutto remote e, quindi, preelleniche [69]. Queste potevano ben essersi conservate nelle tradizioni leggendarie e sacerdotali di quell'ambiente cirenaico-egizio, che era stato la culla della civiltà mediterranea. Certo, in mancanza di uno studio approfondito sulla questione, che meriterebbe di venire affrontato [70], non si può determinare fino a che punto tali motivi si immedesimassero in quello spirito di religiosità collettiva, che Callimaco evocava nei suoi *Inni*, oppure fossero elementi estranei sovrappostisi per puro gusto erudito. Tuttavia la scelta fatta cadere su questo particolare mondo religioso, che un Pindaro avrebbe trascurato o reinterpretato secondo un senso del tutto nuovo, non può essere attribuita al solo caso. Si deve piuttosto riconoscere l'intervento non soltanto antiquario, ma anche spirituale, di un passato che aveva dato vita a tali atteggiamenti religiosi, ricchi di motivi rituali, e perciò evocatori di ascosi sensi, e solcati da un brivido di mistero.

---

[69] Auguste Couat, *La poésie alexandrine*, Paris 1882, p. 261. osserva: « Callimaque s'est évidemment efforcé de donner à ses dieux un double caractère. Les uns ne sont que des représentations allégoriques de la royauté macédonienne; les autres rappellent au contraire l'époque lointaine des miracles et simples croyances ».

[70] È stato poi tentato in una accurata tesi di laurea da me proposta a Emilia Secci. Di questa ricerca sono stati finora pubblicati due capitoli: *Echi di religiosità preellenica nell'Inno a Delo di Callimaco*, in « Rendic. Lettere dell'Istituto Lombardo » 91 (1957), pp. 803-854; *Tradizioni culturali tirreniche e pelasgiche nei frammenti di Callimaco*, in « Studi e materiali di storia delle religioni » 30 (1959), pp. 1-25.

www.scribd.com/Baruhk

Il fenomeno non rimane isolato in Callimaco, giacché ritorna, in guisa forse piú trasparente, in Apollonio Rodio, il quale con « scrupolosa coscienza continua ad unire l'epico e il sacro ». Appare, dunque, come « perfino nelle epoche erudite, un autore di epopea letteraria come Apollonio non pensa di poter dare la " maniera epica " alla sua opera, senza assegnarle in primo luogo come cornice tutta un'archeologia sacra. Per questa via, del resto, l'epopea arcaicizzante si ricongiunge con l'inno, pur cosí indirizzato, di Callimaco. I due generi epico e innologico rimangono, di conseguenza, indefettibilmente solidali fra di loro » [71].

Conviene dare uno sguardo alla mitografia per esaminare soprattutto la *Biblioteca* dello Pseudo-Apollodoro, che sembra appartenere al I secolo dopo Cristo [72]; comunque questo scrittore non deve essere assegnato a una data piú bassa, piuttosto non è impossibile che vada assegnato al primo secolo av. Cr. [73]. Lo schema della *Biblioteca* è tale per cui, dopo una teogonia iniziale con i suoi episodi drammatici, si passa, dopo l'intermezzo solito del diluvio di Deucalione, alla storia dei fondatori di stirpi e a quella dei re, Pandíone, Cècrope, Tèseo, Pèlope ecc. [74]. Dai lineamenti generali di questa rappresentazione appare il « suo carattere fondamentalmente sacerdotale. Tutto questo insieme costituisce un solo blocco; blocco che — senza escludere la parte inevita-

[71] Autran, *Hom.* II, pp. 266 e 271; cfr. p. 234.
[72] Christ-Schmid-Stählin, *Lit.* II, p. 419.
[73] Radermacher, *Mythos*, p. 145.
[74] Accurato esame della composizione di quest'opera in Wilamowitz, *Die griechische Heldensage* (= *Kl. Schr.* V 2:4), pp. 69-73. Per il problema delle sue fonti, cfr. Carl Wendel, *Mythographie*, *RE* XVI 2, 1365-1366.

www.scribd.com/Baruhk

bile di sincretismo — appartiene a una sola e medesima civiltà religiosa »[75].

Apollodoro di Atene nell'opera « Sugli dèi » mostra di aver sentito la forza originaria (preellenica) che sta alla base delle figure mitiche degli dèi greci. Sopravvivenza di una antica tradizione sacrale. — Che cosa nella *Biblioteca* fosse cosciente o meccanicamente accolto dalla vulgata della mitologia (il cui fondamento risale già al III secolo av. Cr.)[76] in rapporto a tale spirito sacerdotale è difficile dire. Tuttavia in età alessandrina esso era ancor vivo, poiché l'indagine storica delle religioni, iniziatasi con Aristotele, che risaliva alle fonti e studiò pur le religioni straniere, non senza l'uso del metodo comparativo — continuò con Eudemo, ma giunse a una visione profonda con Apollodoro di Atene, autore di un'importante opera *Sugli dèi* (Περὶ θεῶν) in 24 libri. Apollodoro, vissuto fra il 180 av. Cr. e la fine del II secolo, divenne filologo ad Alessandria, dove ebbe grande familiarità con Aristarco. La sua opera amplissima rappresenta qualche cosa di nuovo: « è il primo degno tentativo fatto da un grande dotto formatosi ad Alessandria, per rappresentare completamente la religione del suo popolo sulla base di documenti, senza preoccupazioni filosofiche, ma con calore di sentimento »[77]. Uno dei suoi meriti fu quello di aver portato a chiara formulazione il concetto storico di evoluzione

[75] Autran, *Hom.* II, p. 93; cfr. p. 281. Per l'unità, nell'opera dello ps. Apollodoro, cfr. anche Robert, *Oid.* I, p. 209.

[76] Per questa vulgata, cfr. Gruppe, *Myth.*, p. 8 e Wilamowitz, *Die griech. Heldensage* (= *Kl. Schr.* V 2:4), pp. 67 e 74. Breve riassunto della storia della mitografia in Gernet, *Rel.*, pp. 19 ss.

[77] Kern, *Rel.* III, p. 281; cfr. Jacoby, *Fr. Gr. Hist.* II 244 (Kommentar), pp. 756 e 760.

www.scribd.com/Baruhk

da forme imperfette a forme perfette di dèi [78]. Il principio fondamentale della sua dottrina sembra [79] essere stato questo: « gli uomini si sono formati le idee degli dèi dalle attività (ἐνέργειαι) delle varie cose, che non sembravano potersi attuare senza determinate potenze (δυνάμεις), che, dotate, per cosí dire, di animi e di aspetti umani, chiamarono dèi » (*Fr. Gr. Hist.*, II 224; F. 352; 353, 2, 9 e 11; 354, 4; 117) [80]. Si tratta di una dottrina perfettamente moderna, giacché un recente grande studioso della religione greca ha affermato un identico principio, quando disse: ogni manifestazione di qualche cosa di superiore (κρεῖττον) che l'uomo percepisce riceve il concetto predicativo di dio (θεός) [81]; e prima di lui un altro sagace interprete del pensiero religioso degli Ellèni era giunto alle medesime conclusioni con la sua teoria degli « dèi particolari » (*Sondergötter*) [82] e degli « dèi dell'attimo » (*Augenblicksgötter*) [83]. L'interpretazione di Apollodoro sta a dimostrare la sensibilità che in quest'epoca si manifestava per il fenomeno religioso rintracciato nella sua radice piú intima: questo studioso, dalla mente cosí penetrante, ci riconduce alle origini della religiosità ellenica, dalle quali noi siamo partiti. La storia degli dèi, per quanto continui a essere manifestazione di fedeltà a Omero [84], in realtà abbraccia un piú ampio orizzonte: ci è stato possibile constatarlo a proposito di Callimaco poeta e dotto; Apollo-

[78] Reinhardt, *Theol.*, pp. 109 e 113; Jacoby, op. cit., pp. 755 e 757.
[79] Dubbi di Jacoby, *ibid.*, pp. 754-755, ma cfr. Wilamowitz, *Glaube*, II, pp. 417-418.
[80] Reinhardt, *Theol.*, p. 110.
[81] Wilamowitz, *Glaube*, I, pp. 17-19; II, p. 418.
[82] Per questa teoria dell'Usener, cfr. sopra, p. 23 ss.
[83] Cfr. sopra, p. 26 ss.: *La dèa e il dio maschile* ecc.
[84] Kern, *Rel.* III, p. 282.

www.scribd.com/Baruhk

doro ne dà conferma. Si deve dunque dire che questa vasta visione storica, che è pur sintesi di pensiero, fu favorita dal contatto con la religiosità orientale. La ignorano tanto Callimaco, quanto Apollodoro [85]; tuttavia essa opera nell'uno e nell'altro in quanto tutti e due sentono che la spiritualità delle religioni non greche contemporanee si trovava già alla radice della fede degli Ellèni. E specialmente Apollodoro seppe cogliere quello che del momento non greco delle religioni orientali dei suoi tempi stava alla base degli dèi di Omero. Del resto questo compito non era poi cosí arduo, giacché nel pensiero religioso degli Ellèni del v secolo, che poteva essere pertanto facilmente conosciuto in una completezza a noi negata, le tracce di questo momento nucleare del concetto di dio dovevano essere state ben numerose se ancor oggi è possibile trovarne sicure documentazioni. L'interesse religioso dell'epoca avrà offerto conoscenze rimaste nell'età classica estranee alla cerchia del mondo della cultura piú raffinata e razionalistica, almeno negli interessi finali. Queste dottrine che ritornavano alla luce non potevano essere attinte da altra fonte se non da ambienti sacerdotali ellenici e non ellenici, certamente collegati fra di loro da particolari rapporti di affinità. Cosí si è potuto dire che lo stretto legame con l'Oriente ha, per un certo tempo almeno, rinvigorito il culto degli dèi olimpii, che nell'età ellenistica era incrinato da molte forze negative [86].

