

Capitolo quarto

Divinità e natura
Luoghi e forme delle vergini divine
Le acque e il Sacro

Un'essenziale caratteristica del mito che si deve sempre aver presente, e che abbiamo infatti sottolineato sin dall'inizio, è che l'intersecarsi di umano ed extraumano nell'uomo, incontro dialettico dal quale scaturisce il mito, si esprime attraverso la proiezione dell'ordine mitico stesso su tutto il cosmo.

Ora, in funzione di questa solidarietà dell'uomo con il cosmo, che è al tempo stesso "natura" e manifestazione del Sacro, le immagini del mito proiettate sul cosmo assumono l'aspetto di epifanie animali, vegetali, telluriche, atmosferiche, astrali del divino. In questo universo di epifanie un ruolo fondamentale è rivestito, come abbiamo già ricordato, dal ciclo delle acque.

Ciò che intendiamo sottolineare ancora una volta, a rischio di annoiare, è tuttavia che tali epifanie non sono *allegorie* di qualcos'altro: divino e "natura" sono, come abbiamo detto, solidali; ed entrambi momento dialettico dell'umano che si articola con essi nel *lógos*, luogo nel quale gli opposti si rivelano tali. Luogo ove quindi prende forma anche il mito, che narra la coesistenza degli opposti come esperienza che l'uomo ha del mondo.

Ripetendo quindi in altre parole quanto detto sopra, poiché la "natura" è, come il Sacro, manifestazione di quell'extraumano che interseca l'umano nel mito, è in essa che, per elezione, si proietta la percezione della trascendenza. A mandare in crisi questa visione sarà perciò in seguito la frattura -perpetrata dal Razionalismo greco ma ancor più

dalla tradizione ebraico-cristiana che in esso trova fertile terreno- della solidarietà tra uomo e natura.

Abbiamo già mostrato la primogenitura, nel nostro mondo mitico, dell'archetipo femminile della Grande Dea; una primogenitura connessa con la radicalità del problema della vita e della morte. Questa sua capacità di tutto esprimere e tutto ricondurre a sé l'abbiamo già notata nella molteplicità delle sue valenze solo apparentemente contraddittorie: madre, sposa e sorella dello stesso paredro; vergine e prostituta; largitrice di vita e portatrice di morte; amorevole e sanguinaria; soccorritrice e guerriera, all'occorrenza barbata.

Le sue epifanie nella natura sono perciò pressoché infinite, e ciò consente di rintracciarne la presenza dietro una miriade di figure mitologiche anche secondarie. Di alcune abbiamo già accennato, ad esempio delle sue epifanie in forma di giovenca. La Grande Dea si presenta però anche come giumenta, perché in entrambi i casi la sua epifania si lega al simbolismo d'una potenza selvaggia e feconda, eminentemente tellurica; in entrambi i casi, suo paredro è abitualmente Poseidone, che è toro ma anche cavallo. Poseidone è infatti una divinità arcaica che mantiene tale sua caratteristica: contrariamente a Zeus e ad Hades, Poseidone non ha una moglie nel senso istituzionale della parola, ma è l'anonimo violentatore d'infinite vergini selvagge, infiniti volti locali della Grande Dea.

L'arcaica immaginazione d'un mondo indifferenziato nel quale tutto era solidale, onde il Sacro poteva manifestarsi in esseri divini al tempo stesso umani e animaleschi, è all'origine di quelle vergini-cavalle che sono il referente lontano dei più noti Centauri, nei quali il pensiero razionale tentò di tradurre l'ineffabile immagine mitica con la giustapposizione di un busto umano a un corpo equino. Questa priorità delle "Centauresse" sui Centauri la si può apprezzare allorché, scomparsi da secoli questi ultimi, troveremo ancora le vergini-cavalle nelle leggende melusiniane del Medioevo. vergini-cavalle che, nel Medioevo come

nella mitologia classica, appaiono giustamente legate all'acqua per sottolineare il proprio attributo della fertilità.

La più nota delle vergini-cavalle della mitologia greca fu Thétis (da non confondersi con Tethýs) la madre di Achille nota come divinità marina, ma verosimilmente, all'inizio, una divinità montana,¹ una dea cioè delle forre e delle acque scroscianti per balze selvagge nel fitto dei boschi. se si accetta l'etimologia greca di un altro suo nome –Okyróe, cioè colei che scorre rapida- la cosa è già evidente. Pestalozza però preferisce arrivare a una conclusione analoga per via più lunga, partendo dal nome della madre Charikló, nel quale egli individua il nome anatolico della prostituta, cioè della Grande Dea. La cosa più interessante è però che Charikló è figlia di Perse, che, secondo una versione del mito diversa da quella di Esiodo, sarebbe il fratello di Aiete, ciò che porterebbe la montana Thétis nell'ambito di quelle conoscitrici della magia vegetale (tali erano Kirke e Medea, sorella o figlia l'una, figlia l'altra, di Aiete) che sono le Grandi Dee.

In quest'ambito peraltro Thétis rientra comunque qualora si consideri che la divina giumenta era figlia del centauro Chirone, cui si attribuiva la conoscenza dei segreti delle erbe; da dove venisse però realmente tanta sapienza lo si evince facilmente allorché si ricordi che Chirone era figlio di Philýra, la dea dal nome trasparente: il Tiglio, la pianta dalle note virtù. Ecco quindi formarsi attorno a Thétis un quadro legato alla giumenta, alle acque montane, ai farmaci vegetali.

Questo quadro, che riconosce nella situazione centaurica del divino l'intuizione simbolica della forza generatrice, è un quadro assai antico e risale alle origini stesso di Poseidone. narra infatti una leggenda arcadica riportata da Pausania (VII; 8,2) che Rhea, dopo aver nascosto il neonato

¹ Cfr. lo studio di U. Pestalozza, *Thetide dal piè d'argento*, in *Religione mediterranea*, cit. Secondo il Pestalozza, l'attributo omerico di Thétis "dal piede d'argento" è da ricondursi al suo apparire tra l'argenteo scrosciare delle acque montane.

Poseidone, offrì a Kronos un puledro spacciandolo per il frutto del suo ventre. C'è anche un'altra leggenda che narra di Kronos trasformato in cavallo per possedere Philýra.² Di questo Esiodo non parla; in compenso dice che Chirone, il padre di Thétis, allevò il figlio di Medea, riportando così nuovamente la vicende di giumente e di maghe nel contesto familiare.

L'antico dio-cavallo delle acque correnti, Poseidone, ebbe dunque un giorno rapporti con Medusa, la figlia di Keto dal bel viso, in un prato primaverile.³ La povera Gorgone ne portava ancora il frutto quando fu decapitata da Perseo: e fu dal collo mozzato, che partorì. Si trattava di un parto gemellare e uno dei figli fu il cavallo Pégaso, il cui nome (*pége* = fonte) e la cui forma ricalcavano gli attributi paterni, tant'è vero che finì col rivestire un ruolo divino presso Zeus,⁴ rivelando, dietro le forme equine, la propria vera natura.

Pégaso, come dice il nome, fu un suscitatore di fonti che scaturivano dalla roccia al colpo imperioso del suo zoccolo. La vicenda si ripeté nel tempo, ma a noi interessa seguire il primo episodio, quello che vide il divino cavallo suscitare la fonte Ippocrene (letteralmente: la fonte del cavallo) sui fianchi dell'Elicona ove soggiornavano le Muse. La notizia è raccolta in epoca tarda⁵ ma non è da sottovalu-

² Cfr. R.E., voce Philýra.

³ Esiodo, *Theogonia*, 278-279. Che Medusa fosse originariamente una dea bellissima era ben noto, tanto che si dovettero inventare storie poco attendibili (cfr. R.E., voce Gorgo, cc. 1636-1637) per comprenderne il cambiamento, dovuto verosimilmente al mutato rapporto dell'uomo con la duplicità della Grande Dea, nell'ambito di una cultura razionalista e patriarcale. La figura di Medusa come bella fanciulla torna nell'epoca ellenistica (cfr. LIMC, voce Gorgones) un periodo nel quale si riprendono temi mitologici "arcaici" obliterati sotto l'ascesa dell'ideologia olimpica. Anche negli specchi etruschi del IV secolo, Medusa compare come tale, anche splendidamente nuda (cfr. LIMC, IV, 2, fig. 100, p. 193).

