

Capitolo secondo

*Il mondo agrario e la morte/rinascita
Le disavventure di Osiride
Inanna/Ishtar scende agli Inferi. Demetra e Persefone*

Il neolitico ha rappresentato per l'uomo una radicale svolta, una rivoluzione sicuramente non meno importante della Rivoluzione industriale. Con il Neolitico inizia la coltivazione delle piante commestibili, e quindi la selezione delle specie che fanno ancor oggi da base al nostro nutrimento. Muta radicalmente il rapporto con la natura e il patrimonio spirituale dell'umanità conosce un ampliamento senza precedenti. la pratica dell'agricoltura e l'importanza vitale di essa per la sopravvivenza della comunità, portano l'uomo a riflettersi in una ritmicità nella quale scorgere la tessitura del proprio destino. Un elemento primordiale sottintende infatti tutta la pratica agricola: il ritmo. Tutto si ripete -e deve ripetersi- a intervalli di tempo fissati; la semina e la raccolta, la fioritura e il frutto. Accanto al ritmo, non meno importante, il divenire: tutto continuamente si trasforma, concorre verso un traguardo ineluttabile che tuttavia non è mai punto d'arrivo finale, perché il ciclo continuamente rinasce da se stesso, in obbedienza al ritmo. Vita e morte non sono che fasi di un respiro cosmico.

Regina di questo ritmo è la luna, colei che per eccellenza nasce e muore da se stessa con ciclicità immutabile. A lei si riconnettono quindi simbolicamente tutti gli ordinati,

sottili legami che tessono invisibili risposdenze all'interno del cosmo; anche quelle che regolano il destino umano.¹

Ciò consente di comprendere per quale ragione il simbolismo vegetale e quello lunare siano frequentemente associati nelle divinità della fertilità, e associati a loro volta con il simbolismo dell'acqua.

Anche l'acqua ha infatti una propria ciclicità: non soltanto dà la vita, come elemento fecondante e sede, con la terra, di germinazione; ma in essa la vita ha termine per putrefazione e dissoluzione. La gravidanza di questo ciclo trova espressione nell'acqua stagnante e paludosa, luogo ove il continuo sedimentarsi di morte organica si lega a una prodigiosa fertilità.

Il ciclo di morte e rinascita non può tuttavia intendersi senza un riferimento alla sessualità, perché nell'esperienza agraria la nuova nascita è legata alla deposizione del seme nella terra. Collegare, come si è voluto ritenere, la nascita della pianta alla morte del seme, è un non-senso;² la deposizione del seme rientra viceversa nella sfera simbolica del sesso, come si evince chiaramente dai riti di fertilità che si accompagnano alla semina. Già questo modesto particolare, con la complessità di rinvii simbolici che lascia intuire, induce a riflettere sul fatto che il mito non è la banale allegoria di un fenomeno. In un mito si esprime un modello nel cui ambito s'illumina il significato d'un ordine che regge il cosmo intero, del quale l'uomo partecipa. Con esso siamo in presenza di un atto creativo che si conosce come tale per la sua capacità di sprigionare una rete organica di significazioni non univoche, ove la totalità del senso è contenuta in ciascun frammento simbolico.

Tra i miti di morte/rinascita dai chiari legami col mondo agrario, un modello archetipico che entrò a far parte della

¹ M. Eliade, *Trattato, ecc.*, cit., p. 183 sgg., al quale rimandiamo sin d'ora il lettore per i problemi di simbolismo connessi con alcuni riferimenti generali (sole, luna, cielo, acque, terra, vegetazione, ecc.).

² Vedi W. Otto, *The Meaning of Eleusinian Mysteries*, in *The Mysteries*. Princeton, Un. Press, 1955.

nostra cultura è costituito dal mito di Osiride, nel quale compaiono apertamente tutte le valenze sopra accennate. La figura di questa antichissima divinità attraversa tutta la storia dell'Egitto e giunge sino al mondo ellenistico-romano; di Osiride abbiamo perciò tanto le testimonianze che ci restano dai documenti egizi, quanto una serie di resoconti di autori classici. Tra questi il più importante, e anche il più attendibile, è quello fatto da Plutarco, ove la figura del Dio appare peraltro filtrata dal sincretismo ellenistico. Ciò tuttavia non è del tutto negativo, perché il senso che Plutarco ha inteso dare al mito doveva pur essere in qualche modo giustificato dal mito stesso, ai suoi tempi ancor vivo. D'altronde, quando si ha a che fare con un mito, cioè con una struttura simbolica, è del tutto normale che se ne possano legittimamente trarre angolazioni diverse. Si aggiunga che, per la stessa ragione, è del tutto normale che di un mito, in specie se importante, si conoscano molteplici varianti. Il mito di Osiride non si sottrae a questa norma, ma noi ci limiteremo ad accennare soltanto a qualche variazione di maggior rilievo. Quanto all'identificazione di Osiride con Dioniso avanzata da Plutarco, lasciamo al lettore di operare le possibili similitudini (che non mancano) senza peraltro trattarne in questa sede, perché ciò potrebbe dar luogo a quell'astratto sincretismo intellettuale, sempre operabile attraverso i simboli, che fa perdere di vista la concretezza delle differenze. nel mito queste differenze sono importanti, perché rivelano differenti angolazioni sul genericamente umano, cioè differenti culture.

Osiride è una figura singolare nel pantheon egiziano; apparentemente in subordine rispetto alle grandi divinità celesti e ctonie, egli, benché figlio di Geb e Nut (la terra e il cielo) non sembra neppure avere inizialmente connotati divini. La sua figura appare umana, mortale, e viene infatti ricordata come quella di un re benefico dell'Età dell'oro. Soltanto al termine di un ciclo di sventure che lo vedono scendere irrimediabilmente nel regno dei morti egli verrà resuscitato dal figlio Horus e diverrà una delle massime

divinità, colui che conferisce vita eterna ai giusti. Col tempo, anzi, egli verrà identificato con lo stesso dio solare, Re.

Ecco dunque il suo mito, che s'inserisce evidentemente all'interno di un processo teogonico.³

L'anno egiziano era composto di 12 mesi di 30 giorni ciascuno, più cinque giorni intercalari che erano giorni di festa, giorni cioè d'interruzione del tempo ordinario nei quali si stabiliva un contatto diretto tra il mondo divino e quello terreno. In quei cinque giorni, dall'unione del cielo e della terra, vennero alla luce, in successione, Osiride, Horus, Seth, Iside e Nephthys. Qui il mito presenta già due versioni perché, in tutta la successiva vicenda di Osiride, Horus gioca un ruolo capitale come figlio di Osiride stesso e di Iside. Si tratta, verosimilmente, del sovrapporsi di due temi diversi⁴ ma, in una visione teogonica, non deve meravigliare che un dio venuto dopo rappresenti il disvelamento di una legge sempre esistita.