Si può, dunque, concludere che effettivamente alla base delle mitografie (e di poemi come quello di Apollonio) — se con maggiore o minore consapevolezza dei

[85] Kern, *ibid.*
[86] Nestle, *Rel.* III, p. 35; cfr. p. 62.

www.scribd.com/Baruhk

loro autori noi non siamo piú in grado di precisare — stava una tradizione sacrale, di cui l'indagine moderna rintraccia gli elementi piú antichi, incastonatisi non di rado sulla trama d'interpretazioni modernistiche o nella esuberanza fantastica di motivi corrispondenti ai gusti dell'epoca, consacrati o che stavano per esserlo nelle regole di scuola.

Il mito è divenuto freddo specchio di esigenze spirituali eterogenee. Gli dèi della mitologia travolti dalle correnti religiose a fondo mistico. Concezioni estranee al mito, delle quali diventa funzione, lo soffocano. — Nel mito dell'età alessandrina traspaiono di già le grandi linee dell'ormai prossimo movimento religioso che andrà maturando, anzi precipitando nel volgere storico della grecità: per affermare l'essenza dell'ellenismo si accolgono elementi che gli sono sostanzialmente estranei — come è il caso per le forze primigenie non elleniche del mito cosí efficacemente operanti nelle religioni orientali —; oppure si vuole procedere a un suo salvataggio con l'evemerismo, che lo umanizza e che, in ultima analisi, offre libero accesso alla meschinità morale del culto del sovrano; e ancora si pensa di dargli nuova vita mediante il fascino dell'arte moderna degli alessandrini. In tutti i casi il mito non è piú la vasta inesauribile fonte delle età creatrici. È diventato, piuttosto, il grande bacino di raccolta, ove tutte le piú originali esperienze della grecità si sono deposte, spesso inaridendosi, ma spesso anche deformandosi per dar vita a forme di religiosità mistica e passionale. In tal modo avviene che un difensore drammatico e spesso acutissi-

www.scribd.com/Baruhk

mo [87] del paganesimo, quale fu Celso, autore del *Discorso vero* (178 d. Cr.), mentre da una parte afferma ancora il valore assoluto degli dèi greci, che gli sembrano del tutto superiori a Cristo (es. Orig. *Contra Cels.* II 34) e di cui riesce a interpretare con penetrante precisione la natura, definendoli « forme eterne » (ἰδέαι ἀΐδιαι: III 19) [88] — dall'altra cade nella teoria demonologica, che non gli sembra in contraddizione con il politeismo ellenico (VII 68; VIII 28-63): difatti la dottrina svolta nell'opera di Apollodoro *Sugli dèi* conteneva *in nuce* questa estrema conseguenza, alla quale, del resto, da lungo tempo il pensiero greco si preparava: la presenza di dèmoni in ogni momento della nostra esistenza che Celso mette innanzi (VIII 28) corrisponde perfettamente alla dottrina di Apollodoro che dalle cose in atto deduceva la realtà di determinate potenze [89]. Il demonismo che sta nell'origine preellenica della religione greca [90] risorgendo sempre piú irruente finirà col travolgerla nella catastrofe proprio a opera anche di quei neoplatonici che, dopo il platonico Celso, riaffronteranno la sua medesima battaglia volendo salvare — impresa assurda — il politeismo ellenico con le armi della spiritualità avversaria [91].

Questo pericolo era stato avvertito da Epicuro, e forse con maggior chiarezza lo aveva segnalato il romano Lucrezio, nella sua polemica contro la *religio*: egli « non è potuto sfuggire all'impressione delle grandi

---

[87] Su Celso vedasi il giudizio di P. Martinetti, *Gesú Cristo e il Cristianesimo*, Milano 1931, p. 330; cfr. p. 248.

[88] Cfr. sopra, p. 113 s.

[89] Cfr. sopra, pp. 490-493.

[90] Cfr. sopra, cap. I.

[91] Cfr. M. Untersteiner, in « Athenaeum » 29 (1941), 1-2 e 5, p. 104.

www.scribd.com/Baruhk

figure divine della Grecia... Nel meraviglioso proemio del terzo libro la rappresentazione di Epicuro liberatore dalla superstizione e dal terrore della morte prende forma nel contrasto fra la celeste montagna degli dèi, con la sua radiosa gioia e con la sua pace mai conturbata, e i campi dell'Acheronte che giacciono molto profondi nell'oscurità della terra. Oppure all'inizio dell'intera opera si trova l'immagine di Venere e del suo divino operare, che è invocata perché conceda successo all'impresa del poeta... Perciò l'attacco di Lucrezio si rivolge contro un altro obbietto: contro le mistificazioni dei profeti e interpreti di sogni, contro le crudeltà del sacrificio, contro i presagi e i prodigi e non da ultimo contro la schiavitú delle anime mediante le credenze d'oltretomba ». In questa polemica è dunque colpito tutto il mondo « delle divinità orientali, delle credenze d'oltretomba e delle pratiche magiche, che aveva il suo sicuro e inconcusso ambiente, se non fra i nobili, fra le classi medie e basse della popolazione »[92].

Epicuro, dunque, si opponeva al « poetico miteggiare, cosí caro ai platonici, e allo stesso Aristotele » nelle sue opere giovanili, come ho già ricordato. Il filosofo nell'*Epistola a Erodoto* (§ 81), dopo aver combattuto la religione astrale, che era caldeggiata dal tardo Platone e dal primo Aristotele, e che gli appariva causa di « supremo perturbamento », lamenta il fatto che « si sia sempre in sospettoso timore di qualche eterna sventura, secondo i miti »[93]. Si spiega, quindi, il

[92] Altheim, *Röm. Rel.*, pp. 333-334. Per il politeismo nella dottrina di Epicuro, cfr. M. Guyau, *La morale d'Épicure*[3], Paris 1886, p. 180 e J. Masson, *Lucretius, Epicurean and Poet*, London 1907, I. pp. 284 ss. Per il carattere omerico dell'idea di morte in Epicuro, cfr. Kerényi, *Rel.*, p. 260; cfr. p. 250.

[93] Bignone, *Ar. perd.* II, pp. 43-44.

www.scribd.com/Baruhk

giudizio negativo di Epicuro contro i poeti, determinato soprattutto dagli errori religiosi che essi alimentavano [94]. È naturale che la ricostruzione epicurea della storia dell'umanità (Epic. *Epistula ad Herodotum*, § 73-76; Diogen. Oen., fr. IX; Lucr. V 922-1455) fosse fondata sul « ripudio delle spiegazioni mitologiche, che interpretano come rivelazioni di dèi le invenzioni delle arti e i progressi umani; vien loro sostituita la spiegazione naturalistica, che le riconosce come creazioni dell'uomo stimolato dalla necessità e orientato dall'esperienza nell'uso della sua intelligenza e capacità inventiva » [95]. Ma, poiché i miti esistevano nella storia della cultura e nella coscienza popolare, una loro giustificazione si imponeva. Non poteva essere l'esegesi allegorica, artificiosa e paradossale degli Stoici, ma una di piú buon gusto e piú seria. Cosí Lucrezio « spiega la Madre degli dèi come la terra (II 598 ss.); le denominazioni di Nettuno, Cerere e Bacco in luogo del mare, delle messi, del vino; i miti delle punizioni nell'oltretomba vengono ingegnosamente riferiti ai tormenti che, già al presente, derivano dalle superstizioni e dalle stolte passioni (III 976 ss.) » [96]. L'uso dei nomi di divinità è, dunque, ammesso per chiunque, *dum vera re tamen ipse / religione animum turpi contingere parcat* (II 659 + 680) [97].

---

[94] Zeller, *Phil. Gr.* III 1, p. 442, che, nella nota, rinvia a Usener, *Epicurea*, 229, p. 172, 8 e 10.

[95] Mondolfo, *Compr.*, p. 701. La polemica contro i miti divenne tradizionale nella scuola epicurea; cosí, per es., in Colote (Rolf Westerman, Plutarch, *Gegen Kolotes*, Helsingfors 1955, pp. 34-38, contro i miti di Platone).

[96] Zeller, *Phil. Gr.* III 1, p. 452 e, ivi, nota 3.

[97] Cfr. T. Lucretius Carus, *De rerum natura* edited with Prolegomena etc. by Cyril Bailey, Oxford 1947, II, pp. 898-899.

www.scribd.com/Baruhk

Il mito ellenico finché poté alimentare il logos fu soggetto, come Proteo, a un continuo processo di metamorfosi, conservando per altro intatta la sua essenza. Ma quando si annunciò l'indebolimento del politeismo — al qual destino contribuí il mito stesso con le difficoltà che gli erano costituzionali —, le leggende dell'Ellade perdettero la loro forza intima legata a quella degli dèi e diventarono funzioni di concezioni eterogenee [98]. Cercarono queste alimento nel mito, che tante idee aveva colorito con la sua chiarezza plastica, ma in realtà lo soffocavano, rendendolo impotente a ripetere ancora la sua precisa parola di verità o di bellezza.