⁴ Esiodo, *Theogonia*, 286

⁵ La dà Antonino Liberale, mitografo del II secolo.

tare, perché già Esiodo segnala, ad apertura di *Theogonia*, che le Muse trascorrevano il proprio tempo danzando attorno a una fonte dalle acque violette, e lavandosi in un corso d'acqua dal nome Ippocrene. Che questo cavallo della fonte, data la natura arcaica tanto di Poseidone quanto delle Muse, fosse Pégaso, c'è da crederlo, per il sottofondo di fertilità che racchiude la vicenda.

L'arcaicità delle Muse, largitrici di fecondità nel senso pieno della parola, cioè di conoscenza ispirata, intuitiva dei complessi legami del cosmo (la stessa che danno, in diverso modo, Hekate ed Athena) è garantita dalla loro madre, Mnemosýne. Kerényi⁶ vede in lei una componente della trinità femminile (insieme alla "Signora" e alla "sposa di Poseidone") che domina il pantheon miceneo; tuttavia di tale arcaico ruolo di Grande Dea abbiamo altre prove evidenti. Mnemosýne è infatti parte della prima generazione titanica uscita dall'unione del Cielo e della Terra: nata dopo Okeanós e prima di Tethýs (il cui ruolo primordiale è messo in luce da Omero, *Iliade*, XIV, 200-203) Mnemosýne è più anziana dello stesso Kronos.⁷

La memoria cui ella presiede, che non ha nulla a che vedere con il nostro transeunte ripostiglio di ricordi individuali, è la testimonianza più precisa della sua arcaicità. In un saggio molto noto, Vernant ne ha messo in luce le caratteristiche quali traspaiono dalla stessa *Theogonia*;⁸ caratteristiche sulle quali torna più di recente, in un contesto più ampio, la Simondon.⁹ Mnemosýne è infatti un archetipo che preesiste alla banale conoscenza del passato, ella è memoria delle origini in quanto percezione del senso dell'ordine cosmico: le Muse di Esiodo cantano il canto

⁶ *Zeus and Hera*, cit., p. 79.

⁷ *Esiodo, Theogonia*, 132-138.

⁸ J.P. Vernant, *Aspetti mitici della memoria*, in *Mito e pensiero presso i Greci*, Torino, Einaudi, 1965.

⁹ M. Simondon, *La mémoire et l'oubli dans la pensée grècque jusqu'à la fin du Ve siècle av. J.C.*, Paris, Les Belles Lettres, 1982.

delle origini.¹⁰ Mnemosýne dunque trasferisce il poeta fuori dalla sua dimensione temporale, perché il tempo mitico delle origini è il non-luogo dell'essere come progetto. Là soltanto si rivela ciò che fonda l'apparire del cosmo: "La storia che Mnemosýne canta" così afferma Vernant¹¹ "è un deciframento dell'invisibile". Perciò la sapienza che Mnemosýne, tramite la Muse, conferisce al poeta, non riguarda soltanto il passato: nell'atemporale è iscritto il destino come ciò che è da sempre. Mnemosýne dà perciò ai veggenti la stessa sapienza che dà ai poeti: entrambi leggono infatti ciò che è da sempre, avendo reso i propri occhi ciechi rispetto all'apparenza del tempo storico. Il veggente non ha alcun "futuro" da predire: ciò che egli legge lo vede tessuto nella trama invisibile ai più, ai veri "ciechi", che sottende l'apparire degli eventi. Questo legame di Mnemosýne con la mantica, l'abbiamo già detto parlando d'acqua e di mantica, si legge anche nel legame delle Muse con l'acqua delle fonti.

Nella descrizione di Esiodo¹² le Muse appaiono come immagini fantasmatiche, ondegianti vapori sui bordi della sacra fonte: una visione archetipica dell'immaginario che valica i secoli con un brivido sottile, trascinando con sé le infinite immagini femminili portatrici di fato, luminose e notturne, d'infiniti miti e leggende. Figure femminili che emergono dal fondo di regni sommersi, portatrici di ricchezza e sapienza ma anche di morte, perché il mondo da cui esse provengono è l'al di là per i mortali. Esse rapiscono infatti in un mondo "altro" anche sotto il profilo psichico, tramite la follia che è legata al vaticinio¹³ e che si fa

¹⁰ *Theogonia*, 45 e 115.

¹¹ Cit, p. 47.

¹² *Theogonia*, 1, sgg.

¹³ R. Caillois, *Les demons du midi*, R.H.R., 116, 1937. Sull'infinita serie di figure melusiniane nel folklore e nelle leggende, figure che ricalcano quelle delle Ninfe nel mondo classico, cfr. L. Harf-Lancner, *Morgana e Melusina*, Torino, Einaudi, 1989. Sull'immaginario delle acque e dei vapori cfr. F. Bachelard, *L'eau et les rêves*, Paris, Corti, 1942; e, dello stesso, *La poetique de la rêverie*, cit.

presagire questo loro inafferrabile ondeggiare, ove si manifesta la loro natura essenziale di Ninfe, e nel quale traluce e si rivela la percezione dell'invisibile.

Dice Esiodo delle Muse che esse pronunciano menzogne simili al vero, ma sanno anche far risuonare la verità;¹⁴ una differenza non percepibile ai profani. La verità delle Muse, come mettono in luce le parole stesse di Esiodo,¹⁵ non è infatti dell'ordine della conformità di proposizione e cosa; essa appartiene al dominio della rivelazione, è, cioè, quella *alétheia* pertinente soltanto all'essere di cui parla Parmenide.¹⁶ Tale tipo di verità è inaccessibile ai profani perché di natura oracolare; l'ondeggiare delle Muse ricalca perciò il dire ambivalente del signore di Delfi, che "non dice e non nasconde, ma fa cenno": un cenno che non tutti intravedono e che molti fraintendono, avviandosi con ciò a una rovina che già da sempre era inscritta in loro. Per concludere su questo aspetto di Mnemosýne con le parole di Vernant (cit., p. 46) "la rimemorazione cerca non già di situare gli avvenimenti in una cornice temporale, ma di raggiungere il fondo dell'essere, di scoprire l'originario, la realtà primordiale da cui è sorto il cosmo e che permette di comprendere il divenire nel suo insieme".

Uno sviluppo religioso del ruolo di Mnemosýne avviene nella speculazione orfica, attenta come sempre ad estrarre e far evolvere i contenuti iniziali dei miti. Se il recupero della memoria è il ritorno alle proprie origini, l'oblio di essa va inteso, per contrapposizione, come immersione, coinvolgimento nel mondo dell'esistenza. L'anima che voglia tornare ad integrarsi nell'immobile eternità atemporale dovrà dunque attingere alla Memoria, dimenticando le cangianti seduzioni dell'apparire, il cui ricordo è il vero oblio.

¹⁴ *Theogonia*, 27-28.

¹⁵ M. Simondon, cit., p. 113.

¹⁶ Cfr. Parmenide, *Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Untersteiner, Firenze, La Nuova Italia, 1958.

Nello sviluppare il proprio simbolismo su questo tema di salvezza, gli orfici fanno naturalmente ricorso alla duplice valenza dell'acqua: come elemento dissolvitore e come elemento generatore. Essi immaginano perciò che l'anima, giunta agli Inferi, abbia due alternative: bere alla fonte di Lethe, l'oblio, tornando così daccapo nel ciclo di sofferenza delle incarnazioni; ovvero ricordare le proprie origini di "figlia della terra e del cielo stellato" bevendo nella palude di Mnemosýne e ottenendo così di ritornare nell'immobile totalità dell'essere.¹⁷

Questo è il viatico che accompagna i defunti nelle lamine auree che venivano poste loro accanto; un viatico che testimonia un'intuizione dell'uomo nel cosmo dominata da un profondo pessimismo esistenziale. L'Orfismo, che ha un ruolo importante nel successivo sviluppo dello Gnosticismo, accompagna il mondo classico su un arco di tempo più che millenario (dal VI sec. a.C. al VI sec. d.C.) ed esprime uno stato di disagio e di dissenso, un'emarginazione peraltro non quantificabile in termini economici. Il pensiero orfico presenta tratti altamente elitari¹⁸ e ha, come mostreremo in seguito, un ruolo importante nell'elaborazione e nello sviluppo dei temi mitici, facendo scaturire da essi, come farà lo Gnosticismo, presagi modernissimi.¹⁹

Tornando alle Muse di esiodo, il loro ondeggiare e la loro ambiguità c'interessano anche per altri motivi che non riguardano le ambiguità della mantica. L'ambiguità intesa come mancanza di forma propria, e la possibilità di assumere qualunque forma qualunque forma per continua mutazione, è infatti caratteristica di molte divinità legate all'epifania acquatica.²⁰ Ciò può anche apparire ovvio se si considera la natura stessa dell'acqua, priva per l'appunto

¹⁷ Cfr. G. Colli, *La sapienza greca, vol. I, cit.*

¹⁸ Vedi, al riguardo, le considerazioni generali di D. Musti in *Le lamine orfiche e la religiosità di area locrese*, Quad. Urbinati di Cult. Class., 45, 1984.