Osiride non è, inizialmente, un dio. Egli è un re e regna nell'Egitto in un'età dell'oro, traendo dalla barbarie gli uomini cui dà le leggi e insegna il culto degli dei. Osiride rivela inoltre agli uomini l'agricoltura: grano, orzo, vite, alberi da frutto, sono suoi doni.

Seth, suo fratello, lo odia: forse perché lo vede amato da tutti -ma questa divina un'indebita razionalizzazione del racconto- in realtà perché Seth rappresenta il disordine in tutti i sensi, morale e della natura.⁵ Sin dalla sua nascita egli è infatti un irregolare, perché viene alla luce squarciando il fianco della madre Nut. Nei confronti della gravidanza egli resterà sempre un nemico: lo si riteneva causa del-

³ Sulle teogonie come miti nei quali, in luogo del concetto di creazione divina avvenuta una volta per tutte, traspare la visione del cosmo come ordine da instaurare e sul quale vigilare, vedi U. Bianchi, *Diós Aisa*, Roma, Signorelli, 1953; in particolare p. 152. per la teogonia egiziana, che eccede qui i nostri interessi, vedi R.T. Runle Clark, *Myth and Symbol in Ancien Egypt*, London, Thames and Hudson, 1959.

⁴ Vedi Rundle Clark, cit.

⁵ Cfr. H. Te Velde, *Seth, God of Confusion*, Leiden, E. J. Brill, 1967.

l'aborto. Le sue unioni sono sterili, e il racconto della sua lotta con Horus rivela la sua simbolica omosessualità. Egli è dunque colui che con la propria nascita porta il disordine nel cosmo, è il disordine stesso. Come tale però egli è ineliminabile, nel senso che ha e deve avere un proprio posto nel Tutto. Ciò che gli verrà impedito dall'opposizione di Horus e dal giudizio finale degli dei è di sopraffare il principio di giustizia e di ordine rappresentato da Osiride/Horus; ma non sarà concesso a Horus di eliminare Seth.

Seth dunque, con l'aiuto di 72 congiurati (Seth trova sempre alleati, a conferma di quanto sopra) nel giorno delle celebrazioni del ventottesimo anno del regno di Osiride, convince quest'ultimo a entrare in un sarcofago per prova; il sarcofago viene però subito sigillato causando la morte di Osiride. Esso viene poi gettato nel Nilo, e di lì defluisce verso il mare.

Moglie di Osiride era Iside, dea destinata ad avere un futuro nel culto. Quanto a Seth, egli si era contemporaneamente legato a Nephtys, senza però averne figli; Osiride, visitando nottetempo la sorella/cognata, aveva avuto da lei il saggio Anubi. Questo particolare del mito ha una sua chiave simbolica: Nephtys è il limite tra la vegetazione e il deserto, Seth il sole ardente e sterile, Osiride l'umidità notturna e l'acqua del Nilo. Iside parte dunque alla ricerca del sarcofago di Osiride, che era nel frattempo approdato sulle rive fenicie; attorno a esso era cresciuto un gigantesco tronco d'erica che lo aveva inglobato. traspare chiaramente il ruolo di Osiride come divinità vegetale.

Racconta ancora il mito che il re di Biblo aveva utilizzato il tronco dell'erica per farne una colonna del proprio palazzo. Iside viene a conoscenza della cosa e ottiene dal re, dopo qualche avventura, di recuperare il sarcofago con il corpo di Osiride, che ella riporta in Egitto. Si noti dunque che la figura di Osiride è quella di un uomo, non di un Dio, perché egli è davvero morto. Iside, pur non potendo riportarlo in vita riesce comunque a restare incinta di lui (il mito non chiarisce come) e da questa gravidanza nascerà Ho-

rus. Abbiamo già segnalato questa doppia nascita del dio, sulla quale perciò non torniamo.

Iside nasconde il corpo di Osiride e partorisce Horus nella regione del Delta, episodio che dà origine a un grande ciclo mitologico sul quale non ci soffermiamo perché non interessa molto la nostra storia. cacciando il cinghiale in una notte di luna piena, Seth scopre tuttavia il cadavere di Osiride, che smembra in molte parti (secondo una versione, 14: cioè il numero di giorni di luna calante). Aiutata da Nephtys e Horus, Iside riuscirà a ritrovare e seppellire i pezzi, tranne il fallo che era stato inghiottito da un pesce (questo particolare lo narra soltanto Plutarco). Per maggiore esattezza, aggiungiamo che c'è discordia sull'appartenenza al mito originario di tutta questa seconda vicenda, perché essa, dai testi egiziani, non emerge chiaramente. Ciò che è importante sottolineare è tuttavia che, per il mito, Osiride, in questa sua prima veste, è un vero morto che va sotterrato come tutti gli uomini.

Interviene a questo punto la lotta tra Horus e Seth sulla quale sorvoliamo, con la vittoria finale di Horus grazie al verdetto degli Dei. È Horus quindi che scende nell'oltretomba e riconduce in vita il corpo di Osiride; ed è soltanto dopo la resurrezione che Osiride ascende al cielo come un dio. Come giusto ingiustamente perseguitato gli sarà dato di giudicare i morti e regnare sui giusti; mentre Seth, come cinghiale nero, regnerà sui reprobri nell'oltretomba. Il regno di Osiride è lunare, il suo ingresso nella Luna avviene con l'aiuto di una scala issata sino al cielo da Re e Horus, e veniva festeggiato nel novilunio di primavera.

Il luogo riservato ai giusti, ove regna Osiride, è configurato in modo analogo ai Campi Elisi; là cresce il grano, un grano celeste di cui i beati si cibano e che è Osiride; perché il grano è la sua epifania, come l'albero e la sorgente. I beati dunque si nutrono e si dissetano di Osiride.

Il culto di Osiride ha una lunga storia in Egitto, legata all'evoluzione politica e culturale del paese, che potrebbe costituire un capitolo a sé configurando una vera storia

della “democratizzazione” dell’oltretomba, con il suo regno dei beati aperto a tutti e subordinato ai meriti religiosi. Su questa vicenda tuttavia non ci soffermiamo se non per segnalare un punto: Osiride è per l’Egitto un’autentica realtà culturale nella quale gli Egiziani collettivamente e singolarmente si riconoscono. Essi quindi aggiungono sempre nuovi capitoli al mito e al culto, nei quali riconoscono e recitano il dramma esistenziale così come esso si manifesta alla loro intuizione, centrata per sempre sulla fondamentale esperienza dell’agricoltura.⁶ Osiride giunge infine, al termine della propria “carriera” divina, ad essere identificato con lo stesso Dio Sole, Re.