Si comprende, quindi, che gli dèi del mito possano ora diventare, nel neoplatonismo, etichette per concetti

---

[98] È avvenuto, per esempio, che Mitra prendesse un aspetto ellenico, e il piú antico cristianesimo rivelasse chiare tracce della medesima tendenza (cfr. Aly, *Mythos*, col. 1402). Le rappresentazioni mitiche della Basilica pitagorica di Porta Maggiore (che appartiene agli ultimi anni dell'imperatore Claudio) valgono come « mezzi di espressione per una fede che assorbe la mitologia e la rinnova nel medesimo tempo... I pagani di questa Basilica non furono i devoti preferiti di una divinità fra parecchie, ma i servitori di un ideale che le domina tutte... Gli antichi miti e i riti venerandi erano stati sviati e combinati per i bisogni di una nuova teosofia » (J. Carcopino, *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure*, Paris 1927, pp. 153-154; 159-160; per la cronologia, cfr. pp. 27 e 51). Anche lo gnosticismo non è alieno da momenti mitologici: cfr. Zeller, *Phil. Gr.* III 2, p. 491 e, soprattutto, R. Crahay, *Éléments d'une mythopée gnostique dans la Grèce classique*, in *Le origini dello gnosticismo* (« Numen », Suppl. 12, Leiden 1967, spec. pp. 332-337). Per le sopravvivenze del mito nel cristianesimo, vedasi un breve ma utile panorama in Eliade, *A.d.m.*, pp. 197-232. Un'analisi approfondita, per un caso specifico, vedasi in Ernesto Buonaiuti, *Maria und die jungfräuliche Geburt Jesu*, e *Die heilige Maria Immacolata in der christlichen Überlieferung*, in « Eranos Jahrbuch » 1938; *Vorträge über Gestalt und Kult der « Grossen Mutter »*, Zürich 1939, pp. 325-363 e 364-402. Inoltre si possono consultare nel lessico *RAC* le voci mitologiche come *Athena* ecc.

www.scribd.com/Baruhk

filosofici, anche nuovissimi, poiché questa filosofia è sempre attaccata, in qualche modo, all'antico *pantheon* ellenico; oppure che si giustifichino, con esegesi filosofiche e cosmologiche, i miti platonici [99].

---

[99] Cfr. Zeller, *Phil. Gr.* III 2, pp. 480, nota 4; 549; 657, nota 1; 678-679 (per Plotino cfr. anche É. Bréhier, *La philosophie de Plotin*, Paris 1961², pp. 27-28; 50; 64; 112; Franz Cumont, *Lux perpetua*, Paris 1949, p. 354; V. Cilento, *Trasposizioni dell'antico*, Napoli 1961, p. 119 ss.); Zeller, op. cit., pp. 728-729; 730, nota 1 (per Porfirio); 754 (per Giamblico); 830 (per Siriano); 863-864; 866; 885, nota 4 (per Proclo).

www.scribd.com/Baruhk

INDICI

www.scribd.com/Baruhk

www.scribd.com/Baruhk

Acamante, 436.
Acasto, 196.
Achei, 48 ss., 73, 83 ss., 94 ss.
Acheloo, 24 n. 38, 81, 110 n. 54, 296.
Acheronte, 495.
Achille, 60, 98, 107, 116, 140, 161, 162, 181, 191, 279, 416, 469, 470.
Acusilao, 24, 38, 261.
Ade, 100, 258, 270, 291.
Adone, 64, 98, 166 n. 75.
Adrasto, 182, 433.
Afareo, 271, 398.
Afrodite, 32, 38, 72, 73, 111, 142, 161, 164 s., 169, 170, 240, 275, 325, 329, 395.
Agamede, 273.
Agamennone, 63, 103 s., 108, 116, 142, 176, 204, 321 ss., 335 ss., 342, 374, 388, 432.
Agesilao, 430, 432 n. 482, 470.
Agatone, 410.
Aiace, 60, 181, 183, 343, 349, 379.
Alalu, 124.
Alceo, 188 s., 192, 193, 197, 326.
Alcibiade, 385.
Alcmane, 80, 159, 186 s., 192, 207 ss., 238, 319.
Alcmene, 74, 469.
Alcmeone, 274.
Alcmeone di Crotone, 224.
Alessandro, 436, 469, 473, 478.
Amazzoni, 162, 277, 424, 426, 436.
Anacreonte, 192, 194, 280, 282.
Anassagora, 22 n. 32, 223, 225, 230, 240 n. 356, 261.
Anassimandro, 213, 218, 220 ss., 223, 224 n. 292.
Anassimene, 224 n. 292.
Anchise, 164, 170.
Andocide, 418, 422.
Andromaca, 190.
Anfiarao, 60, 274.
Anfiloco, 274.
Anfitrione, 75, 262, 475.
Anonymus Iamblichi, 390 n. 345.
Anticlea, 169.
Antimaco, 400.
Antipatro, 436.
Antiope, 270.
Antistene, 378 ss., 411.
Antonino Liberale, 295.
Anu, 124 s.
Apollo, 28, 33 s., 60, 77, 81, 102, 142 s., 149, 153, 154, 158, 159 ss., 165, 169, 177, 179, 203, 204, 215, 240, 241, 277, 290, 295 ss., 304, 307, 309 n. 95, 310 ss., 316, 322, 324 ss., 328, 329, 338 n. 173, 340, 447, 481, 487.
Apollodoro, 247, 490 ss.; pseudo-A., 489.
Apollonio Rodio, 477 s., 489, 492.

www.scribd.com/Baruhk

Archia, 156.
Archiloco, 97, 147, 192, 193 n. 180, 196, 237, 305 n. 76.
Ares, 74, 169, 240.
Argaios, 432.
Argonauti, 255, 354, 355.
Arianna, 41, 73, 270, 292, 294.
Arione, 159, 199 ss., 248, 249, 328.
Aristarco, 490.
Aristeo, 324.
Aristide, 245 n. 373.
Aristofane, 403 ss., 410, 487.
Aristotele, 70, 107, 144, 207, 218, 449 ss., 457, 460 ss., 471, 490, 495.
Armonia, 269.
Artemide, 21 n., 28, 60, 71, 76, 77, 102, 141, 193, 203, 240, 253, 292, 295, 342, 338, 481.
Aspasia, 421.
Astidamante, 398.
Ate, 196, 321 n. 140, 322, 323, 339.
Atena, 25 n. 40, 41, 55, 60, 63, 67, 72, 74 ss., 100, 109, 111, 116, 162 s., 167, 169, 194, 240, 241, 290 ss., 299, 310, 313, 316, 328, 329, 341, 396, 424, 425.
Atlante, 186.
Atlantide, 442, 447, 448.
Atreo, 40, 84, 177, 335.
Atteone, 253.
Attis, 166 n. 75.
Augia, 273.
Autolico, 169.

Bacchilide, 351.
Bacco, 157, 496; v. anche Dioniso.
Borea, 412.
Brasida, 385.
Britomartis, 33, 72.
Busiride, 433.

Cadmo, 269, 291, 432 n. 482, 438.
Calipso, 105 n. 33, 110 n. 55, 163.
Callimaco, 474 ss., 479 ss., 486 ss., 491, 492.
Callino, 254.
Canobos, 259.
Carone, 196.
Caos, 131 ss., 209 ss., 214, 220, 222, 223, 231, 287, 454.
Cassandra, 321 ss.
Castore, 60, 272.
Cecrope, 489.
Celeo, 168, 170.
Celso, 494.
Centauri, 196.
Cerbero, 258 s.
Cerere, 496.
Cheremone, 398.
Cherilo, 400, 401.
Chimera, 412.
Chirone, 325 n. 154, 378.
Cibele, 16.
Cielo: v. Urano.
Cipselo, 199.
Circe, 29, 162, 163 s.
Cirene, 324 ss.
Cleante, 484.
Clinis, 295 s.
Clitemestra, 103, 108, 140 ss., 176, 204 s., 322 s., 336 s., 374.
Colote, 496 n. 95.
Conone, 418, 419, 422.
Corinna, 80.
Creonte, 433.
Creteo, 60.
Crisippo, 270.
Cristo, 494.
Crizia, 383 s., 464.
Crono: v. Kronos.

Dafne, 31, 298.
Danae, 292, 351.
Danao, 432 n. 482.
Dario, 342, 354.
Demeter, 21 n., 31, 54 n. 26, 72, 75, 109, 149, 168 ss., 229, 487.
Democrito, 224, 246 n. 379, 380 ss.
Demostene, 435, 436, 437 n. 498, 457 ss., 467.

www.scribd.com/Baruhk

Deucalione, 489.
Diagora, 383, 405.
Dicearco, 411 n. 419.
Dike, 196, 306 n., 321 n. 140, 322, 339, 340, 395.
Diogene di Apollonia, 227 n. 307.
Diogene Laerzio, 216.
Diomede, 99 s., 167, 182.
Dioniso, 14 n. 1, 32, 33 s., 41, 57 n. 36, 60, 76, 81, 110, 149 s., 165, 200, 202, 203, 215, 292, 294, 295, 297, 328 ss., 338 n. 173, 350, 382, 402, 403, 404, 439 n. 504; v. anche Bacco.
Dioscuri, 189, 271 s.
Diotima, 441, 443.
Dosiada, 481 n. 42.