¹⁹ Cfr. G.C. Benelli, *La Gnosi, ecc.*, cit.

²⁰ Cfr. Ninck, cit., p. 138 sgg.

di forma propria e perennemente in moto; le conclusioni diventano però più interessanti se si riflette che mito e simbolo *non sono* allegoria. Nel mito, l'epifania acquatica di una divinità sta ad indicare che quella divinità è l'acqua; e, al tempo stesso, un modo di essere dell'uomo.

Così, l'immedesimazione di Thétis con le acque scroscianti è sancita dalle metamorfosi con le quali ella tenta di sfuggire a Peleo. Così, il ruolo primordiale dell'acqua si riverbera nelle trasformazioni teriomorfe, vegetali e persino acquatiche del vecchio Proteo (*Odissea*, IV, 383-459) il Protogono o "primo nato" delle teogonie orfiche, che vive sul fondo del mare, tutto sa, e sempre dice il vero: a riprova della propria natura atemporale di apparizione del Sacro come fantasma d'acqua.

L'acqua come elemento delle origini ha un ruolo anche indiretto, come delimitazione dei luoghi estremi ove il distinto confina con l'indifferenziato, il luminoso con l'oscuro, l'uranico con il catactonio. L'immaginazione dei paradisi terrestri, dei luoghi cioè dei quali si deve rimarcare tanto la loro natura di "Aldilà" quanto la loro fisica esistenza, è infatti un'immaginazione insulare. Dal sumero Dilmun alla medievale isola di Avallon, passando per il mito classico e medievale delle Isole Fortunate o delle Isole dei Beati, la localizzazione dei mitici non-luoghi fuori del tempo è sempre segnata dall'acqua come *separazione* (isole lontanissime nell'oceano) e come *grembo*. All'acqua può aggiungersi o sostituirsi, con lo stesso ruolo, l'impervia montagna oltre la quale sono beate radure dell'eterna giovinezza dell'uomo e della natura, peraltro localizzate a volte sui fondi dei laghi o del mare.

In questi lontanissimi luoghi, di là dai monti, nelle isole ai bordi dell'oceano, si coricava e si levava il sole nella mitologia di molti popoli. Il sole quindi appariva come una divinità principalmente legata alla terra e alle acque, d'onde sorgeva e s'inabissava; esso era anche catactonio, tenuto conto di un possibile percorso notturno sotterraneo che lo riportasse all'origine. La sua natura è evidente già in E-

siodo: sotto il nome trasparente di Hyperione egli figura infatti nella prima generazione titanica assieme ad Okeanos, Rhea, Thémis, Mnemosýne e Kronos. Con lui è anche Théia, la dea della luce, con la quale egli si unisce per rigenerarsi col nome di Hélios.²¹

Il sole, si noti, non va identificato con la sfera uranica del cielo; questo non accade in Grecia, e neppure in Egitto o in Mesopotamia; la sua sfera d'azione è infatti sentita come tutta terrena, laddove le divinità uraniche sono, di norma, astrattamente lontane, limitando il proprio ruolo a quello dell'*incipit* nel processo cosmogonico.

In Mesopotamia troviamo l'archetipo del modello mitico assai articolato, che inserisce il sole in un contesto di acque, terre, montagne, e Grandi Dee dai poteri magici, destinato ad avere stringenti analogie nel mondo greco e a lasciare il proprio ricordo sin nelle nostre leggende medievali. È questo il mito di Dilmun, ove si estendono i giardini del Sole.²²

Dilmun è un luogo al di là dei Monti Mashu, le cime gemelle dietro le quali sorge e tramonta il sole, un luogo inaccessibile all'uomo, custodito dall'uomo-scorpione, un antichissimo mostro creato da Tiamat, la dea degli abissi marini sconfitta da Marduk.²³ Tra il sorgere e il tramontare del sole, il buio più fitto vi regna. Dove sia esattamente il Dilmun storico, non è chiaro, anche se vi sono motivi per localizzarlo nelle Isole Bahrein; fatto sta che nel mito esso appare come una terra santa, pura e luminosa, al di là delle acque dell'oceano che circondano la terra degli uomini.

²¹ *Theogonia*, 131-138; 371-374.

²² Per i riferimenti a Dilmun, cfr. *L'epopea di Gilgameš*, cit., pp. 52-55 e 123 sgg.; Bottero-Kramer, cit., pp.151-154 e 564-601; S.N. Kramer, *The Sumerians, ecc.*, cit., pp. 147-149 e 163-164; id., *I Sumeri alle radici della storia*, cit., pp. 146-155.

²³ Tiamat è un potere caotico che crea esseri leviatanici (cfr. *lo Enuma Elish*, in Bottero-Kramer, cit., p. 610); Marduk le impone l'ordine della creazione. È evidente l'extraterritorialità prodigiosa di Dilmun, che ha a che vedere con un luogo di morte; infatti esso è luogo di fertilità e ricchezza, e custodisce l'erba della vita.

Ciò significa che esso assume i contorni di un paradiso terrestre, di un Aldilà inaccessibile: le acque che occorre transitare per giungervi simboleggiano la morte.²⁴

Le sue caratteristiche di paradiso terrestre sono evidenti da quel poco di descrizione che ci resta: la natura vi è lussureggiante e perfetta, le frutta dolcissime, a portata di mano, sono mescolate a gemme, perle e pietre rare. È là che vive vita eterna l'uomo giusto che sopravvisse al Diluvio: Utnapishtin o Ziusudru (nome akkadico o sumerico dello stesso personaggio). A Dilmun non esiste pianto né dolore. Gli animali sono mansueti e sono sconosciuti i mali e la vecchiaia.

Questo luogo santo, puro e luminoso, non era stato però sempre un paradiso: esso è la creazione di due divinità. Enki, il dio catactonio delle acque sotterranee, e Ninhursag, la Grande Dea madre, verosimilmente la Madre Terra. A Dilmun, infatti, mancava l'acqua dolce per consentire la crescita dei rigogliosi giardini. Ora, questo è interessante, per ordine di Enki, colui che fa scaturire l'acqua dolce dal suolo è Utu, cioè il sole. la cosa non deve sorprendere, al contrario, mostra come il sole sia sempre stato avvertito nel suo aspetto fecondatore; quale simbolo di fecondità esso tende quindi a sovrapporsi all'acqua dolce, come vedremo anche nella mitologia greca. soltanto dopo questo intervento, Enki, grazie all'acqua dolce che trabocca da lui, impregna la Madre Terra e le dee che ne discendono, trasformando Dilmun in un giardino. La Grande Dea ne fa il proprio regno incantato, come mostrano altri mti: quello che vuole che in Dilmun abiti la giovane fanciulla che dà il vino, Siduri, una figura che nei rapporti con Gilgamesh è molto simile a quella di Kirke nei rapporti con Ulisse, e che forse è da identificarsi con Ishtar; e quello che vuole

²⁴ Nell'*Epopèa di Gilgameš* l'eroe, che ha attraversato già acque infide per giungere ai Monti Mashu, una volta a Dilmun non ha però ancora attraversato le acque di morte che conducono all'erba dell'eterna giovinezza. I miti, si sa, hanno sempre versioni molteplici con relative varianti.

che in Dilmun abiti Aia, l’Aurora, la sposa del sole. Questo nome Aia, in rapporto con le donne solari dal volto di Grande Dea, torna nella mitologia greca ove Aia è la terra lontana dalla quale sorge il sole e che dà il nome di Aiaie a Kirke, a Medea, e anche a Kalypso; i miti che ne parlano ne fanno una terra dei defunti.²⁵ Della parentela di Kirke e Medea con il sole abbiamo detto; aggiungiamo che uno scolio di Giovanni Tzetze alla *Alessandra* di Lycophrone²⁶ suggerisce che anche Kalypso, come Kirke e Pasiphæ, fosse figlia del Sole. Del resto, molti tratti di Kalypso e Kirke sono così simili, e così simili a loro volta ai tratti di Siduri, che l’usuale accostamento tra Kirke e Siduri è stato esteso ad un accostamento tra Siduri e Kalypso.²⁷ Si tratta, in ogni caso, di donne solari, legate al sole, all’acqua, alla vegetazione, e ad un non-luogo fuori del mondo, ad una terra dei “viventi” -così viene definito Dilmun- vale a dire ai Campi Elisi.