Al dio Osiride erano sacri gli alberi da frutto e le sorgenti; dio della fertilità in generale, egli finì col tempo per inglobare sincretisticamente numerose divinità locali, man mano che il suo culto s’espandeva. Come Osiride-Neptra egli sarà rappresentato con il grano che cresce dal suo proprio corpo. In questo senso Osiride, re che dona il grano e dio del grano, è *anche* il grano.

Osiride però è anche l’acqua, che non si manifesta soltanto nelle sorgenti, perché egli è l’umidità, e sua è la forza benefica del Nilo che inonda. Egli è dunque fertilità, e come tale è rappresentato con il giunco o con il fallo.

Infine Osiride è divinità lunare, anzi, si può dire che sia la luna stessa, nel senso che i ritmi lunari ripercorrono le tappe della passione e della resurrezione di Osiride: egli fu smembrato in vari pezzi, forse 14, nel giorno del plenilunio, e salì in cielo, risorgendo, nel novilunio. Del resto la simbologia lunare è presente sin dall’inizio del mito, con il numero 28 (il ventottesimo anno di regno) che rappresenta i giorni del ciclo lunare.

I tre elementi indissolubili di Osiride tornano nel simbolismo dei misteri. Plutarco ricorda che i sacerdoti impastavano suolo fertile, acqua, spezie e incenso, per modellare

⁶ Una lettura storica della religione egiziana si trova in *Testi religiosi egizi*, a cura di S. Donadoni, Torino, U.T.E.T., 1970.

una falce di luna; così indicando al tempo stesso Osiride come acqua fertilità, e luna. La sua bara simbolica era a forma lunare, le sue statue itifalliche; nei misteri di Denderah figuravano impasti a base d'acqua, farina e terra; la dea Shentit (Iside) figurava nuda su un letto con semi di grano.

Vi sono complessivamente alcuni punti fermi che si possono stabilire attorno a Osiride, una divinità per la quale si deve tuttavia rimarcare che non esiste una visione canonica del mito. Ciò può rendere difficile un'esposizione coerente -ma la logica non è richiesta al mito- o trasformare l'esposizione stessa in un prolissa e inconcludente raccolta di tutte le varianti. Gli elementi portanti del mito sono tuttavia chiarissimi, essi sono i seguenti.

Osiride è al tempo stesso un morto e una fonte di vita. Dopo la morte egli non rinasce nella sua vecchia veste mortale, ma in una nuova veste divina; chi lo riporta in vita è il suo successore, il suo *alter ego* da sempre presente. Il fatto stesso di morire gli consente comunque una forma di vita più alta; come dio egli attinge una forma universale che non gli apparteneva come uomo, e questa sua nuova vita è la stessa, in terra e in cielo, del grano (o dell'orzo) che diviene, a sua volta, nella doppia accezione terrena e celeste, il nutrimento anche nella valenza simbolica.

Osiride, come uomo, è un morto ed è senza aiuto, innocente contro il disordine; egli matura quindi un diritto nell'aldilà, ed è per questo che può essere a sua volta giudice dei morti. Egli diventa così non l'espressione dell'ordine, della giustizia cosmica, egli diventa *questo ordine stesso*, se considerato nella dialettica di umano/divino. Questa sua giustizia si riflette in tutto il suo ciclo, che obbedisce al ritmo lunare, l'ordine naturale per eccellenza.

Osiride è fertilità, l'abbiamo visto a proposito delle acque e dei frutti; è crescita per il ripetersi in lui del ciclo delle nascite messo in moto dalla sua morte. Osiride, nel culto, viene infatti invocato non soltanto come giudice dei morti; egli è onorato come morto, è l'archetipo nel quale vuole incarnarsi ogni defunto. In questo mito la morte ap-

pare, non tanto velatamente, la condizione indispensabile alla vita.

Non è tutto. Questo rinascere del morto/vegetale a una forma divina, lascia intravedere la caratteristica struttura di ogni mito: esso mostra tanto nell'uomo quanto nella natura un ordine trascendente che consente di comprendere tanto il ciclo vegetale quanto l'esperienza umana, che per tal via, cioè grazie al mito, si fa espressione d'un ordine che la sottende. Non si tratta cioè, dell'ordine tutto esteriore delle leggi fisiche studiate dalla scienza e alle quali l'uomo è sottomesso.⁷ Qui il modello mitologico è qualcosa che consente di esperire l'incontro di umano (il mito è umano) e di trascendente (che non è extraumano, è un non-soltanto-umano, la totalità della quale l'uomo è parte). Questa intersezione, grazie al mito, avviene nella sfera dell'umano cioè nell'esperienza dell'uomo, maturata in questo caso a contatto con il ciclo vegetale, che dal mito stesso viene illuminato.

È comunque evidente una cosa: nella spiegazione mitica l'obbiettivo non è il "come" della spiegazione scientifica, l'obbiettivo è il senso. L'esigenza di senso è infatti il fondamento di ogni religiosità; esigenza che non può eliminarsi soltanto perché la scienza è istituzionalmente limitata al "come". Trovare un senso equivale a "fondare": l'uomo trova un proprio posto e una propria *ratio*. In Osiride il terreno e il trascendente, l'umano, il vegetale e il divino trovano il loro punto d'incontro e d'irradiazione; il processo psichico attivato con la sua figura irradia una luce che va oltre l'esperienza stessa dell'uomo, proiettando immagini nel buio come da una lanterna magica.

⁷ Sull'alienazione dell'uomo conseguente all'affermazione del Razionalismo rispetto al sapere ermetico, alienazione dovuta all'emergere di leggi "naturali" e "oggettive" cui l'uomo non può che sottostare, cfr. E. Garin, *Lo zodiaco della vita*, Bari, Laterza, 1976, p. 29. Il punto fondamentale del pensiero mitico è che esso parla di una legge della quale l'uomo è parte; il suo stesso agire lo rende "soggetto" e non "oggetto" della legge.