Eaco, 447.
Ecale, 278.
Ecate, 71, 102, 141, 149, 203 s.
Ecateo di Abdera, 480.
Ecateo di Mileto, 234, 247, 254 ss., 262, 264, 386, 437, 485.
Ecuba, 394.
Edipo, 42, 62 s., 67, 270, 331 ss., 344 ss.
Efesto, 113, 169, 240, 382, 402, 424.
Efialte, 60.
Eforo, 437, 438.
Egisto, 103, 108, 142, 352.
Elena, 32, 41, 42, 55, 73, 96, 104 s., 161 s., 172, 173, 180, 187 ss., 241 n., 251 ss., 259, 270, 272, 279, 321, 354, 367 s., 373 ss., 388, 394, 431.
Elettra, 347 s., 352.
Elisio, 37.
Ellanico, 247.
Empedocle, 223, 224, 226 ss., 230, 377, 440.
Enea, 170.
Enlil, 172.
Enyalios, 60, 74 n. 89.
Epicarmo, 403 n. 389.
Epicuro, 480, 494, 495, 496.
Epimeteo, 139, 311, 362.
Epitimo di Farsalo, 362 n. 243.
Epopeus, 270.
Er, 451, 453 n. 543.
Eracles, 14 n. 1, 28, 67, 74, 75, 77, 89, 250 ss., 258 s., 262, 263, 270, 302, 308, 309 n. 95, 376 ss., 402, 411, 427, 428, 431 s., 469, 470, 475, 476.
Eraclide pontico, 453.
Eraclidi, 301, 433, 434, 436.
Eraclito, 221, 223, 225, 230, 244 n. 373, 246 n. 379, 247, 358.
Eretteo, 412, 434.
Erifile, 274, 431.
Erigone, 348.
Erinni, 109, 204 s., 229, 274, 317, 321 n. 140, 322, 339 s., 395.
Eris, 175.
Erittonio, 165.
Ermes, 165 s., 179, 240, 278, 363, 481.
Erodoro, 247, 411.
Erodoto, 24 n. 38, 144, 260, 261, 262 ss., 275 ss., 353 ss., 367 n. 257, 432 n. 482, 484.
Eros, 4 n. 12, 130 ss., 281, 441, 443, 452.
Erse, 238.
Eschilo, 23, 25 n. 40, 206, 247, 291, 306 n., 313, 317, 322, 327, 329 ss., 352, 361 n. 241, 369, 370, 377, 392, 393, 406.
Eschine, 380, 436.
Esiodo, 24 n. 38, 71, 99, 122 ss., 147 ss., 151, 152, 154, 156, 177, 200, 206, 207, 218, 232, 237, 249, 251, 260, 283, 311, 440, 447, 452, 454.
Eteocle, 333 s., 342, 374.
Ettore, 60, 96, 98, 102 s., 169, 190.
Eudemo, 690.
Eumelo, 156 ss., 249.
Eumolpo, 424.
Euripide, 261, 285, 306 n., 377

www.scribd.com/Baruhk

n. 298, 391 ss., 408, 477, 478.
Euristeo, 258, 426, 433, 436.
Eutifrone, 415, 416.
Europe, 29, 64, 354.
Evagora, 418.
Evemero, 480 ss.

Fama. 347.
Farmacia, 412.
Feaci, 289.
Fedone, 380.
Fedra, 55, 73, 74.
Fedro, 412.
Fenice, 106.
Ferecide, 16 n. 16, 218 ss., 250, 262, 280.
Fidone, 159.
Filippo, 430, 431 s., 436, 458, 469, 470.
Filistei, 87.
Filita, 374.
Filocoro, 411 n. 419.
Filone, 124, 125.
Filottete, 338 n. 173.
Flavio Filostrato, 283.
Focione, 436.
Folo, 278.
Fricia, 305, 309, 312.

Gaia: v. Terra.
Ganimede, 275.
Giasone, 67, 478.
Giasone di Fere, 430.
Gige, 442.
Gilgamesh, 78.
Giovenale, 437 n. 500.
Giuliano, 480.
Glauco di Caristio, 350.
Gorgia, 283 s., 367 ss., 429.
Gorgone, 291 s., 313.
Grande dea: dei Carii, 16; cretese, 19 ss.; suoi simboli, 20 s.; come demone, 24; significato di πότνια, 20 n. 27; metamorfosi della d., 32 s.; unità della d., 44; rapporti col paredro, 45, 161; sostituita dalle dee vergini, 55; d. della fertilità, 58; accolta dagli Achei, 70 s.; παρθένος, 27, 76; πολυφάρμακος, 26 n. 41, 163; κουροτρόφος, 35, 55; πελαγία, 38; φαρμακίς, 259; πότνια θηρῶν, 71, 81, 104, 141, 165, 175, 291, 297, 324 ss., 332 n. 169; — κύκνων, 175; — ὀρνέων, 72, 109, 174; — ταύρων, 72, 109; — φυτῶν, 73, 326.

Helios, 29, 230, 240, 250, 348.
Hera, 29 n. 52, 54, 60, 71, 74, 75, 109, 110, 158, 168, 233, 240, 262, 302.
Hyakinthos, 98, 165.

Ibico, 259, 265 n. 452, 281 ss., 284.
Ida, 271 s.
Ifigenia, 107, 141 s., 203 s., 321, 336 s., 348.
Ilizia, 71.
Iô, 309 n. 95, 354.
Iocaste, 42, 62.
Iperborei, 287 ss., 453.
Iperide, 460.
Ippia, 377, 390.
Ippocentauri, 412.
Ippocle, 303, 304.
Ippolito, 76.
Iris, 270.
Isis, 38, 487.
Isocrate, 84, 389, 390, 424 n., 425, 426, 427 ss., 435, 436, 446, 460, 469, 470, 482, 484.

Kore: v. Persefone.
Kronos, 16, 17, 33, 54, 124, 125, 136, 289, 311, 401 n. 381, 415, 481.
Kumarbi, 78, 124 ss.

Laio, 42, 163, 270, 332 s.
Leda, 32, 175, 299.
Leucippo, 230, 380.
Libanio, 420.
Lico, 270.
Licofrone, 483 s.
Licurgo, 330, 435, 436.

www.scribd.com/Baruhk

Linceo, 271 s.
Lisandro, 385.
Lisia 424 n. 457, 425 ss.
Lucrezio, 495, 496.
Luna, 29.

Medea, 73, 74, 157, 158, 162, 354, 477.
Medusa, 291 s., 299, 313 n. 113, 317.
Meleagro, 107.
Meleto, 415.
Menelao, 37, 103, 162, 270, 279, 349, 431.
Menesseno, 421.
Meropide, 448.
Metis, 134 n. 157.
Metrodoro, 241 n.
Mida, 450.
Mimnermo, 354 n. 211, 400.
Minosse, 64, 438.
Minotauro, 29.
Mitra, 497.
Mnemosine, 134 n. 157.
Moira 117 ss., 196, 229.
Muse, 61, 81, 82, 149, 269, 296.

Nemesis, 172, 174 ss., 180, 272, 299, 307, 312.
Neottolemo, 377.
Nereo, 24 n. 38.
Nestore, 100 s., 103, 270, 273, 377.
Niobe, 194.

Oceano, 24 n. 38, 39, 132, 217, 250, 287, 454.
Odisseo, 40, 67, 82, 101 s., 160, 163 s., 167, 169, 181, 192, 273 s., 379 s., 402.
Olimpia, 469.
Omero, 24 n. 38, 39, 42, 57, 71, 78 ss., 92, 97 ss., 142, 143, 147, 151, 160, 162, 168, 169, 170, 181, 183, 185, 187, 191, 192, 212, 216, 232, 233, 236, 239, 240 n. 355, 242, 247, 251, 260, 268, 271, 277, 283, 363 n. 247, 377, 416, 417, 445, 448, 491, 492.
Oreste, 60, 107 s., 204 s., 316, 320 ss., 337 ss., 347, 352.
Orfeo, 149 s.
Orizia, 412.