Anche nella mitologia greca esistono dunque i giardini del Sole, luoghi fertilissimi ove Helios regna e fa pascere i propri cavalli con l’erba dell’immortalità, quella stessa che Glauco mangiò prima di diventare dio marino.²⁸ In essi l’astro è associato alla Grande Dea non soltanto dall’epifania arborea, acquatica e montana,²⁹ ma anche dal noto viaggio sotterraneo che lo rendeva catactonio, e che egli compiva in una coppa d’oro forgiata da Efesto,³⁰ oggetto che anticipa le caldaie sottomarine della fertilità dei miti celtici. Da queste isole lontane poste in luoghi imprecisati, ove si esce dal mondo storico per entrare in quello dei “viventi” -luoghi felicissimi e informi, ma anche lu-

²⁵ Cfr. R.E., voci Aia e Aiaia.

²⁶ Al verso 174, cfr. *Lycophronis Alexandra*, Rec. E. Scheer, Berlin, Weidmann, 1908, vol. II *Scholia continens*, p. 79.

²⁷ Cfr. R.E., voce Kalypso.

²⁸ Atheneo, *Deipnosophistæ*, VII, 296 e.

²⁹ U. Pestalozza, *Pagine, ecc.*, cit., vol. II, p. 21 sgg.

³⁰ Atheneo, *Deipnosophistæ*, XI, 781 d; 489 d-e; 470 a-c. A giudicare dal racconto, l’isola, una Hesperide, era boscosa.

ghi di non ritorno, ove non valgono più le leggi del tempo e delle stagioni-³¹ torneremo a parlare quando affronteremo il tema delle Isole Fortunate, o dei Beati. Qui ci basta aver mostrato che tutti gli aspetti di questi regni solari conducono al simbolismo della Grande Dea, nella sua duplice valenza di vita e di morte: luoghi di fertilità, essi sono anche luoghi funerari.³²

Un esempio preciso ci viene dalle vicende di Kirke, la figlia del Sole la cui storia s'intreccia con quella di Odisseo.³³ I suoi connotati di Grande Dea sono evidenti sin dalla sua apparizione, circondata com'è di fiere, e più precisamente di lupi e di leoni (*Odissea*, X, 212-213) animali che accompagnano sempre Artemide come "Signora delle fiere". A rinforzare tali connotati è la conoscenza dei filtri magici ottenuti dalla erbe (ivi). Tra l'altro, Kirke ha una forte tendenza a tramutare gli uomini in maiali, animali di Demetra associati al suo culto, o a usare la seduzione per togliere le forze al maschio (*Odissea*, X, 301 e 304). Kirke è anche veggente (*Odissea*, XII, 37 sgg.). Queste sue doti tornano nel ciclo degli Argonauti: è lei la maga che purifica Medea dal crimine su Apsyrtos, e le predice l'amaro ritorno.³⁴ Del resto Kirke è, come Kalypso e Penelope (in greco: anatra, animale sacro alla Grande Dea, che regna

³¹ In una delle sue isole, il sole ha armenti di vacche e pecore, ebbene, anche tra questi armenti non si registrano nascite, né morti (*Odissea*, XII, 130-131). Qui il Sole abita durante la notte, è il suo mitico luogo ctonio di residenza: cfr. *Odissea*, XII, 381-383, dove egli minaccia una singolare ritorsione per l'uccisione delle sue giovenche: scendere nel regno catactonio dei morti, che, evidentemente, doveva essergli familiare.

³² Cfr. F. Cumont, cit., ove sono lungamente discussi i temi funerari connessi con le Ninfe, le Nereidi che accompagnano i morti alle Isole Fortunate, cioè ai Campi Elisi.

³³ Su Kirke vedi K. Kerényi, *Goddesses of Sun and Moon*, Dallas, Spring Publ., 1979; R.E., voce Kirke; *Odissea*, canti X-XII.

³⁴ Apollonio, *Argonautiche*, IV, 559 sgg.; 712 sgg. vedi anche le *Argonautiche orfiche*, 1207 sgg.

sulle zone palustri) una grande tessitrice; e il tessere è attività dal ritmo lunare.

Quanto ad Aia o Aiaia, la sua isola, abbiamo detto. Qui notiamo soltanto che essa si trova vicinissima all'Ade. Odisseo impiega infatti un solo giorno per giungervi lungo la rotta indicata da Kirke (*Odissea*, XI, 11-22). Anche qui la vita è immobile, fantasmatica: come le greggi del Sole, gli alberi di Persefone (pioppi e salici) non danno frutto (*Odissea*, X, 511). ma anche la vita, in Aiaia, è sospesa: vi è un ciclo mitico, quello della Telegonia, che lo mostra.³⁵ Telegono, figlio di Odisseo e di Kirke, giunto a Itaca uccide involontariamente il padre; assieme a Telemaco e Penelope, che, giustamente, non è mai invecchiata, ne trasporta la salma ad Aiaia, ove i tre più Kirke trascorrono una beata eternità, legati Telemaco a Kirke e Telegono a Penelope. Aiaia dunque, come Aldilà degli eroi, come Campi Elisi.

Abbiamo sempre associato al nome di Kirke quello di Kalypso, non soltanto per la citata notizia di Tzetze. Kalypso, per verità, era considerata un'Oceanina, figlia cioè di Okeanós e di Tethýs³⁶ e come tale citata. Apollodoro ne fa una Nereide,³⁷ cioè una Ninfa. Peraltro, tra le sorelle di Kalypso oceanina figurerebbero Stige ed Hekate, divinità potenti, catactonie, legate alla mantica come l'altra grande sorella, Métis. In Omero (*Odissea*, V) Kalypso è deinita una Ninfa. Siamo evidentemente dinanzi al solito declassamento della Grande Dea nella mitologia greca,³⁸ anche se i suoi attributi appaiono tuttavia qua e là nel racconto. Innanzitutto, come nota Pestalozza, molti aspetti del comportamento di Kalypso in materia di competenza marinara, allorché ella aiuta Odisseo, ricalcano analoghi aspetti di Athena che aiuta Telemaco (*Odissea*, II); cosa non sor-

³⁵ Apollodoro, *Bibliotheca*, Epitome, VII, 16-37.

³⁶ Esiodo, *Theogonia*, 359: la "desiderabile" Kalypso, così anche nell'*Inno omerico a Demetra*, 422.

³⁷ *Bibliotheca*, I, 2,7.

³⁸ Vedi lo studio di Pestalozza su Kalypso in *Pagine, ecc.*, cit., vol. II.

prendente se si considera quanto già segnalato, e cioè che tra le sorelle di Kalypso vi sarebbe stata Métis.

Kalypso stessa, del resto, possiede la mantica (*Odissea*, V, 206), ella è inoltre associata alla grotta, luogo oracolare per eccellenza (anzi, secondo Pestalozza, cit., p. 272, il suo nome significherebbe proprio “la dea della grotta”). Altro aspetto che l’avvicina a Kirke e a tutte le Grandi Dee, è l’abitudine di tessere cantando, è noto, tra l’altro, quale grande tessitrice fosse Athena. Una dea col fuso è presente tra i tipi sacri del tesoro di Efeso, luogo oracolare della Grande Dea.³⁹ Non mancano inoltre i riferimenti al dominio vegetale e animale, nei quali ravvisare i tratti della Grande Dea; i vv. 55-74 del V canto dell’*Odissea* ne danno un quadro al tempo stesso indimenticabile e inequivocabile, che mostra come il suo regno montano e catactonio spandesse intorno il suo dominio sulla natura tutta, mentre ella tesse e canta i ritmi della vita.⁴⁰ La sua grotta è incorniciata dalla vite, attributo di fecondità che l’avvicina a Siduri, la fanciulla del vino con la quale essa è stata, del resto, assimilata.⁴¹ Che le Ninfe e le Oceanine, queste epifanie del femminile declassato nella mitologia greca, fossero divinità funerarie, l’abbiamo già rilevato;⁴² qui sottolineiamo che tutta l’atmosfera dell’isola di Kalypso indica una sospensione del tempo. Presso di lei Odisseo trascorre un tempo altamente simbolico, sette anni (*Odissea*, VII, 259) prima che il suo destino s’inverta (ivi, I, 16-17); anni trascorsi nel luogo “dove si trova l’ombelico del mare” (ivi, I, 50) lontanissimo dalla terre degli uomini (ivi, V, 101).