Abbiamo introdotto per primo il mito di Osiride perché esso, nonostante le continue elaborazioni cui è andato soggetto nel tempo, ha conservato più organicamente di altri la struttura iniziale del mito agrario elaborato attorno al tema della morte/rinascita. a ciò non è certamente estranea la lunga continuità della cultura egizia, dagli inizi sino all'età ellenistica. I pur notevoli rivolgimenti della sua storia procedono infatti sostanzialmente all'interno di uno Stato che non conosce gli intrecci di popoli e culture caratteristici della storia mesopotamica, ove popoli semiti e indoeuropei portatori di culture proprie, si sovrappongono all'antico mondo sumero.⁸

Premettiamo questa distinzione perché è proprio alla mitologia mesopotamica che intendiamo rivolgersi per riproporre il tema del rapporto vita/morte in una chiave che, pur vedendo intersecarsi i ricordi del ciclo agrario, c'interessa principalmente per registrare un livello di maggior astrazione nel considerare tale inscindibile rapporto. prima di farlo ci sembra tuttavia utile dire pochissime parole su aspetti generalissimi di questa mitologia, anche perché su di essa dovremo tornare.⁹

⁸ Sulla complessità di questa storia e sugli incroci di popoli e culture che la segnano, vedi M. Liverani, *Antico oriente. Storia Società Economia*, Bari, Laterza, 1988. Di ciò è opportuno tener conto, perché un mito mesopotamico può conoscere più varianti ed episodi, e questi, se testimoniati soltanto da documenti d'età relativamente "tarda", possono rappresentare un'evoluzione per nuovo apporto culturale, cioè una modifica, più che un approfondimento, del senso originario del mito. Il problema riguarda specificamente il mito che esponiamo, quello della discesa di Inanna agli Inferi, mito sumero testimoniato nella prima metà del II millennio che riceve senso dalla più tarda versione intitolata a I-shtar (fine II millennio) forse -ma non sicuramente- risalente al XVII secolo paleobabilonense, cioè a una cultura influenzata dalla spiritualità di popolazioni semite.

⁹ Sulla mitologia mesopotamica vedi J. Bottero-S.N. Kramer, *Lorsque les Dieux faisaient l'homme*, Paris, Gallimard, 1989 (raccolta dei miti commentata); per una visione generale della storia della cultura e della religione, vedi S.N. Kramer, *The Sumerians. Their History, Culture and Character*, Chicago, The Un. Press, 1963. Vedi anche, in italiano, *Testi*

Per i Sumeri gli dei non sono sostanzialmente diversi dagli uomini, se non per la loro potenza e immortalità; su di essi, come sugli uomini, regna il Destino, nell'ambito di una visione circolare del tempo. Si noteranno, in questi punti, notevoli somiglianze con la mitologia greca.

Le avventure degli dei mostrano in questi ultimi, come negli uomini, la compresenza di comportamenti che, con un giudizio normativo, potremmo definire etici e anetici. Tale giudizio sarebbe tuttavia alquanto improprio, perché gli dei esprimono essenzialmente in ciò la fondazione trascendente del reale con tutte le sue valenze, che assumono connotati antitetici soltanto nel giudizio umano. Quanto malcerto sia poi considerato questo giudizio nel mondo mesopotamico lo si può vedere dal noto dialogo del padrone e dello schiavo¹⁰ articolato attorno alla duplice possibile interpretazione d'ogni atto. In questo senso dunque, proprio grazie al loro duplice comportamento, gli dei fondano l'ordine del mondo; in questo cosmo ordinato ciascuno ha un proprio luogo. Ciò vale anche per gli dei che rispondono a questa legge quando ne violano le norme; sono puniti, sono perdonati. I tre momenti hanno una loro interiore necessità in quanto fondazione di un comportamento, ristabilimento di un equilibrio e mantenimento di un ruolo.

La mitologia sumera non genera, se non molto tardi in epoca paleobabilonese, un vero e proprio pantheon; perché il suo oggetto è una serie di divinità poliadi non necessariamente riconducibili a un sistema organico. Quando questo avverrà, l'influsso di popoli semitici (Akkadi e Amorei) ormai dominante, introdurrà nuovi nomi e nuove angolazioni per vecchie figure. Così la dea lunare Nanna madre di Utu, il sole, diverrà Sin; mentre il dio del sole diviene Shamash; e la dea Inanna, di cui c'interessiamo, sarà assi-

sumerici e accadici, a cura di G. Castellino, Torino, U.T.E.T., 1977; S.N. Kramer, *I Sumeri alle radici della storia*, Roma, Newton Compton, 1979; R. Jestin, *La religione dei Sumari*, in *Storia delle religioni*, a cura di H.C. Puech, Bari, Laterza U.L., vol. I, 1976.

¹⁰ *Testi sumerici*, cit., p. 501 sgg.

milata alla bellicosa Ishtar, che assorbe anche i connotati della dea astrale Delebat, cioè del pianeta Venere.

Inanna si presta a questa assimilazione perché ella è da sempre una dea dal volto apparentemente duplice. Ella è infatti al tempo stesso dea della sessualità che presiede alla fertilità, e divinità dal carattere assai bellicoso. nei miti che la riguardano, ella è frequentemente rivolta a sopraffare; a prendersi vendetta di chiunque l'abbia in qualche modo, a sua volta sopraffatta; ad acquisire con l'inganno. In tutto questo tuttavia non vi è contraddizione: i due aspetti appartengono entrambi alla dea della fertilità, cioè della tendenza incoercibile della vita alla propria espansione a spese dell'ambiente circostante: la vita non soltanto crea, divora anche. nell'epopea di Gilgamesh v'è un lungo incluso nel quale l'eroe, rifiutando le profferte amorose della dea (Ishtar) fa un lungo elenco delle sciagure che hanno colpito sempre i suoi amanti, vittime della sua crudele doppiezza. Così egli parla di lei: "I tuoi amanti ti hanno trovata come un braciere che va spegnendosi al freddo, una porta che non respinge né folata di vento, né tempesta, un castello che travolge la guarnigione, la pece che annerisce chi la porta, una fiasca che irrita la pelle di chi l'ha indosso, una pietra che cade da un parapetto, un ariete d'assedio che ritorce i suoi colpi, un sandalo che fa incespicare chi lo calza. Quale dei tuoi amanti hai amato per sempre? Quale dei tuoi pastori ti ha soddisfatta in eterno? Ascoltami, narrerò la storia dei tuoi amanti. Vi fu Tammuz, l'amante della tua giovinezza; per lui decretasti lamentazioni anno dopo anno..."¹¹ Tammuz, il cui nome sumero è Dumuzi, fu consegnato per l'appunto agli Inferi proprio da Inanna/Ishtar al termine del mito che segue.¹²

¹¹ Cfr. *L'epopea di Gilgameš* a cura di N.K. Sandars, Milano, Adelphi, 1986, pp. 111-112.

¹² Per il testo del mito nelle sue varie versioni e per il commento, vedi Bottero-Kramer, cit., pp. 276-335.