Paieon (Paiuwon), 60.
Palamede, 182, 368.
Palefato, 261, 411 s.
Pallade: v. Atena.
Pandaro, 60.
Pandione, 489.
Pandora, 440.
Paniassi, 275.
Paride, 73, 165, 166 n. 75, 180, 241 n., 252, 270, 272, 279, 335, 354, 374, 376, 395.
Parmenide, 230, 236, 244, 245 n. 374, 362 n. 242.
Patroclo, 98, 169, 212, 416.
Pasifae, 29.
Pausania, 258.
Pelasgo, 342.
Peleo, 196.
Pelope, 182, 316, 432 n. 482, 489.
Pelopida, 432 n. 482.
Penelope, 104.
Pentesilea, 162, 279.
Periandro, 199.
Pericle, 362 n. 243.
Persefone, 21 n., 33, 41, 72, 73, 291, 292.
Perseo, 291 ss., 309 ss., 351.
Pilade, 176, 320, 338.
Pindaro, 16 n. 16, 182, 265, 286 ss., 350, 366, 368, 371, 445, 447, 488.
Pirotoo, 60, 73.
Pisistrato, 265 s.
Pitagora, 244, 307, 308.
Pittaco, 305.
Platone, 107, 136, 144, 145, 205, 207, 244, 246 n. 379, 252, 347, 374, 409, 421 ss., 428, 438 ss., 449, 452, 453, 454, 455, 461, 463, 495, 496 n. 95.
Plistene, 142.
Plotino, 480.

www.scribd.com/Baruhk

Plutarco, 480.
Plutone, 73.
Plutos, 195.
Podalirio, 183.
Policrate, 265, 418, 419 ss.
Polissena, 191.
Polisseno, 273 s.
Polluce, 272.
Pontos, 217.
Porfirio, 439.
Poros, 208 ss.
Posidone, 19 n. 26, 31, 60, 66, 75, 101 n. 21, 113, 167, 168 n. 87, 217, 240, 241, 288 n. 8, 424, 425, 447.
Posidonio, 150 n. 2, 484.
Priamo, 96, 103, 190.
Proclo, 480.
Prodico, 23, 376 ss., 382 s., 411.
Prometeo, 139 s., 311, 341, 342, 362, 365 n. 231, 378, 424, 440.
Protagora, 357 ss., 367 n. 257, 368, 373 n. 273, 378, 390, 405, 443.
Proteo, 24 n. 38, 31, 37, 223, 251, 252.
Protesilao, 470.

Radamanto, 38, 437.
Rea, 289.

Saffo, 80, 187, 192, 280, 281 s.
Salmoneo, 194.
Sanchuniaton, 124, 125 ss., 131 n. 147.
Sarapis, 487.
Sarpedone, 64.
Scamandro, 240.
Scopa, 305, 351.
Selene, 238.
Semele, 76, 253.
Semonide, 194.
Senocrate, 543, 454, 480.
Senofane, 232 ss., 240, 242, 260, 316, 479.
Senofonte, 376, 434.
Serse, 343, 355.
Servio, 169.
Sfinge, 67, 332.
Sileno, 450.
Simmia, 295.
Simonide, 266, 282, 305, 350.
Sisifo, 384.
Socrate, 197, 405, 412 ss., 429, 434, 441, 443, 446 n. 258.
Sofocle, 344 ss., 352, 376, 392, 406.
Sofrone, 404.
Sole: v. Helios.
Solone, 158, 194, 198, 199 n. 201, 220, 371.
Speusippo, 436, 453.
Stesicoro, 90, 203 ss., 249 ss., 279, 280, 327.
Stesimbroto, 408.
Strabone, 149.
Strofio, 321.

Talete, 208, 211 ss., 220, 223.
Tantalo, 182, 186, 187, 194.
Tartaro, 132, 287.
Teagene, 239 ss.
Tecmor, 208 ss.
Teia, 319.
Telegono, 163 s.
Telemaco, 107, 164.
Teocrito, 475, 483.
Temeno, 432.
Teodette, 398.
Teofrasto, 472.
Teognide, 269 n. 464, 285, 305 n. 76.
Teopompo, 448.
Terpandro, 159.
Terra, 23, 54, 81, 109, 115, 131 ss., 173, 198, 199 n. 201, 217 n. 266, 229, 234, 235, 241 n., 287, 291, 295, 296, 361 n. 241, 424, 426, 496.
Teseo, 40, 41, 60, 67, 73, 270, 278, 292, 349, 433, 434, 436, 489.
Teshub, 125.
Teti, 31, 161, 171, 188, 208 n. 231, 209 ss.
Themis, 134 n. 157, 171, 173, 174, 196, 295.
Teucro, 349.
Teuth, 442.

www.scribd.com/Baruhk

Thero, 74.
Tideo, 162 s.
Tieste, 60, 177, 335.
Tifone, 124, 125, 275.
Timoteo, 401 n. 381.
Tindaro, 388.
Tirteo, 159, 182.
Titani, 130, 137, 311, 454.
Titono, 275.
Trasibulo, 419, 422, 426.
Trofonio, 273 s.
Troilo, 190 s.
Tucidide, 355, 383, 385 ss., 391, 456.
Tyche, 196.

Ulli-Kummi, 125.
Urano, 81, 124, 125, 132, 296, 415, 481.

Venere, 495; v. anche Afrodite.
Virgilio, 71.

Zas, 218.
Zeirene, 77.
Zeus, 25 n. 40, 27 n. 43, 29, 31 ss., 53 s., 55, 60, 63, 64, 74 ss., 108, 110, 111, 115, 118, 121, 123 ss., 128, 134 n. 157, 135 ss., 141, 143, 164, 165, 168, 171 ss., 178, 180, 186, 193, 194, 213, 214, 218, 224, 225, 227 n. 307, 233, 238, 262, 272, 302, 311 s., 328, 335, 337, 339, 342, 363, 365 n. 250, 381, 395, 401 n. 381, 403, 415, 428, 438, 454, 469, 481, 484.

www.scribd.com/Baruhk

www.scribd.com/Baruhk

Accademia, 423, 453.
acqua, 215.
allegoria, 237 ss., 411, 439 n. 504, 442, 474, 486.
anamnesi, 443.
anima, 112, 156, 443.
animismo, 30 n. 57.
antenati (culto degli), 434.
antropologia, 193.
antropomorfismo, 19, 26, 45, 99, 234, 408, 477, 482.
Apocalissi, 449.
apologo, 442.
archeologia sacra, 489.
Areopago, 340.
arete: v. ἀρετή.
aristocrazia, 285, 366 n. 253.
arte, 370.
asino, 293 ss., 311 s.
Augenblicksgott, 25 n. 40, 491.
autoctonia, 426, 434.

catasterismi, 486.
causa, 219; v. anche αἰτία.
ciclo, 16 n. 16, 27, 34, 39, 44, 136, 195, 216, 222, 224, 295, 296, 298, 389, 447, 451.
composizione ad anello, 301.
concetto (scoperta del), 197, 361.
cooperazione dell'uomo con dio, 108.
cosmos, 342.

dafneforia, 297 s., 300, 312.
dèi particolari: v. *Sondergötter*.
dèmone (v. anche δαίμων), 24 s., 30, 200, 227, 306.
demonismo, 494.
destino, 117 ss., 229, 306 s.
dialettica, 449.
doppioni divini, 70.

eidos, 443.
epillio, 267 ss.
eroi, culto degli, 54 ss., 154, 482; umanizzazione degli e., 94 ss.
escatologia, 36.
età dell'oro, 222 n. 281; 411 n. 19.
etimologia, 245 ss.
eunomia, 302; v. anche εὐνομίη.
evemerismo, 382, 479 ss., 493.
eziologia, 65, 178 s., 259, 354, 408, 431 n. 482.

fallico, culto, 293.
fato, 222, 307.
favola, 237, 440, 472.
festa, 288 ss.
fiaba, 64.
filonomismo, 344.
fulmine, 25 n. 40.

ghenos: v. γένος.
Gnosi, 16, 497 n. 98.

imprecazione, 245.

www.scribd.com/Baruhk

individualismo, 183, 473.
individuo, 105.
inganno, 168 s., 171, 233, 370, 429.
ingiurie rituali, 200 s., 402; v. anche ἀρά.
invidia degli dèi, 306.
intenzione, 345.

legge (v. anche νόμος), 229 ss., 309, 392; legg non scritta, 346.
lirica, 152, 185.
logografi, 411.
logos, 9 ss., 107, 144, 151, 153, 155, 191, 207, 229, 211, 223, 230, 235, 248, 352, 369 ss., 398, 429, 440, 441, 444 s., 497 (v. anche λόγος).

macarismos, 300.
macrocosmo, 344.
Mana, 30 s., 36 s., 43, 58 n. 37, 85, 119, 133, 151, 215 s., 217 n. 266, 224, 304, 334, 362 n. 243.
matriarcato, 19.
metamorfosi, 31 s., 109, 111, 169, 171, 174.
microcosmo, 344.
mimesi, 456, 465 s.
mistica, 150 ss., 408.
misticismo, 452, 487.
mito: definizione, 2 ss.; m. eroico, 59 ss.; dalla storia sacra al m., 62 ss.; rapporti con fiaba e novella, 64 ss.; come paradigma di esperienze umane, 66; umanizzazione del m., 94 ss.; universale nel m., 105 ss.; m. e pensiero, 120 ss.; antitesi nel m., 122; dissolvimento del m., 179, 232 ss.; come mezzo di argomentazione, 193; verso il tragico, 203; come storia umana, 254; palingenesi del m., 317 ss.; diventa realtà presente, 343 ss.; m. e storia, 383 ss., 430 ss.; m. escatologici, 442; m. e verosimiglianza, 445; m. delle cinque stirpi, 447; m. ed eziologia, 484 (vedi anche i titoli dei paragrafi nell'Indice generale).
monoteismo, 115.
monti, culto dei, 16 s.
morti, culto dei, 396.
musica, 312, 456.

necessario, 463.
neoplatonici, 244, 494.
neoplatonismo, 497.
novella, 64.
nozze sacre, 54.
numero tre, 35; quattro, 35 n. 84.