Altro segno che questa “dea terribile che parla con voce umana” (ivi, XII, 449) fosse proprio la Grande Dea, viene

³⁹ Cfr. C. Picard, *Ephèse et Clare*, cit., pp. 496-497.

⁴⁰ E. Diehl, in Pestalozza, cit., p. 297: “Kalypso e Kirke, mentre fanno la spola al telaio, cantano non soltanto canti di tessitrici, ma pure canti magici e amorosi”.

⁴¹ Cfr. R.E., voce Kalypso.

⁴² Cfr. Cumont, cit.; R.E., voci Nymphen, Okeaniden.

dalla bipenne di bronzo che ella dona a Odisseo (ivi, V, 234-235). Nota Picard⁴³ a proposito delle bipenni di Efeso, che verosimilmente l'ascia a doppio taglio fu in primo luogo, in Asia Minore, in Siria e in Creta, l'attributo della Grande Dea.

La vicenda di Odisseo, del resto, è tutta sotto il segno della Grande Dea. Protetto da Athena (e da Hermes) Odisseo è l'uomo della *métis*, è colui che appare astuto perché è dotato della capacità di scorgere ciò che non appare, e di parlare le parole che la situazione richiede. Quando egli lascia l'isola di Kalypso, e Poseidone suscita contro di lui la tempesta, è di nuovo la Grande Dea che gli viene in soccorso dagli abissi marini, nell'epifania di Leucothea. Kalypso, come Kirke, ne rappresenta verosimilmente l'aspetto di morte: l'aspetto di Lethe, l'oblio,⁴⁴ che è oblio del proprio destino. Dal paese dei Lotofagi in poi, si direbbe che il percorso di Odisseo sia segnato da questa ambivalenza della Grande Dea, cui egli deve ricongiungersi nel suo aspetto di Penelope. L'amore della Dea è per lui destino nell'ambivalenza di gloria e di morte, di Athena/Penelope e di Kirke/Kalypso; ma anche la morte, l'oblio, è ambivalente, fatto di rimpianto epperò anche di vita beata e senza affanni. Odisseo è senza dubbio eroe solare: soltanto lui può tendere l'arco per scoccare la freccia attraverso i dodici simbolici anelli (*Odissea*, XXI, 76 e 421-423). Egli si ricongiunge così a Penelope nel ventesimo anno (ivi, II, 175; XVII, 327; XXIII, 102 e 170) vale a dire al compimento del cosiddetto "anno metonico" cioè del periodo di diciannove anni al termine del quale calendario solare e calendario lunare tornano a coincidere.⁴⁵ Odisseo è un eroe

⁴³ *Ephèse et Clare*, cit., p. 518.

⁴⁴ M. Simondon, cit., pp.135-140.

⁴⁵ J. Campbell, cit., vol. III, p. 163 (da G. Murray, *The Rise of the Greek Epic*, Oxford, Clarendon Press, 1924, pp. 211-212). L'anno metonico, da Metone, astronomo greco del V sec. a.C., è periodo magico, Diogene Laerzio tramanda che Epimenide di Creta dormì 57 anni ($57 = 19 \times 3$)

perché non si fa sopraffare dal lato oscuro della Dea, e si lascia guidare dal suo aspetto luminoso: così facendo egli segue, non subisce, il proprio destino.

Tornando all'argomento delle Ninfe, un argomento del massimo interesse perché da esse discendono le nostre Fate, va precisato che esse si trovano in rapporto con molteplici aspetti naturali nei quali si deve ravvisare la loro epifania. Non vi sono infatti soltanto Ninfe delle fonti e dei fiumi, soggette a vita stagionale se tali sono le loro epifanie acquatiche, giusta quanto più volte detto, cioè che esse non raffigurano la cosa, ma sono la cosa; ma anche Ninfe dei boschi, dei monti e dei prati.⁴⁶ La loro vita può essere lunghissima, forse sono anche immortali, ovvero vivono la vita dell'albero con il quale esse nascono.⁴⁷ Abbiamo già accennato alla loro natura funeraria che le avvicina alle manifestazioni della Grande Dea; ambivalenti come quella, possono dar luogo alla morte dell'amato che scompare nel loro mondo, come avverrà più tardi nelle leggende delle Fate.

Che questa morte sia poi morte vera o acquisizione di immortalità per dono delle Ninfe, è argomento sul quale gli stessi Greci non avevano le idee chiare, come mostra l'episodio di Hylas rapito da una Ninfa innamorata al chiar di luna, e trascinato sott'acqua.⁴⁸ Esser rapito dalle Ninfe significava entrambe le cose e ciò non deve stupire, non solo per l'impossibilità di decidere senza prove concrete. In fondo, non definiamo ancor oggi, noi stessi, la morte come "vita eterna"?

in una caverna -cioè si trovò nella dimensione dell'Aldilà- e ne acquistò fama di sapiente; cfr. G. Colli, *La sapienza greca*, cit., vol. II, p. 54.

⁴⁶ *Inno omerico ad Afrodite*, 97-99, in *Inni omerici*, cit.

⁴⁷ Plutarco, *De defectu oraculorum*, in *Moralia*, V, cit., 415, A-D. Plutarco, come neoplatonico, si pone il problema di una realtà intermedia tra l'uomo e gli dei; per lui inoltre (*De E apud Delphos*, ivi, 390, E) le cose inanimate debbono avere un'anima; di qui la presenza della Ninfa nelle emergenze della natura. Qui però è la loro nascita che si manifesta con la nascita di un albero. Vedi anche l'*Inno ad Afrodite*, cit., 264-273.

⁴⁸ Cfr. *Argonautiche*, cit., I, 1221-1357.

V'era poi un altro modo d'essere rapito dalle Ninfe: divenire "ninfolepto", cioè invasato, perché la vista delle Ninfe in certe situazioni-limite della coscienza poteva produrre questi effetti. In tal caso era la mente che veniva a trovarsi in un altro mondo. Un mondo terrifico ma anche bellissimo; terrifico, forse, perché troppo bello.

Le Ninfe, poi, amavano gli uomini (per questo rapivano fanciulli e cavalieri) e allevavano sovente i bambini. La loro posizione incerta tra mortali e immortali (vedi sopra, nota 47) deve forse interpretarsi come l'epifania del desiderio della Grande Dea, largitrice di fecondità, di manifestare il proprio amore per gli uomini. È noto infatti, dalle tristi vicende di Kalypso, Medea e Arianna, ma anche di molti mortali, che alle dee non è concesso di amare gli uomini.⁴⁹ per questo Anchise fu atterrito quando si accorse di aver posseduto Afrodite: ma per lui era già prevista un'eccezione.⁵⁰ Resta evidente comunque la concezione comune a tutta l'antichità: il Sacro è funesto. Ne sanno qualcosa profeti e poeti.

Le Ninfe, dunque, sono manifestazioni della Grande Dea nelle vesti di eterne "promesse spose" dell'uomo: sono la promessa di una felicità eterna da realizzarsi in un mondo meraviglioso a prezzo di rinunce terrene: come le Fate, delle quali sono l'archetipo. È singolare infatti, ed è degno di attenzione, il permanere intatto di questa immagine mitica attraverso i millenni.

Tornando al primitivo argomento, notiamo che la loro epifania arborea o vegetale non è che un tratto della stessa Grande Dea. Leto, la cui figura è tale, è definita *phytía* con riferimento al regno vegetale; da un albero pendono inoltre le oscure figure di Erigone, impiccata per la morte del padre Ikario; di Helena Dendritis (il nome parla da sé) e di Artemide Apanchoméne, cioè che s'impicca; una vicenda misteriosa che si ripete (sicché le tre figure si equivalgono)

⁴⁹ *Odissea*, V, 118-129.

⁵⁰ *Inno omerico ad Afrodite*, 181 sgg.

e che ha connessioni non soltanto vegetali, ma verosimilmente anche lunari.⁵¹

Leto si identificava con la palma di Delo, con l'olivo e con l'alloro, con lo stesso alloro s'identificava la figlia Artemide, con il nome di Dafnia.⁵² del resto, Dafne, quella della vicenda con Apollo, era una Ninfa del suo seguito come Syringa, che s'identificò a sua volta con le canne palustri;⁵³ entrambe votate alla verginità, come tutte le seguaci di Artemide.