Un giorno Inanna decise di recarsi negli Inferi; il racconto sumero non dice perché ma, conoscendo il carattere della dea, si può ritenere che avesse deciso di anettere un altro territorio a quelli di sua prerogativa. Conoscendo i rischi del viaggio, ella trasmette alla propria assistente Ninshubur¹³ le opportune istruzioni per un pronto intervento degli dei. Gli Inferi sono infatti il dominio della terribile Ereshkigal, sorella di Inanna, dal temperamento collerico. Giunta alla porta del mondo sotterraneo, Inanna si fa annunciare con un pretesto; si è ornata di tutti i suoi poteri e talismani e si presenta imperiosa al custode. Questi avverte Ereshkigal che teme le intenzioni di Inanna; furiosa, ordina che sia fatta passare per le sette porte e progressivamente spogliata di tutto, come prescritto per i trapassati. Inanna non può sottrarsi a questa norma, perciò giunge nuda dinanzi a Ereshkigal; questa, che ha convocato i giudici infernali, fulmina l'intrusa con lo sguardo e la parola, sicché Inanna è trasformata in un cadavere e appesa a un chiodo. Si direbbe quindi ridotta a una larva, in conformità con le idee sumere sull'oltretomba. Ninshubur nel frattempo è corsa, secondo le istruzioni, da Enlil, "padre" di Inanna e dio dello spazio aereo (dio del cielo in senso uranico è An). Enlil che ha compreso che Inanna aveva tentato di appropriarsi degli Inferi, rifiuta irato ogni aiuto. Ninshubur si reca allora da Nanna, madre di Inanna; questa però rifiuta per le stesse ragioni di Enlil. Ninshubur si reca allora dal saggio Enki, il dio della grande falda sotterranea, l'acqua dolce dispensatrice di vita che i Sumeri immaginano come un unico regno col nome di Abzu. Egli è per eccellenza dio saggio e riflessivo, in accordo col simbolismo della sua acqua profonda; è lui il custode delle leggi della civiltà.

Enki trova uno stratagemma (puramente letterario nell'economia del racconto, sul quale però sorvoliamo) per divertire e ingannare Ereshkigal ottenendo la liberazione di Inanna. I giudici infernali decretano tuttavia che Inanna

¹³ Ninshubur è di sesso femminile o maschile secondo i diversi testi.

dovrà trovare un sostituto che prenda il suo posto negli Inferi; in caso contrario ella dovrà tornarvi. Al suo fianco viene perciò posta una schiera di piccoli demoni con l'incarico di riportare il sostituto o la dea. Dopo vari incontri sulla terra, Inanna giunge là dove Dumuzi, in sua assenza, trascorre una vita beata. Furibonda, Inanna lo addita ai demoni che lo trascinano con loro; secondo altra versione ella lo consegna perché terrorizzata. Dumuzi implora allora Utu, che lo aiuta a fuggire.

Il seguito possiamo apprenderlo in un mosaico di frammenti. Vi sono episodi di ripetute fughe; Dumuzi si rifugia presso la sorella Geshtinanna che sopporta eroicamente le torture dei demoni pur di non svelare il nascondiglio di lui; alla fine però viene scoperto e trascinato agli Inferi. Geshtinanna si offre di sostituirlo per sei mesi l'anno e Inanna l'esaudisce. Si conosce anche un "lamento" di Inanna per la scomparsa di Dumuzi, testo che tuttavia conferma che la morte del giovane pastore ha origine nel furore della dea.

Il mito, così come appare da questi testi, non offre una grande trasparenza. Vi si nota soltanto il carattere prepotente della dea della fertilità, che vorrebbe abolire il regno della morte facendone un proprio regno, e la rigorosa impossibilità di realizzare un tale progetto. Le leggi della morte appaiono essere le più forti.

Quanto al mito di Dumuzi/Tammuz, esso non sembra assumere così facilmente i toni del ciclo agrario, anche perché Dumuzi, in tutte le narrazioni che parlano di lui e dei suoi amori con Inanna, è un pastore senza particolari legami con il mondo vegetale.

Le prospettive cambiano allorché di questo mito si legge una versione più tarda (fine del II millennio, ma forse risalente al XVII secolo) ove Inanna compare col suo nome semita di Ishtar, e Dumuzi con quello di Tammuz.

In questa seconda versione, più stringata in quanto i motivi letterari presenti nelle altre vi appaiono ridotti a cenni, figurano degli elementi nuovi che gettano luce sul motivo mitico quale esso doveva essere in origine, prima che le

antichissime divinità legate alla terra e i loro miti perdesse-
ro la propria evidenza naturalistica. Si ha quindi l'impres-
sione che questa versione, benché più tarda, faccia riferi-
mento al tema più antico, pur con quelle variazioni inter-
venute in epoca imprecisata per motivi non chiari, come la
trasformazione di Tammuz/Dumuzi in pastore.

Nella discesa agli Inferi di Ishtar, la prima notevole dif-
ferenza che si osserva in apertura è la cupa descrizione
dell'ambiente, in accordo con le credenze dei popoli me-
sopotamici quali ci appaiono dal principale documento che
le testimonia, l'Epopèa di Gilgamesh. Il mondo sotterraneo
è un mondo di oscurità ove i trapassati, ridotti a larve rive-
stite di penne, si trascinano nelle tenebre cibandosi di terra,
mentre la polvere scende per l'eternità su porte e chiavi-
stelli che si chiusero dietro di loro. In questo luogo desola-
to, incerto, senza tempo, scende Ishtar arrogante, pronta ad
abbatterne la porta, e grida al portiere: "Farò risalire i mor-
ti che divoreranno i vivi, sinché i morti eccederanno il nu-
mero dei vivi". Questa doveva essere una sorta d'idea fissa
per Ishtar; anche nell'Epopèa di Gilgamesh ella profferisce
tale minaccia *sovvertitrice dell'ordine naturale* per ottene-
re aiuto dal "padre" An (nome semita di Enlil) contro Gil-
gamesh ed Enkidu. Il comportamento di Ishtar non è tutta-
via senza ragione: ella rivela infatti tutta la propria natura
di dea della fertilità incontrollata e dell'indefinita espan-
sione vitale. Sottolineiamo ancora una volta che la dea
presiedeva al sesso e alla procreazione (non all'amore);
ella dunque era una sacra prostituta cui faceva capo la pro-
stituzione rituale e ogni rito di fecondità. Con lei, rappre-
sentata da una sacerdotessa, si univa il re nel corso delle
nozze sacre che propiziavano fecondità all'inizio del nuo-
vo anno. In tale rito, assai antico perché risale al mondo
sumero del III millennio,¹⁴ il re rappresentava il partner per
eccellenza di Inanna/Ishtar.

¹⁴ S.N. Kramer, *The Sumerians, ecc.*, cit.