oltretomba, 496.
ontonomismo, 344.
oracoli, 166.
orfismo, 239, 409.

paradigma, 105 ss., 271, 304, 435 s., 445 s., 458.
paradigmatismo, 368, 394.
paredro, 26 ss.; come numen ctonico, 28, 32, 43; rapporti con la dèa, 45, 161, 195; Agamennone come p., 63; Zeus come p., 110, 115, 173; Dioniso come p., 202; Apollo come p., 324.
parole divine, 134, 175, 198, 230, 236, 242 s., 245.
personalità, 148, 334.
personificazione, 198 s., 231, 236, 238.
physis: vedi φύσις.
pitagorici, 223, 224, 226, 230, 306, 408 n. 408, 461.
polimorfismo, 210, 235.
polionimia, 23.
polis, 342.
polisimbolismo, 22 s., 45, 111, 134, 175, 198, 242 s.
politeismo, 69 s., 93, 225, 236 n. 339, 240, 316, 439 n. 505, 497.

www.scribd.com/Baruhk

razionalismo, 253, 262, 263.
relativismo, 188.
religio, 494.
religione popolare, 123; teoria di Crizia sulla r., 383 s.
religiosità: apollinea, 149, 154, 204; dionisiaca, 153, 201, 216; mediterranea, preellenica, 166, 217, 234, 249; misterica, 226 s.; omerica, 109 ss.
responsabilità, 345.
riso, 311-12.

serpente, 204, 258, 291, 295, 300, 338 n. 173.
sincretismo religioso, 53.
Sofisti, 366, 429.
Sondergötter, 23, 25, 230, 491.
Stoici, 241, 244, 496.
storie sacre, 40 ss., 62, 73, 95, 144.

teofanie, 22.
teomachia, 222.
tipo, 67 s., 114, 212, 309, 310, 312, 348.
tiranni, 153, 155, 265 ss., 318.

Tyche: vedi τύχη.
verisimile, 463 s., 472; vedi anche εἰκός.
viaggio, 287.

Urmonotheismus, 19 n. 26.

www.scribd.com/Baruhk

www.scribd.com/Baruhk

ἀγησίλαος, 291.
αἰδοῖον, 168.
αἰδώς, 97, 174, 363 s.
αἰτία, 156, 221; vedi anche causa.
ἀνάγκη, 229.
ἀπάτη, vedi inganno.
ἄπειρον, 213, 215, 220, 222, 223.
ἀρά, 245; vedi anche ingiuria.
ἀρετή, 105 ss., 261.
ἀρχή, 355.
γένος, 36, 46.
γῆ, 218; vedi anche terra.
δαίμων, 115, 119 ss., 211 ss., 219; vedi anche dèmone.
δικαιοσύνη, 426.
δίκη, 135, 230, 363, 364, 365.
δρᾶμα, 200.
δύναμις, 30, 362.
δυσνομίη, 134 n. 158.
εἴδωλα, 22, 382.
εἰκός, 374, 412.
ἔρις, 134 n. 158.
εὐνομίη, 134 n. 158; vedi anche eunomia.
ἦθος, 120.
θέμις, vedi Themis.
θεός, 115.
ἱστορίαι, 397.
καιρός, 314, 369, 457.
καλόν, 314.
κωπώ, 297 s.
λαγέτας, 291.
λόγος (vedi anche logos): ἀντικείμενοι λ., 360; δισσὸς λ., 358, 360; ἥττων λ., 361; κρείττων λ., 361; ἱεροὶ λ., 408.
μανία, 151.
μένος, 30.
μέροπες, 85.
μοῖρα, vedi Moira.
νέμεσις, 97, 174 s.; vedi anche nemesi.
νόμος, 130, 153, 302 ss., 308, 315, 322, 378; νόμος-φύσις, 357 n. 221; 429; vedi anche legge.
νοῦς, 139, 194, 454.
παιδεία, 428.
παρέκβασις, 269 ss.
παρθένος, 324.
πειθώ, 152 n. 7.
πολύτροπος, 102.
πότνια: vedi Grande dea.
σατυρικόν, 201.
συλλήπτωρ, 363 n. 245.
σωφροσύνη, 197.
τέλος, 194.
τέμενος, 20.
τόλμα, 305 n. 76.
τραγῳδία, 200.
τύχη, 457, 478; vedi anche destino, fato.
ὕβρις, 137, 169, 195, 343.
φθόνος θεῶν, 195.
φύσις, 130, 212 ss., 247, 248, 378; vedi anche νόμος.
χάρις, 30, 170, 322.
χθονίη, 218.
ψυχή, vedi anima.

www.scribd.com/Baruhk

www.scribd.com/Baruhk

XI Prefazione alla prima edizione

XIII Prefazione alla seconda edizione

XV Bibliografia

Introduzione

1 CONCETTO DI MITO

9 LA FISIOLOGIA DEL MITO: IL LOGOS NEL MITO

Il problema, 9.

I

13 IL PROBLEMA DELLA NATURA E LE STORIE SACRE NELLA CIVILTÀ MEDITERRANEA

La civiltà indo-mediterranea: motivi storici, 13. Carii elladici: loro religione, 15. La civiltà cretese come manifestazione della civiltà egeo-anatolica, 17. La Grande dèa femminile: il polisimbolismo e gli « dèi particolari » o « parole divine ». La dèa come realtà demonica rivelante l'immediata esperienza dell'essere, 19. La dèa e il dio maschile come subordinato paredro: il dio che nasce, che muore e che risorge: l'idea di ciclo, 26. Unità della natura e pluralità delle sue manifestazioni. Le metamorfosi, 30. Processo genealogico, 32. Il problema escatologico e la religione delle acque, 35. Origine dei misteri, 39. Storie sacre e loro formazione nei centri oracolari, 40. I problemi spirituali posti dalla civiltà mediterranea, 43.

www.scribd.com/Baruhk

II

47 SPIRITUALITÀ RAZIONALISTICA NELL'ETÀ DEGLI ACHEI: NASCITA DEL MITO E DEL POLITEISMO

I A. Lineamenti storici, 47.

I B. I nuovi documenti micenei (Lineare B), 50.

II. Micenei e Mediterranei. Originalità e conquiste spirituali dei Micenei: nascita della mitologia, 51. Sincretismo religioso per assimilazione, 51. Il culto degli eroi, 54. I Micenei creatori della mitologia, 59. Dalla storia sacra al mito e alla saga eroica, 62. Motivi umani del mito: razionalismo e raffigurazione del « tipo », 64.

III. Dagli dèi minoici agli dèi micenei: nascita del politeismo, 68. Sdoppiamento o gemmazione degli dèi mediterranei nelle divinità micenee, 68. Poesia micenea ed echi della spiritualità mediterranea, 77.

IV. Eredità cretese-micenea nella civiltà ellenica. Migrazioni egee. Necessità storica delle invasioni doriche, 83. La chiarezza logica degli Achei, 83. Debolezze degli Achei e loro catastrofe in seguito alla migrazione egea. Rinnovamento come conseguenza delle invasioni doriche, 86.

III

93 L'UMANO NEL MITO (OMERO ED ESIODO)

I. Dall'eroe, figura religiosa, all'uomo, 93. Emigrazioni degli Ellèni in Asia e loro influsso sullo spirito dei miti. Evoluzione della figura dell'eroe, 93. Luce di umana poesia nei miti a opera dell'arte omerica, 97.

II. L'universale nel mito: il paradigma, 105. L'Uomo come Idea. L' « areté » e la sua conquista mediante l'intelletto, 105. Il problema della responsabilità umana nel mito, 107.

III. L'uomo di fronte al mondo obiettivo degli dèi mitici, 109. Sopravvivenze di mediterraneismo negli dèi di Omero, 109. Gli dèi olimpici di Omero: subordinazione a Zeus e loro eternità, 110. Concetto omerico della morte. Il passato è divenuto una idea. Gli antichi dèi legati alla materia, 111. Ogni dio olimpico è un mondo intero nel suo compimento, 113. Unità del divino e pluralità di dèi: la contradittorietà dell'essere, 114. Le decisioni umane come aspetto obiettivo di una rivelazione divina, 116. Il destino come limite: coincidenza degli dèi col destino, 117. « Daimon » come limite e come esponente delle contraddizioni entro la sfera della coscienza umana, 119. Le grandi categorie del pensiero adombrate nel mito omerico, 120.

www.scribd.com/Baruhk

IV. Le antitesi del mito e loro inserzione nel cosmos. L'uomo nel cosmos, 122. Esiodo, mediante il motivo genealogico, concilia l'antica religiosità, viva ancora presso il popolo, con la nuova spiritualità olimpica. Il nuovo cosmos dal cielo alla terra, 122. Trasformazione del mito in Esiodo: a) il rivelarsi di « nomos » latente nella natura; b) formazione di autonome essenze divine: le personificazioni; c) il mito specchio delle piú enigmatiche vicende umane. Spirito apollineo del mito, 129. Il mito, per meglio comprendere il senso dell'esistenza, 143.