L'ambiente palustre era il luogo per eccellenza gradito alla Grande Dea, per il brulicare della vita animale e vegetale. Là ella viveva come Leda o come Lato, una parola che vuol dire "Signora",⁵⁴ ed era molto legata all'avifauna locale: quaglie, anatre e cigni. Abbiamo già detto di Artemide e Leto come "ortigie", cioè quaglie, e dee dell'isola delle quaglie, Ortigia; ora ricordiamo la storia di Leda e dei suoi rapporti con i cigni.

La vicenda, molto intricata in apparenza, ma molto meno nella sua significazione mitica,⁵⁵ narra la storia di Zeus che insidia la Grande Dea nel regno di lei. Che questa Grande Dea si chiamasse Leda, la Signora, o Nemesi,⁵⁶ ha poca importanza. Anche Nemesi è una figura antichissima e ha molto a che vedere con le Erinni, venute alla luce assieme ad Afrodite. Di Afrodite, come Grande Dea, abbiamo già

⁵¹ Pausania, III; 19, 10; VIII, 23, 6. Nilsson, *Geschichte, ecc.*, cit., tratta ampiamente la figura di Arianna uccisa da Artemide, anche in rapporto alle figure di Helena Dendritis e di Artemide Apanchoméne, entrambe impiccate (cfr. p. 211; 315; 487) e vi scorge il ricordo di una dea della vegetazione che muore.

⁵² Cfr. R.E., voci Leto e Artemis. Sui legami di Artemide con il mondo vegetale, cfr. Nilsson, *Geschichte, ecc.*, cit., pp. 486-492.

⁵³ Ovidio, *Metamorfosi*, I, 679-712.

⁵⁴ Cfr. R.E., voci Leda e Lato, Pestalozza, *Pagine, ecc.*, cit, vol. I.

⁵⁵ Cfr. R.E., voci Leda, Helene, Nemesi; Pestalozza, cit.; Kerényi, *Miti e Misteri*, cit.; id., *Gli Dei, ecc.*, cit.; F. Chapoutier, *Les Dioscures au service d'une Déesse*, BEFAR, 137, 1935.

⁵⁶ Apollodoro, *Bibliotheca*, III, 10, 7; Atheæum, *Deipnosophistæ*, VIII, 334, c.

mostrato la duplicità; in particolare ella poteva anche essere, come ogni figura di Grande Dea, nera e catactonia, al punto che era sovente identificata con Persefone o con le Erinni⁵⁷ e anche con Nemese stessa,⁵⁸ con la quale aveva in comune l'attributo del cigno.

Leda, o Nemese, trasformatasi in oca è posseduta da Zeus/cigno, e concepisce un uovo dal quale nasce Helena. la nascita dall'uovo, questo antichissimo simbolo di fecondità e di totalità, è tema arcaico⁵⁹ raccolto dalle teogonie orfiche⁶⁰ che vi vedono il principio del cosmo, prodotto dal Tempo (Chronos) o dalla Notte. Secondo alcuni, l'uovo sarebbe caduto dalla luna,⁶¹ il luogo dove, in seguito, sarebbe stata assunta Helena; questa connessione della luna con il mito di Helena torna nel ruolo che avranno i Dioscuri, suoi fratelli, quali trasportatori di anime.

Nel mito s'intreccia una storia di doppioni: i due gemelli sarebbero stati figli non entrambi di Zeus (come vorrebbe il nome) ma uno di Zeus e uno del mortale Tindaro; anche Helena avrebbe avuto una sorella mortale, la cui storia è tutta una vicenda di Nemese e di Erinni: Clitemnestra. Comunque sia, ciò che interessa ricordare è qui di nuovo l'ambivalenza Nemese/Afrodite, visto che Helena è, nelle sue vicende terrene, una vera Afrodite mortale, la cui vita si svolge tutta sotto il segno della Grande Dea di Cipro.

I tratti di Grande Dea di Helena sono evidenti nel suo dominio sui farmaci vegetali (*Odissea*, IV, 220), un tratto che ella divide con Kirke e Medea. Con questa poi, ha in comune un'altra vicenda: l'una o l'altra (o entrambe) si uniscono per sempre a Achille nei Campi Elisi o in un'isola

⁵⁷ Cfr. C. Berard, *Anodoi. Essai sur l'imagerie des passages chtoniens*, Istituto Svizzero di Roma, Bibl. Helvetica Romana, XIII, 1979, p. 153 sgg.

⁵⁸ Cfr. R.E., voce Nemese; Kerényi, *Miti e Misteri*, p. 43.

⁵⁹ Cfr. Bachofen, *Il simbolismo funerario*, cit.

⁶⁰ Cfr. Colli, cit., vol. I.

⁶¹ Chapoutier, cit., pp. 140-141.

beata⁶² che è la stessa cosa; come la stessa cosa è quell'altro mitico luogo di confine che è la luna. I luoghi di soggiorno delle anime infatti, ovunque essi siano, sono, come tutti i Paradisi terrestri di ogni mito o leggenda, dei luoghi-limite; ed è sempre nell'esperienza di situazioni limite, caratterizzate dalla sospensione del tempo, che essi appaiono: e con essi Ninfe e Fate che rapiscono l'eroe.

Vi è una complessa tradizione che mette Helena in relazione con l'Egitto⁶³ dalla quale emergono i suoi rapporti di Grande Dea con il serpente e i rimedi vegetali. Piangendo la morte del bel Kanobo, le lacrime di Helena fanno sorgere dal terreno lo Helenion, pianta miracolosa contro i morsi dei serpenti. Questa connessione dà a Helena i tratti di Artemide; anche questa aveva infatti un'erba portentosa dal nome inequivocabile, l'Artemisia. Artemide ed Helena hanno in comune anche il cervo;⁶⁴ entrambe erano signore delle piante e delle fiere. Helena possedeva al tempo stesso i tratti di Afrodite e quelli di Artemide, in una sovrapposizione che ricorda l'antica globalità avvolgente la natura che caratterizza la Grande Dea. È interessante notare al riguardo che Helena era adorata anche con il nome di Adrástea; un attributo che era anche di Nemese e che riporta all'arcaico tema mitico dal cosmo come sistema chiuso, all'interno del quale ogni impulso scatena forze che riconducono il Tutto al turbato equilibrio: Themis, Nemese, Erinii.

Adrástea è infatti un altro nome di Ananke, la Necessità. Adrástea/Ananke è antichissima divinità orfica, le cui braccia cingono il mondo, ed è compagna primordiale di Chronos.⁶⁵

Il ruolo cosmico di Helena doveva essere ben noto, se si tiene conto dell'importanza che la sua figura assumerà

⁶² Tzetzes, *Scholia in Lycophronem*, 174.

⁶³ U. Pestalozza, *Pagine, ecc.*, cit., pp.117-191.

⁶⁴ Chapoutier, cit., p. 144.

⁶⁵ Colli, cit., vol. I, p. 280.

presso gli Gnostici, specialmente Simon Mago.⁶⁶ Discesa dalla luna, Helena si identifica con la luna stessa, assieme ai due Dioscuri nelle vesti di Phosphoro ed Hespero;⁶⁷ figura che domina il mondo umano con i propri ritmi, tanto da finire con l'identificarsi con le alternanze della Fortuna.

Questo carattere lunare si ricollega peraltro anche al ruolo funerario di Helena, ruolo svolto assieme ai Dioscuri, completando così la figura totalizzante della Grande Dea; lo Chapoutier ha rilevato infatti che i precedenti del tema mitico e iconografico di Helena contornata dai due cavalieri/servitori, sono da ricercarsi nella figura di Demetra affiancata da due Kabiri. Helena con i Dioscuri, assumendo in epoca ellenistica il ruolo d'intermediaria tra l'umano e il divino che quell'epoca avvertiva sempre più importante,⁶⁸ apre così la strada, come Iside, alla figura di Maria Vergine.⁶⁹ Una figura che ha un ruolo determinante nel ricomporre l'unità del Tutto.

È interessante infine notare come questa sia un'esigenza che si afferma con l'esperienza dell'età ellenistica. L'ideologia olimpica, con le sue premesse patriarcali di una religione di Zeus, aveva infatti operato in senso opposto, spezzando l'unitarietà della figura della Grande Dea, e facendo di Helena, nella dura scena del III Canto dell'*Iliade*, il simbolo di un'Afrodite dimidiata a mera dea del piacere amoroso.⁷⁰

Altra grande divinità legata agli uccelli di palude è Leto, antica immagine della Grande Dea soppiantata da Hera, dalla quale dovette infatti subire le persecuzioni nate dalla

⁶⁶ Ireneo, *Adversus Haereses*, I; 23, 2-4. Helena figura tra i nomi citati nell'*Esegesi dell'anima*, un testo trovato a Nag Hammadi nel quale si espone la natura femminile dell'archetipo "Anima". Cfr. *The Nag Hammadi Library in English*, J.M. Robinson Director, Leiden, E.J. Brill, 1977, pp. 180-187.