Ereshkigal, temendo la forza di Ishtar, consente al guardiano di farla entrare, purché ella si sottoponga alle antiche regole che la vogliono nuda al cospetto della regina degli Inferi. Anche qui si assiste dunque alla cerimonia della progressiva privazione di attributi e amuleti al passaggio delle sette porte. Stupisce tuttavia che la dea arrogante partita per impadronirsi degli Inferi, che al cospetto di Ereshkigal ha ancora tanta energia espansiva da tentare l'aggressione, obbedisca docilmente ai comandi. Verosimilmente qui si affrontano due realtà: la cieca aggressività della vita che non si può arrestare sin quando non sia svuotata completamente di ogni energia, e la morte intesa come forza paralizzante progressiva contro le cui leggi, più forti ancora di quelle della vita, nessuna resistenza è destinata ad avere successo, onde il resisterele non cambierebbe comunque il risultato finale.

Ishtar, colpita dalla maledizione di Ereshkigal, giace morta negli Inferi; stavolta però la sua disgrazia si rivela come evento cosmico, visto il ruolo degli dei che *sono* le forze del cosmo. Sulla terra animali e uomini non si accoppiano più; scomparsa l'attrazione dei sessi, ogni procreazione è cessata. Ciò preoccupa fortemente gli dei, e con ragione. Questo mondo è infatti un ordine ove ogni cosa è al suo posto e ha una propria ragion d'essere; gli uomini, così come narrano altri miti,¹⁵ furono creati per sobbarcarsi il lavoro della terra, necessario al mantenimento degli dei; lavoro al quale, in un primo tempo, gli dei avevano dovuto sottomettersi essi stessi.

Ea (nome semita di Enki) elabora allora uno stratagemma per ingannare Ereshkigal (una variante di quello riportato nella discesa di Inanna). Ereshkigal ordina di restituire la vita a Ishtar che però dovrà fornire un sostituto, pena il ritorno negli Inferi.

Qui interviene un'altra variazione rispetto alla discesa di Inanna, che getta altra luce sul mito, Ereshkigal ordina in-

¹⁵ Bottero-Kramer, cit., p. 526 sgg.

fatti che Tammuz sia fatto nel frattempo lavare e adornare. Perché? il racconto non lo dice, ma lo si evince da quanto si apprende nella discesa di Inanna: come si ricorderà, Dumuzi, che la dea trova assai di buona cera al ritorno, viene proprio per questo condannato in un eccesso di furore. Qui s'insinua dunque qualcosa di nuovo al riguardo: quella vicenda fu un trucco di Ereshkigal. Il racconto si conclude infine con la promessa di resurrezione per Tammuz, insieme con i suoi devoti.

Il mito, così presentato, assume un significato chiaro e, a nostro avviso, ben più profondo dell'interpretazione sostanzialmente allegorica che è stata formulata da Bottero.¹⁶ Secondo quest'ultimo, mentre il ciclo semestrale di morte/rinascita di Tammuz allegorizza il ciclo stagionale della vegetazione in Mesopotamia, per sei mesi verdeggianti e per sei mesi morti, l'interruzione della generazione sulla terra durante la "morte" di Ishtar non sarebbe altro che il diretto riflesso dell'assenza della dea dell'accoppiamento. Tuttavia, se le cose fossero in questi termini, non ci troveremmo in presenza d'un mito, ma di una banale allegoria, sulla quale non è davvero possibile fondare un culto e una religiosità. Si avrebbe inoltre una contraddizione che, sul piano della mera allegoria, non è giustificabile: non si capirebbe perché mai la vita vegetale, cioè Tammuz, sia fiorente mentre la dea della fertilità è scomparsa gettando nella sterilità il mondo degli uomini e degli animali, e viceversa. Tutto sommato poi, non si comprende neppure bene perché mai coesistano i due temi, che nell'ambito di un'allegoria si trovano ad essere semplicemente giustapposti, mancando una necessità interiore alla loro coesistenza.

A nostro avviso nella trasparenza di questo mito risplende ben altra verità: la vita non è scindibile dalla morte. La vita e la sessualità non sono altro che maschere della morte, e la morte non può essere abolita: cioè Inanna/Ishtar

¹⁶ *Ivi*, pp. 328-329.

non può impadronirsi degli Inferi, farne un suo regno, senza danno per l'ordine del cosmo. Così facendo la dea, lungi dal vincere la morte, impedirebbe la vita; perché la vita è continuo rinnovamento e il rinnovamento necessita della morte al fine di perpetuarsi. In questo senso diventa allora non più contraddittoria la sorte di Tammuz, anche perché nel mito, venendo meno il tempo storico, manca una vera successione temporale, e tutto è sincronico. La morte di Tammuz, paredro di Ishtar (paredro: "colui che sta accanto") è il sacrificio che la vita deve fare continuamente di se stessa per potersi perpetuare, il suo fatale tributo alla morte ma anche il pegno per la continuazione della vita stessa. Perciò Tammuz continuamente muore per poter assicurare questa prosecuzione della vita: in ciò si scorge il ricordo affievolito delle antiche divinità vegetali. Lo stesso "trucco" di Ereshkigal si comprende infine come collaborazione della morte al mantenimento della vita, suo volto "benefico", trucco soltanto apparente che va a segno perché iscritto nell'ordine del cosmo. Quanto all'alternativa di sei mesi con la sorella Geshtinanna, siamo evidentemente dinnanzi a un tardivo elemento allegorico, elaborato per dar forma a una ciclicità che non si leggeva più nella sequenza del mito ormai romanzato: decisamente romanzato è infatti il colorito della narrazione. Molto più significativa è viceversa la promessa di resurrezione di Tammuz e dei suoi devoti: una resurrezione che va letta sul piano simbolico, nell'eterna complicità di vita e morte.

Il mito di Inanna/Ishtar e Dumuzi/Tammuz, così come possiamo leggerlo nelle tarde versioni pervenuteci, fonda perciò l'inquietante rapporto della vita con la morte ad un elevato livello di astrazione: e lo fonda *anche* al livello di quel ciclo vegetale che non illumina affatto il problema, al contrario, prende forma soltanto nella luce proiettata dal mito.

Un livello di astrazione analogo consente di soffermarsi sullo stesso tema da un'angolazione diversa, allorché si affronti il mito greco di Demetra e Persefone. Giunto a noi

attraverso versioni letterarie decisamente tarde, il racconto appare testimoniare la giustapposizione di temi diversi; sicché non è facile enucleare il senso originario del rapporto vita/morte in esso contenuto. La fonte principale, l'*Inno omerico a Demetra*,¹⁷ mostra infatti che il racconto di fondazione dei Misteri Eleusini, al centro dei quali è la figura di Persefone, giustappone una vicenda della quale è protagonista Demetra con il ricordo di un mito relativo alla presenza negli Inferi di Persefone.