IV

147 LA CRISI DELLA CIVILTÀ ELLENICA (SECOLI VIII-VI): ASPIRAZIONI A UNA META

I. Il problema dell'uomo dopo Esiodo, 147. La crisi dovuta al risorgere di momenti spirituali mediterranei, che dominano e improntano di sé il mito, 147. L'affermarsi della ragione al di sopra delle manifestazioni di pensiero e di vita a essa antitetiche, 150. Culto degli eroi, nel dominio della religiosità apollinea: intensificazione della spiritualità umana, 154. Influsso dell'ambiente tirannico su tutta la spiritualità dell'epoca, 155.

II. La ricerca dell'anima e della vitalità, 156. La transizione. Eumelo di Corinto: le energie dell'anima e gl'impulsi della vita diventano problemi, 156. Unità spirituale nel mondo egeo, durante i secoli VIII-VI, sotto il patronato di Apollo, 158. Motivi religiosi sfruttati in senso romantico ed etico. Incrocio di spiritualità delfica e mediterranea, 161. Tonalità storica, realismo e comico rendono possibile un dissolvimento endogeno del mito, 177. Invadenza dell'uomo nel mito. Inizio della demitizzazione di fronte ai problemi della psiche e della vita, 183. Idee filosofiche astratte dal mito. Le personificazioni, 193. La critica religiosa al mito: le contradizioni dei miti e il ditirambo, 199. Spirito critico di fronte al mito anche nella religiosità apollinea: Stesicoro, 203.

III. Alla ricerca dell' αἰτία (causa): mito che diventa filosofia e che si trasforma in storia, 206. Parallelismo di speculazione astratta e di fantasia mitica, 206. La cosmogonia « mediterranea » di Alcmane, 207. Pluralità del politeismo e contemporanea unità in Zeus e nella preellenica « physis » (« mana ») trasferite nella astrazione: Talete, 211. La vita umana nella visione di idee mitiche tradizionali (caos, teomachia, ciclo, fato) deduce le ragioni del mondo in cui essa opera: Anassimandro, 218. Fondamento mitico-religioso del pensiero presocratico, 223. Ritorno del mito nella religiosità misterica per rivelare ciò che sta al di là della vita, 226. Dalla legge delle mitiche metamorfosi a un principio nor-

www.scribd.com/Baruhk

mativo di validità universale. Verso l'astrazione elaborata sul fondo mitico, 228. L'astratto pensiero etico rileva gli elementi assurdi del mito: Senofane, eliminazione degli dèi e inizio di un dissolvimento del mito, 232. Reazioni costruttive per la salvezza del mito: a) l'allegoria, 236. b) L'etimologia, 245. c) 1. Esegesi razionalistica teologico-morale di Stesicoro, 248. c) 2. Esegesi razionalistico-scientifica nei logografi, 254. L'incoerente razionalismo di Erodoto, 262.

IV. L'ambiente dei tiranni e la ricerca del bello artificioso; l'arte nel mito, 264. Compito della poesia di fronte ai tiranni e loro mecenatismo per artisti che dilettano piú che commuovere, 264. Alessandrinismo « ante litteram »: le digressioni mitiche, 267. La digressione mitica trasformata da Erodoto in idea istoriosofica, 275. Interesse per il fantastico e il meraviglioso. Simpatia per gli umili. Il motivo erotico, 277. Raffinatezze stilistiche, 280.

V

285 L'AFFERMARSI DELLA CIVILTÀ ELLENICA

I. L'epoca dei problemi, 285.

A) Alla ricerca del Bello ideale (il mito in Pindaro), 285. Gli eroi del mito come modelli ideali per gli uomini presenti del mondo aristocratico: Pindaro, 285. Processo genetico del mito pindarico; analisi della decima ode pitica: l'originario fondamento religioso del mito, 286. Palingenesi del mito nell'interpretazione pindarica in un senso etico-estetico tradotto in realtà plastica, 300. Conferme da altre odi che l'ideale pindarico è il bello, la forma eterna, entro la quale confluisce ogni eticità, 320.

B) Il tragico nel mito, 327. In che senso la tragedia attica è di origine dionisiaca, 327. La tragedia illumina il punto focale della tragicità propria dei singoli miti. Il mito in Eschilo diventa la forza genetica delle piú gravi questioni che il pensiero umano può porsi, 330. I problemi razionali tendono a isolarsi nella loro autonomia dopo aver vuotato del contenuto ideale quel mito che li aveva generati, 350.

II. L'epoca della soluzione dei problemi, 351.

A) Il mito come forma esterna dei problemi. La dissoluzione del mito, 351. Il logos domina il mito, perché accolga le proprie forme. In Erodoto una concezione istoriosofica plasma il mito a propria immagine, 351. Il mito forma esterna per esprimere idee nuove nella sofistica: il mito di Protagora nel nesso del suo pensiero, 357. Sintesi di bello e di tragico nella sofistica: i miti di Gorgia rappresentano nella perfezione dell'ideale eroico il tragico della conoscenza, 365. Il mito come forma strutturale per una tesi filo-

www.scribd.com/Baruhk

sofica diventa sempre piú comune, 376. Lo spegnersi della vitalità del mito scuote la fede negli dèi della mitologia. Il problema scientifico dell'origine di questa fede, 380. Dominio della storia sul mito: eroizzazione di uomini politici e l'archeologia di Tucidide, 384. Verso la liberazione dal mito, 389. La critica del mito nella tragedia di Euripide, 390. Primi tentativi di restaurare il mito dissolventesi: i precursori dell'alessandrinismo, 399. La parodia del mito nella commedia, 401. Nel comico del dramma satiresco si esprime il riconoscimento da parte dell'intelletto dei propri limiti, 403. Sopravvivenza del mito nella poesia religiosa, che lo purifica dall'antropomorfismo, 407.

B) Dalla dissoluzione del mito alla mimèsi, 409.

1. La critica costruttiva del mito: il neo-paradigmatismo, 409. Il mito travolto dalla mentalità ateistica, poiché rimane vivo nella fede del popolo, viene nuovamente posto in discussione e riceve nuovi contenuti, 409. Opposizione alle esegesi razionalistiche, allegoriche, ecc. del mito. La critica di Socrate a queste teorie, 410. Socrate accetta i miti della tradizione, in modo da farli diventare realtà etica, 414. Carattere rivoluzionario dell'interpretazione socratica del mito. La condanna del filosofo e l'« Accusa » di Policrate, 417. Nel « Menèsseno » di Platone il mito è veduto nella luce umana, come in Socrate, ma limitatamente al suo valore di paradigma storico, 421. Approfondimento del « mito-storia »: l'Epitafio pseudolisiano e l'Olimpico di Lisia, 425. Il mito forma della storia in Isocrate: sua funzione educativa, 427. L'uso del paradigma mitico per interpretare i fatti storici negli altri oratori, 435. Platone: critica ai miti scandalosi e creazione di miti, nei quali si attua l'unità di logos e di mito, 438. Tonalità mistica immessa nei miti dal primo Aristotele, ancora platonizzante, 448.

2. La mimèsi: dal neo-paradigmatismo al realismo, 455. L'impero della realtà impone l'imitazione di paradigmi tolti dalla concretezza della storia, 455. Demostene guarda al passato storico, perché insegni ad appropriarsi del momento favorevole, 457. La mimèsi cristallizzata in categoria teoretica nel pensiero di Aristotele: il nuovo concetto di « mito » e interpretazione del mito storico, 460. La mimèsi è il principio della poesia dell'avvenire, 465.

VI

469 SGUARDO ALL'AVVENIRE

Alessandro incarna il mito eroico, quale simbolo della fede nella propria politica. Scissione nell'unità spirituale del mito, 469. Rinascita del mito: le pulsazioni dell'antico brivido si fanno nuovamente sentire, 471. Decadimento del-

www.scribd.com/Baruhk

l'antica religione mitologica. Ricerca nel mito di motivi meno noti o borghesi: gusto erudito, 473. Imposizione di un parallelismo fra la realtà contemporanea e il mito che deve consacrarla: evemerismo, ecc., 479. Echi religiosi di un passato remotissimo: le raccolte mitografiche e il loro originario principio religioso. Motivi preellenici in Callimaco e Apollonio Rodio. Lo pseudo Apollodoro, 485. Apollodoro di Atene nell'opera « Sugli dèi » mostra di aver sentito la forza originaria (preellenica) che sta alla base delle figure mitiche degli dèi greci. Sopravvivenza di una antica tradizione sacrale, 490. Il mito è divenuto freddo specchio di esigenze spirituali eterogenee. Gli dèi della mitologia travolti dalle correnti religiose a fondo mistico. Concezioni estranee al mito, delle quali diventa funzione, lo soffocano, 493.

501 Indice dei nomi

509 Indice delle cose notevoli

513 Indice dei termini greci

www.scribd.com/Baruhk

www.scribd.com/Baruhk

Stampato presso
la Poligrafici Luigi Parma S.p.A.
in Bologna
nel mese di Settembre 1972

www.scribd.com/Baruhk

In questa Collana vengono pubblicate opere di sintesi storica di alto impegno scientifico e, in particolar modo, classici della storiografia mondiale, spesso aggiornati da insigni studiosi italiani.