⁶⁷ Chapoutier, cit., p. 268 sgg.

⁶⁸ Cfr. Plutarco, *De defectu oraculorum*, 416 D – 417 B.

⁶⁹ Chapoutier, cit., pp. 344-345.

⁷⁰ Vedi anche l'interpretazione di Kerényi in *Miti e Misteri*, cit., pp. 55-56.

gelosia. Secondo Callimaco,⁷¹ quando Leto si trovava in Delo per il suo difficile parto, i cigni le volavano intorno.

Leto è la figlia di Koios e di Phebe, due Titani figli del Cielo e della Terra; sorella di Asteria, viene ad essere anche la “zia” della grande triplice divinità Hekate (*Theogonia*, 404 sgg.). Un altro mito la vuole nata tra gli Iperborei, un popolo leggendario del quale parleremo poi, presso il quale torna Apollo nel periodo invernale. In tale mito ella si era manifestata come lupa. Leto però era nota anche come quaglia, fatto comune nella sua famiglia, visto che quaglia era anche Asteria e così pure Artemide; fatto del tutto normale visti gli stretti legami con lo stagno da sempre trattenuti dalla Grande Dea.

Leto aveva avuto infatti un tempo un ruolo assai elevato, né Esiodo né Omero conoscono la vicenda della gelosia di Hera, narrata dal più tardo *Inno omerico ad Apollo*. La Dea appare così accanto a Zeus in un ruolo del tutto legittimo; abbiamo già detto del resto, che il figlio di lei, Apollo, non è che un fanciullo divino che succede a una Grande Dea nel ruolo oracolare. Il cigno lascia tuttavia in qualche modo la propria taccia sui fanciulli divini, quasi a ricordare la loro situazione d'origine. È nota infatti la vicenda di Apollo che, per uno strano “errore”, uccide l'amatissimo giovinetto Hyákinthos, dietro il quale si nasconde forse un *alter ego* del dio, destinato però a restar fanciullo: cioè con i tratti evanescenti delle antiche divinità maschili della vegetazione. Ebbene: Hyákinthos è rappresentato a cavallo di un cigno⁷² e di ciò dovremo ricordarci allorché accenneremo a quelle leggende medievali del “cavaliere del cigno”, il cui esemplare più noto è Lohengrin.

In queste epifanie ornotomorfe è infatti in gioco l'antico *habitat* palustre della Grande Dea di fertilità, un tratto che fa di Artemide la ripetizione della madre, Leto. Artemide, accanitissima vergine, aveva una particolare propensione

⁷¹ *Inno a Delo*, 249.

⁷² K. Kerényi, *Gli Dei, ecc.*, cit., p. 121.

per l'assistenza al parto. Leto infatti, perseguitata sino in fondo da Hera, non riusciva a partorire perché le mancava l'assistenza di Ilythia, trattenuta astutamente sull'Olimpo.⁷³ Soltanto la presenza di questa antichissima dea rendeva possibile il parto; tuttavia sembra che fu la stessa Artemide, nata per prima, ad aiutare materialmente la madre nella nascita di Apollo.⁷⁴ del resto, Artemide era anche onorata come Ilythia.

Se il ruolo della vecchia Leto era stato posto in ombra dalla gelosia di Hera, ormai dominante dopo essersi identificata con un ruolo di sposa conforme all'ordine patriarcale, si può ben dire che la Signora delle piante e degli animali si sia ben vendicata attraverso la figlia, la quale presenta, più di qualunque altra, il volto della Grande Dea. Artemide può ben permetterselo, dopo aver pagato il necessario pedaggio al nuovo ordine: innanzitutto perché deve rassegnarsi ad essere figlia di Zeus, di colui che forse un tempo era un semplice fanciullo, e perciò ad essere sottomessa all'ordine olimpico; poi, perché deve pagare la propria vastissima sfera d'indipendenza con la rinuncia radicale al maschio. Artemide sa bene il fatto suo, il prezzo cioè del compromesso raggiunto con il nuovo ordine, allorché uccide chiunque osi soltanto guardarla, o caccia in malo modo le Ninfe cadute in tentazione, fosse anche per colpa di Zeus. nel suo ordine, ormai, il maschio non è più ammissibile; la presenza di lui renderebbe lei, non più sovrana, fatalmente sottomessa. Il prezzo del compromesso lo ha pagato soltanto Hera, rassegnandosi al giogo coniugale che la subordina a Zeus; ed è per questo che ora è lei a regnare, accanto a lui, nell'ordine olimpico.

Artemide è una grande divinità della natura: dei monti, delle paludi, dei boschi, delle fonti, degli animali e delle piante. Le sue epifanie e i luoghi ove ella è di casa sono praticamente infiniti: ella "appare" in tutte le manifesta-

⁷³ *Inno omerico ad Apollo*, 97 sgg.

⁷⁴ Callimaco, *Inno ad Artemide*.

zioni della natura. Così Artemide protettrice dei pescatori e dei naviganti (come Britómarti e come Hekate, le sue equivalenti) è di casa in ogni baia e in ogni isola. Anche nella luna appare Artemide, come Selene o come Hekate: né poteva essere diversamente.

Artemide non ha legami soltanto con la palma e con l'olivo, o con l'alloro; ella è infatti anche Kyparissia, dea del cipresso, e Karyátis, del noce: in generale è Drymónie, cioè abitatrice dei boschi. Come Limnaia, Potamia, Alfeia, e così via, Artemide abita nei fiumi e negli stagni. Suoi animali sono anche i cervi e gli orsi: come orsa, una sua Ninfa, Kálliste, è perseguitata da Giunone per esser stata sedotta da Zeus,⁷⁵ ma verosimilmente l'orsa era un'epifania di Artemide, come suo era l'appellativo di Kálliste, cioè "la più bella".

Ad Artemide, come a una Grande Dea, non mancava un lato oscuro e mortifero: ella era una divinità della guerra sotto molte epiclesi, e, come tale, legata ovviamente anche al mondo delle Amazzoni. I suoi omicidi, che non si contano (il più famoso fu quello dei figli di Niobe), rivelano in lei il lato mortifero della Grande Dea; gli Orfici ne fanno persino una figlia di Eubuleo, cioè di Hades.⁷⁶ Per converso Artemide, dea materna e benefica, era allevatrice di fanciulli: si dice che lo stesso Hyákinthos fosse stato allevato da lei.⁷⁷

Artemide, con il proprio corteggio di Ninfe, è destinata ad avere una lunga vita, identificandosi con quel lato oscuro e selvaggio del femminile che il Cristianesimo si adoprerà di espungere, demonizzandolo. Identificata dai Romani con l'italica Diana, con questo nome Artemide resterà per tutto il Medioevo come l'infernale guida delle streghe, nelle loro sarabande notturne per i boschi e per le montagne. È interessante notare, al riguardo, come la vita

⁷⁵ Ovidio, *Metamorfosi*, II, 409, sgg.

⁷⁶ *Inni Orfici*, LXXII, 3.

⁷⁷ C. Picard, *Les religions préhelléniques*, cit., pp. 114-115.

più lunga competa proprio a quelle divinità che mostrano i tratti più arcaici: quasi a mostrare che la storia della nostra cultura non sia che il tentativo di razionalizzare forze ambivalenti, operando delle scelte il cui risultato sarà l'emarginazione e la demonizzazione di una parte della nostra stessa realtà, destinata a costituire il cosiddetto "irrazionale".

Tornando ad Artemide, la sua arcaicità è fuor di dubbio, non soltanto perché la dea si ricollega in modo inequivocabile all'antica figura della Grande Dea, ma anche perché ella assomma nella propria isola di Delo ricordi di un lontano passato. A Delo è infatti presente tanto il culto delle cretesi Britómarti ed Arianna, quanto la danza rituale del *géranos*, cioè della gru, che mimava il movimento spirali-forme di entrata e di uscita dal labirinto, un ricordo dell'impresa di Teseo.⁷⁸

La Diana medievale trae tuttavia da Artemide, per il processo cui abbiamo accennato, soprattutto quei toni oscuri che sono già prerogativa di Hekate, la "cugina" di Artemide, con la quale questa può anche identificarsi.