Le interpretazioni di questo mito, come anche i tentativi di spiegare i Misteri Eleusini nei quali il significato originario del mito stesso doveva esser conservato, sono state numerose ma insoddisfacenti. Dalle banali allegorie, che peraltro non reggono ad un'attenta analisi, si è passati all'interpretazione intelligente ma a sbocco "miracolistico" di W. Otto, senza mai venire a capo di un senso che può evidentemente rinvenirsi soltanto attraverso la riflessione su altri miti o brandelli di essi, pervenutici attraverso la mitologia greca. Questo ha fatto Kerényi, alla cui analisi dobbiamo far riferimento per trarre delle conclusioni in grado di confortare il cammino che vogliamo percorrere.¹⁸

Iniziamo con il racconto proposto dall'*Inno omerico*. Persefone, figlia di Demetra dea delle messi, è rapita da Hades mentre coglie fiori a primavera in compagnia delle Oceanine, di Athena e di Artemide. Che fosse primavera non c'è dubbio, lo attestano i fiori raccolti: croco, iride, giacinto, rose e gigli; e infine il narciso, come ricorda la stessa Persefone: Fu proprio raccogliendo il narciso che la terra si aprì e ne venne fuori il crudele rapitore: la cosa avvenne in una imprecisata "pianura di Nysa" secondo

¹⁷ Cfr. *Inni omerici*, a cura di F. Cassola, Milano, Mondadori, 1975

¹⁸ Per questa analisi facciamo riferimento a: *La religion antique*, Genève, Georg, 1957; *Prolegomeni*, ecc., cit.; *Gli Dei*, ecc., cit.; *Eleusis. Archtypal Image of Mother and Daughter*, N. York, Schocken Books, 1977. Per eventuali ulteriori riferimenti vedi anche R.E. alla voce Persephone; la localizzazione siciliana del ratto (secondo una tradizione assai diffusa) è raccolta da Claudiano nel suo *De raptu Proserpine*

l'Inno; o anche altrove, forse in Sicilia, presso la fonte Kyane. Il ratto non fu tuttavia un colpo di testa del dio infernale, esso era già stato stabilito da Zeus in una visione di ordine cosmico, perché anche Hades aveva diritto a una moglie.

Nota infatti Kerényi che Hades traduce in termini divini l'intuizione filosofica della concreta esperienza della morte nella vita, nel corso della quale la morte è sperimentata come orizzonte che circonda la vita stessa. nel cosmo inteso come totalità vi è dunque anche una realtà del non-essere; cioè, come dice Platone, in un certo senso anche il non-essere, esiste. Hades è dunque la realtà di questo non-essere, ed è quindi un fondamentale pilastro dell'ordine cosmico.

Demetra, disperata, cerca la figlia scomparsa, ma il ratto ebbe due soli testimoni: Hekate, figlia di Perse, che udì le grida di Persefone dalla propria grotta; ed Helios, il Sole, che tutto vide dall'alto del cielo. Aiutata da Hekate, Demetra si reca da Helios e apprende la verità. Irata, abbandona allora l'Olimpo e si rifugia a Eleusi, ove, sotto mentite spoglie, diviene la nutrice di Demofonte, il figlioletto del re locale, Kéleos, e di Metánira. Qui si ripete un episodio identico a quello occorso a Iside presso i sovrani di Byblos, Melkart e Astarte, episodio sul quale avevamo sorvolato. Demetra vuol dare l'immortalità al fanciullo regalando esponendolo nascostamente al fuoco; scoperta e non compresa -si teme l'infanticidio- ella si rivela nella propria qualità divina. Kerényi, operando un parallelo con i miti delle divinità del mais, vede in quest' gesto il simbolismo di una immortalità che ripete quella del frumento, cotto nel forno come pane ma immortale nel suo eterno rinascere che non è consentito all'uomo. Il frumento dunque esprimerebbe la realtà non razionalizzabile del "rinascere", riflessa nel mito con il ripetersi di una Demetra/frumento nella Persefone/germoglio. Le due dee, del resto, appaiono in tutta la tradizione mitologica come due aspetti della stessa realtà, una madre che è tutt'uno con la figlia.

Demetra è stata dunque impedita nel suo tentativo di dare l'immortalità al fanciullo; irata, accusa gli uomini per la loro stoltezza e dovrà essere placata con l'erezione di un tempio ove si dovrà celebrare il rito di conciliazione; in quel tempio ella si strugge per il figlio assente e, per vendicarsi dell'affronto, rende sterili i campi. Gli dei dell'Olimpo, come quelli sumeri, ne sono angosciati: se la razza umana scompare, non vi saranno più sacrifici per loro. Essi perciò inviano Hermes da Hades per ottenere il ritorno di Persefone; Hades obbedisce, ma fa mangiare furtivamente alla dea alcuni chicchi di melagrana. Lo stratagemma ha un fine, costringere inesorabilmente Persefone a trascorrere almeno parte del tempo negli Inferi: un terzo dell'anno, come recita l'Inno. Ciò nonostante la pacificazione è avvenuta: anche a Demetra si fa comprendere che se ella pretendesse troppo, turberebbe l'ordine del cosmo. Demetra insegna allora agli uomini i Misteri Eleusini, restituisce fecondità ai campi, e torna nell'Olimpo.

La vicenda di Demetra non è tuttavia così lineare, perché tanto su lei, quanto su Persefone, si tramandano storie diverse che aiutano a ritrovare il mito sotto i racconti.

Per esempio, secondo la visione orfica,¹⁹ Demetra non fu alla corte di Kéleos e Metánira, ma a quella di Dysaule e Baubo. Ora, Baubo è un'antichissima figura di fecondità, rappresentata con un volto che è un ventre. Nel racconto ella mostra le pudenda a Demetra per farla sorridere, trattandosi di un gesto propiziatorio. Anche il nome di Dysaule -colui che ha una corte malandata- come peraltro quello di Kéleos, il picchio verde abitatore dei boschi, fanno pensare ad un'umanità assai antica. Questi barlumi lasciano intuire una grande antichità del mito secondo Kerényi; rispetto a tale antichità la presenza di una dea del grano, quale è Demetra, sembra a lui una sovrapposizione tardiva in un mito che coinvolgeva un'altra divinità. Del resto, nel

¹⁹ Riportata da Clemente Alessandrino; vedi G. Colli, *La sapienza greca*, vol. I, Milano, Adelphi, 1977, p. 242.

mito greco il primo coltivatore del grano è Trittolemo, figlio di Dysaule; onde la vicenda di Demetra e Persefone, se intesa soltanto come ciclo del grano, sembrerebbe dislocata in tempi troppo antichi.