1. EDUARD FUETER, *Storia del Sistema degli Stati europei dal 1492 al 1559*. Trad. di B. Marin. Prima ristampa.
2. E. ZELLER - R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*. Parte I: I Presocratici. Vol. I: Origini, caratteri e periodi della filosofia greca. A cura di R. Mondolfo. Terza edizione. Seconda ristampa.
3. MICHAEL ROSTOVZEV, *Storia economica e sociale dell'impero romano*. Pref. di G. De Sanctis. Trad. di G. Sanna; 80 tavole f. t. Quinta ristampa.
4. THEODOR GOMPERZ, *Pensatori greci*. Vol. I: Dalle origini agli storici. Trad. di L. Bandini. Terza edizione. Seconda ristampa.
5. ARRIGO SOLMI, *Discorsi sulla Storia d'Italia*. Terza edizione. (Esaurito).
6. THEODOR GOMPERZ, *Pensatori greci*. Vol. II: L'Illuminismo, Socrate e i Socratici. Trad. di L. Bandini. Terza edizione. Seconda ristampa.

7-8. FREDERICK C. CHURCH, *I riformatori italiani*. Due voll. Trad. di D. Cantimori. (Esaurito).

www.scribd.com/Baruhk

9. Ernst Cassirer, *La filosofia dell'Illuminismo*. Trad. di E. Pocar. Quinta ristampa.
10. Ernst Cassirer, *Individuo e Cosmo nella filosofia del Rinascimento*. Trad. di F. Federici. Terza ristampa.
11. Werner Jaeger, *Aristotele*. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale. Trad. di G. Calogero. Quarta ristampa.
12. Julius Schlosser Magnino, *La letteratura artistica*. Manuale delle fonti della storia dell'arte moderna. Trad. di F. Rossi. Terza edizione aggiornata bibliograficamente da O. Kurz. Prima ristampa.
13. Werner Jaeger. *Paideia*. La formazione dell'uomo greco. Vol. I: L'età arcaica. Apogeo e crisi dello spirito attico. Trad. di L. Emery e A. Setti. Seconda edizione. Quarta ristampa.
14. A. Rumpf - P. Mingazzini, *Manuale di storia dell'arte classica*, 65 tavole f. t. Seconda edizione. (Esaurito).
15. Carl Prantl, *Storia della logica in Occidente*. Età medievale: Parte prima. Trad. di L. Limentani.
16. Domenico Comparetti, *Virgilio nel Medioevo*. Vol. I. Nuova edizione a cura di Giorgio Pasquali. Terza ristampa.
17. Carl Prantl, *Storia della logica in Occidente*. Età medievale: Parte seconda. Trad. di L. Limentani.
18. E. Zeller - R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*. Parte I: I Presocratici. Vol. II: Jonici e Pitagorici. A cura di R. Mondolfo. Seconda edizione. Seconda ristampa.
19. Giovanni Sanna, *Bibliografia generale dell'età romana imperiale*. Vol. I: Parte generale. (Esaurito).
20-21. Gaetano De Sanctis, *Storia dei Greci*. Dalle origini alla fine del secolo V. Due volumi. Ottava edi-

www.scribd.com/Baruhk

zione con Appendici bibliografiche (1940-1952 e 1953-1959) di A. Momigliano.

22. Domenico Comparetti, *Virgilio nel Medioevo*. Vol. II. Nuova edizione a cura di Giorgio Pasquali. Terza ristampa.
23. Walter F. Otto, *Gli Dèi della Grecia*. L'immagine del Divino riflessa dallo spirito greco. Trad. di G. Federici Ajroldi. Terza edizione. Prima ristampa.
24. Ernst Troeltsch, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*. Vol. I: Cattolicesimo primitivo e cattolicesimo medievale. Trad. di G. Sanna. Seconda ristampa.

25-26. Heinrich Maier, *Socrate*. Due volumi. Trad. di G. Sanna. Prima ristampa.

27. Francesco Ruffini, *Studi sul Giansenismo*. A cura di E. Codignola. Prima ristampa. (Esaurito).
28. Theodor Gomperz, *Pensatori greci*. Vol. III: Platone. Trad. di L. Bandini. Seconda edizione riveduta. Prima ristampa.
29. Theodor Gomperz, *Pensatori greci*. Vol. IV: Aristotele e i suoi successori. Trad. di D. Faucci. Prima ristampa.
30. Ernesto Codignola, *Illuministi, giansenisti e giacobini nell'Italia del '700*.
31. Santo Mazzarino, *Fra Oriente e Occidente*. (Esaurito)
32. Ernst Cassirer, *La rinascenza platonica in Inghilterra e la scuola di Cambridge*. Trad. di R. Salvini. Prima ristampa.
33. Nicola Ottokar, *Studi comunali fiorentini*. (Esaurito).
34. Gaetano De Sanctis, *Studi di storia della storiografia greca*.
35. Ernst Troeltsch, *Le dottrine sociali delle chiese*

www.scribd.com/Baruhk

e dei gruppi cristiani. Vol. II: Il Protestantesimo. Trad. di G. Sanna. Prima ristampa.

36. RODOLFO MONDOLFO, *Il materialismo storico in Federico Engels.*
37. BENEDETTO MARZULLO, *Il problema omerico.*
38. I-VIII, GAETANO DE SANCTIS, *Storia dei Romani.*
Vol. I: La conquista del primato in Italia. Terza ristampa.
Vol. II: La conquista del primato in Italia. Terza ristampa.
Vol. III: L'età delle guerre puniche; parte I. Prima ristampa.
Vol. III: L'età delle guerre puniche; parte II.
Vol. IV: La fondazione dell'Impero; parte I: Dalla battaglia di Naraggara alla battaglia di Pidna.
Vol. IV: La fondazione dell'Impero; parte II: Vita e pensiero nell'età delle grandi conquiste; tomo I. Seconda ristampa.
Vol. IV: La fondazione dell'Impero: parte II: Vita e pensiero nell'età delle grandi conquiste; tomo II. Seconda ristampa.
Vol. IV: La fondazione dell'Impero; parte III: Dalla battaglia di Pidna alla caduta di Numanzia. Terza ristampa.
39. WERNER JAEGER, *Paideia.* La formazione dell'uomo greco. Vol. II: Alla ricerca del divino. Trad. di A. Setti. Quarta ristampa.
40. WERNER JAEGER, *Paideia.* La formazione dell'uomo greco. Vol. III: Il conflitto degli ideali di cultura nell'età di Platone. Traduzione di A. Setti. Terza ristampa.
41. EDUARD FRAENKEL, *Elementi plautini in Plauto. (Plautinisches im Plautus).* Trad. di F. Munari. Prima ristampa: marzo 1970.
42. MICHAEL ROSTOVZEV, *Storia economica e sociale del mondo ellenistico.* 3 voll. 112 tavole f. t. Trad. di M. Liberanome e G. Sanna.
43. PAUL OSKAR KRISTELLER, *La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento.* Trad. di F. Onofri. Prima ristampa.
44. MAX POHLENZ, *L'uomo greco.* Trad. di B. Proto. Prima ristampa.
45. WERNER JAEGER, *La teologia dei primi pensatori greci.* Trad. di E. Pocar. Prima ristampa.

www.scribd.com/Baruhk

46. E. Zeller - R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*. Parte I: I Presocratici. Vol. IV: Eraclito. A cura di R. Mondolfo. Prima ristampa.
47. E. Zeller - R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*. Parte III: La filosofia post-aristotelica. Vol. VI: Giamblico e la scuola di Atene. A cura di G. Martano. Prima ristampa.
48. Rodolfo Mondolfo, *Figure e idee della filosofia del Rinascimento*. Trad. di L. Bassi. Prima ristampa.
49. Aby Warburg, *La rinascita del paganesimo antico*. Contributi alla storia della cultura, raccolti da G. Bing. 88 tavole f. t. Trad. di E. Cantimori. Prima ristampa.
50. E. Zeller - R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*. Parte II: Da Socrate ad Aristotele. Vol. VI: Aristotele [Tomo terzo] e i Peripatetici piú antichi. A cura di A. Plebe.
51. Werner Jaeger, *Cristianesimo primitivo e paideia greca*. Trad. di S. Boscherini. Con una bibliografia degli scritti di W. Jaeger, a cura di H. Bloch.
52. E. Zeller - R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*. Parte I: I Presocratici. Vol. III: Eleati. A cura di G. Reale.
53. Ernst Cassirer, *Dall'Umanesimo all'Illuminismo*. Scritti raccolti a cura di P. O. Kristeller. Trad. di F. Federici.
54. Victor Ehrenberg, *Lo stato dei Greci*. Trad. di E. Pocar.
55. Enrico de Negri, *La teologia di Lutero*. Rivelazione e dialettica.
56. Maurizio Bonicatti, *Studi sull'Umanesimo*. Secoli XIV-XVI. 109 tavole f. t.

www.scribd.com/Baruhk

57. E. Zeller - R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*. Parte I: I Presocratici. Vol. V: Empedocle, Atomisti, Anassagora. A cura di A. Capizzi.
58. R. de Roover, *Il banco Medici dalle origini al declino (1397-1494)*. 27 tavole f. t.
59. Nicolai Rubinstein, *Il governo di Firenze sotto i Medici (1434-1494)*. Trad. di M. Luzzati.
60. Norman H. Baynes, *L'Impero Bizantino*. Trad. di M. Attardo Magrini.
61. Mario Untersteiner, *La fisiologia del mito*. Seconda edizione accresciuta e aggiornata.

www.scribd.com/Baruhk