Abbiamo già visto che Hekate era la dea di un sapere oscuro, intuitivo e onirico, con il quale ella premiava chi voleva; abbiamo già visto altresì che questo suo tratto inquietante ne faceva una larva infera, Émpusa. Hekate, in effetti, è regina degli spettri che ella suscita agevolmente, come una grande maga da invocare sempre negli incantesimi: una dea delle streghe sin dal mondo ellenistico-romano.⁷⁹ Essenza tipicamente demonica, Hekate è una vera *anima mundi* (tale appare negli *Oracoli Caldaici*, fr. 50-54) che regola in modo sotterraneo un ordine ignoto; il suo apparire non può manifestarsi se non là ove la vita si apre al mistero: nel cuore della notte, in cui la realtà perde i propri contorni, ella è presente nei luoghi delle scelte fa-

⁷⁸ Cfr. E. Secci, cit., pp. 827-830; C. Picard, *Les religions préhelléniques*, cit., p. 188.

⁷⁹ Orazio, *Satire*, I, 8,33.

tali ove si può decidere la sorte dell'uomo, all'incrocio di strade che portano verso l'ignoto. Perciò Hekate è dea dei trivi. La sua stessa mostruosità di larva è legata alla sua mancanza di forma, all'informe cui tendono rapidamente i cadaveri, che costituiscono la materia prima della magia.⁸⁰ Le cavalcate aeree degli spettri, guidate dalla dea, non sono un prodotto delle leggende medievali: esistono già nelle credenze popolari del mondo greco.⁸¹ La accompagnano, come sempre, le cagne infernali.

Questa lunga persistenza della sua figura, mostra che Hekate occupa un posto importante e preciso nell'immaginazione mitica, esprimendo nel proprio volto uno degli aspetti attraverso i quali il mondo si dà nell'esperienza umana; aspetti che tendono ad essere tanto più bui e terrificanti, quanto più esso viene accettato soltanto nei suoi aspetti luminosi, prediletti dal Razionalismo. Soltanto una cultura diversamente orientata, non unilaterale e normativa, può infatti portare in evidenza gli aspetti benefici, materiali, fecondi, del grembo oscuro della *phýsis*, dal quale proviene il sapere notturno, umido, onirico, animico, che è coscienza della totalità. Aspetti peraltro non scomparsi, emersi in forma indipendente nella tarda antichità con i Misteri di Hekate, celebrati nelle grotte e rimasti in eredità ancor oggi alle tante cripte delle Madonne nere: nere, come nera fu la benefica Iside.

Il volto sorgivo della fecondità ha infatti, come abbiamo già notato, un aspetto catactonio nella falda sotterranea, oscuro serbatoio da cui filtra, cola, s'insinua, si alimenta quell'aspetto luminoso che sgorga come sorgiva, come polla che ride nel sole e nell'azzurro, specchio di nuvole, tremore verde, inafferrabile tra radure di ghiaie. Apollonio Rhodio (*Argonautiche*, IV, 1396 sgg.) ha descritto in modo esemplare questa percezione fuggente del Sacro nella sua veste luminosa, con l'episodio delle Ninfe Esperidi, la cui

⁸⁰ Cfr. Apuleio, *Metamorfosi*, II, 21-22; Orazio, *Epodi*, V.

⁸¹ Cfr. R.E., voce Hekate, c. 2776.

danza evanescente si dissolve nel terreno all'apparire degli Argonauti. Supplicate da Orfeo, ecco che di nuovo esse si manifestano in un improvviso verdeggiare, mentre nel magico giardino la loro entità traluce nelle forme di un pioppo, di un olmo e di un salice -gli alberi che costeggiano i ruscelli- mostrando agli assetati il luogo della fonte.

Questo aspetto eternamente fuggente, inafferrabile, allusivo, della verginità sorgiva, trova espressione anche nei miti di Narciso e di Arethusa. La vicenda di Narciso, che, specchiandosi alla fonte, s'innamora della propria immagine, è troppo nota per tornarvi su.⁸² Qui ci limitiamo a sottolineare alcuni aspetti dei rapporti tra acqua, Sacro, e apparizioni che in esso si rivelano. La vicenda di Narciso è tutta una storia nata tra le acque, perché il bel fanciullo era figlio della "cerulea" Liriopè⁸³ e delle onde del Cefiso. Bachelard⁸⁴ ha colto pienamente l'importanza dello specchio della fonte nel mito: specchiarsi nell'acqua costituisce un'esperienza che lo specchio solido non può dare. L'immagine d'acqua appare dislocata in profondità, mobile, in grado di polarizzare la sconosciuta doppiezza dell'Io, una rivelazione che colma il fanciullo di mortale stupore. *Narké*, in greco, significa "stupore"; il fiore dorato sboccia tra il verde delle sponde e allude la storia segreta dei fanciulli rapiti dalle Ninfe, dissolti in un mondo di anime al di là delle acque.

Ciò che di eternamente fuggente è racchiuso nella verginità sorgiva, è narrato anche dal mito di Arethusa. Il nome di questa Ninfa è significativo: numerose erano infatti in antico le fonti col suo nome, perché questo sembra significasse per l'appunto: fonte.⁸⁵ secondo il mito, la sua verginità sarebbe stata attentata dal fiume Alfeo; fatto non sor-

⁸² Ovidio, *Metamorfosi*, III, 359 sgg.

⁸³ Il bianco, l'azzurro, il verde, ecc., sono i colori delle Ninfe acquatiche, a sottolineare il loro *essere* l'acqua; cfr. R.E., voce Nymphen.

⁸⁴ *L'eau et les rêves*, cit.

⁸⁵ Cfr. R.E., voce Arethusa. L'etimologia va cercata nel verbo *árdo*, cioè irriego, rinfresco, ristoro, nutro, ecc.

prendente, perché i fiumi, epifania di Poseidone, erano noti per la loro cupida fecondità, tanto che le donne vi si bagnavano per invocarla. la vicenda chiama però in causa ora la stessa Artemide, che era strettamente legata all'Alfeo, sicché, probabilmente, la tentata violenza deve averla riguardata in prima persona.⁸⁶ La storia di Arethusa è narrata da Ovidio (*Metamorfosi*; V, 577 sgg.) ma anche da Pausania (V; 7, 1-3)

Arethusa, così narra il mito, per sfuggire ad Alfeo chiese soccorso ad Artemide; riuscì ad attraversare il mare e a riemergere a Siracusa, nell'isola di Ortigia il cui nome è quanto mai rivelatore. Sembra comunque che l'Alfeo l'abbia raggiunta, e sia riuscito egualmente a mescolare le proprie acque con quelle di lei.

In questa vicenda di acque, al tempo stesso fecondatrici e schive, possenti e umbratili, effuse e sotterranee, si avverte il rinvio al mistero della Grande Dea, eternamente amata ed eternamente vergine: feconda sì, ma per una propria interiore incoercibile forza mai apertamente dispiegabile come il corso possente dei grandi fiumi, ove la fecondità dell'acqua mostra la valenza maschile, poseidonica. Alle Ninfe delle fonti e dei ruscelli rispondono gli algosi Dei dei fiumi.

L'ambivalenza del Sacro nelle acque, non è però soltanto articolata nella polarità femminile/maschile. essa appare anche nella polarità basso/alto, che può essere intesa come venuta alla luce di qualcosa di nascosto, ovvero come rischio di inghiottimento di ciò che è alla luce. Se Arethusa fa sgorgare dal buio di un misterioso percorso sotterraneo le proprie acque in Ortigia, poco distante da lei, Kyane è il simbolo del percorso opposto. Fu presso la sua polla, infatti, secondo una delle tante versioni del famoso ratto, che Persefone fu trascinata agli Inferi. da allora, l'occhio opa-

⁸⁶ K. Kerényi, *Arethusa*, in *Nel labirinto*, Torino, Boringhieri, 1983. Vedi anche R.E., voci Arethusa e Artemis. Artemide è "Alfeia", e ha un tempio e uno stagno sacro vicino alla fonte dell'Alfeo.

co di cobalto che si annuncia nello stesso nome della Ninfa, è una porta sulla via dell'abisso: nelle sue acque si gettavano le offerte sacrificali destinate all'Ade.

Nel mondo tutto solidale nel quale ci ha immersi il mito, il legame della Grande Dea con l'acqua rivela un'intuizione soprattutto: quella del mondo come il luogo di un perpetuo germogliare e dissolversi, luogo di un ciclo cangiante e caleidoscopico nel quale l'Uno-Tutto sciorina se stesso in mutevoli apparenze. Intuizione dionisiaca, questa, come vedremo tra breve.