Il nome di Demetra, dea del grano, era interpretato dai Greci come “Terra madre” o “Dea Terra”; prescindendo dalla correttezza dell’interpretazione occorre tuttavia notare che nella vicenda di Persefone la Madre Terra è davvero coinvolta. Secondo la tradizione orfica,²⁰ Persefone era nata da Zeus e dalla di lui madre Rhea, la figlia di Urano e di Gea, anch’essa “Terra Madre” dalla quale tutto proviene;²¹ Zeus si era congiunto a lei come serpente. Sempre come serpente, Zeus si era poi unito a Persefone, che aveva generato Dionyso.²²

Tornando a Rhea, nota Kerényi che il ritorno delle messi sui campi ad opera di Demetra nello stesso Inno omerico, è tuttavia di fatto opera di Rhea, perché è lei che ingiunge a Demetra di abbandonare il corruccio e di restituire fertilità ai campi. Dunque è verosimile che la protagonista iniziale del mito fosse una grande dea della fertilità, cui fu poi sovrapposta una dea delle messi. Il culto eleusino, del resto, mostra tracce di grande antichità, a giudicare dalla stessa bevanda che lo contrassegna, il ciceone, una mistura d’acqua, farina, orzo e menta. Altri tratti arcaici del racconto sono legati all’emergere, dietro la coppia Demetra/Persefone, della figura di Medusa.

Medusa e Demetra, nota Kerényi, furono entrambe possedute da Poseidone; l’una partorì, probabilmente in forma di giumenta, il cavallo Pégaso; l’altra fu posseduta certamente come giumenta. Anche Demetra, nelle sue forme

²⁰ Ivi, p. 240. La tradizione è riportata da Atenagora.

²¹ Il nome di Rhea è connesso al verbo *rhéo* (fluisco, mi effondo) a indicare la perpetua germinazione della vita.

²² Gli stretti legami tra le due figure di Persefone e di Dionyso costituiscono un capitolo della mitologia greca altamente significativo, sul quale torneremo. Ricordiamo comunque la sentenza di Eraclito: “Dionyso e Hades sono la stessa cosa”, a indicare l’inscindibilità di vita e di morte.

terrificanti, ha il capo irto di serpenti come Medusa; e il serpente è il noto simbolo ctonio e lunare di fertilità.²³ che compare accanto alla Grande Dea, dalla Mesopotamia a Creta. Inoltre, una delle tante etimologie possibili del nome Persefone²⁴ presa in considerazione da Kerényi, è “colei che è stata uccisa da Perseo”, cioè Medusa. L'accostamento riserva un notevole interesse quando si ricordi che Perseo compie l'impresa indossando il casco di Hades, che rende invisibili, e usando una lama ricurva, simbolo lunare come il noto falchetto di Kronos: e Perseo è colui che precipita Dioniso nella palude di Lerna, cioè negli Inferi.

Dagli Inferi Persefone invia la testa recisa di Medusa per pietrificare chiunque osi spingere lo sguardo nel regno del non-essere (*Odissea*, XI, 634-635); un particolare che lascia intendere come il volto di Medusa altro non sia che l'imperscrutabile e annientante volto oscuro della *phýsis*, il suo grembo ignoto che si estende oltre i lembi aurorali della vita come *hýle*.²⁵ L'identificazione di Medusa con Demetra/Persefone è suggerita anche da A. Moreau²⁶ che vede in Medusa il volto benefico della Madre Terra, Gea. La fecondità di Medusa si rivelerebbe in Pégaso, figlio di Medusa e Poseidone che nasce dal collo reciso di lei. Sulla

²³ M. Eliade, *Trattato, ecc.*, cit., p. 169 sgg.; J. Cambell, *The Masks of God*, Hardmonsworth, Penguin, vol. I, p. 384 sgg.; vol. III, p. 9 sgg.

²⁴ Sul complesso e non risolto nodo etimologico, cfr. R.E., cit.

²⁵ Nella descrizione sintetica di Eschilo (*Prometeo*, 790-800) e in quella più viva di Ovidio (*Metamorfosi*, IV, 772 sgg.) il luogo delle Gorgoni è un luogo limite al di là dello spazio misurabile, oltre la soglia dell'umano. È un regno fantasmatico di proiezioni psichiche raggelate; il vivente “formato” non può giungervi, la vita vi pulsa nell'amorfismo dell'indicibile. È il sonno delle Gorgoni, l'assolutamente “altro” che può essere evocato soltanto in forma di mostruosità spalancate sul Nulla.

²⁶ A. Moreau, *La race de Meduse: forces de vie contre forces de mort*, in *Mort e fecondité dans les mythologies*. Moreau sottolinea tra l'altro tutte le convergenze tra Demetra e Medusa (accoppiamento equino con Poseidone, serpenti sul capo di Demetra/Erinni) già poste in luce da Kerényi. Qui vogliamo anche sottolineare un altro aspetto di Medusa, che fa di lei l'antica Grande Dea: il suo nome che, letteralmente, significa “colei che governa”.

fecondità di Pégaso, che fa scaturire le fonti e che deve essere intesa in senso spirituale nel suo legame con le Muse, torneremo in seguito.

Quanto al simbolismo lunare nell'ambito della vicenda, esso appare nell'Inno con la presenza di Hekate nella grotta. Hekate, figlia di Perse,²⁷ è però non soltanto divinità lunare triforme e dal triplice regno; ella è anche in molti tratti simile a Persefone, come nota Kerényi,²⁸ e è compagna e messaggera della dea allorché ella torna agli Inferi.²⁹

Dal complesso degli elementi esposti, possiamo ora avanzare alcune considerazioni: innanzitutto quelle relative al problema della morte/rinascita e al rapporto vita/morte, che ci consentono sia di sgombrare il campo dalle solite razionalizzazioni allegorizzanti, sia di marcare le differenze con il mito della discesa di Inanna. A questo riguardo notiamo subito che qui non vi è una dea della fertilità che offre un pegno alla morte per conservare la vita; qui c'è una dea madre che piange una figlia che sembra il suo doppio. Inoltre la sterilità della terra non è legata a una discesa agli Inferi; infatti, dopo il ratto di Persefone la natura non inaridisce.

Venendo poi a considerare quegli aspetti del ciclo delle messi che hanno frequentemente intrigato commentatori più superficiali, occorre rilevare che Persefone scompare a primavera, dunque non certo al tempo della semina. Persefone non è il grano sottoterra: il seme del grano non sta sottoterra per quattro mesi (un terzo dell'anno, secondo il giudizio di Zeus). Infine, come nota Otto e come abbiamo già detto, il seppellimento del seme nella zolla non evoca il simbolismo della morte, ma un simbolismo sessuale, come attestano i riti di fertilità in occasione della semina.

Non che si possa negare la connessione del mito con il grano; gli stessi antichi Misteri Eleusini nei quali avveniva

²⁷ Esiodo, *Theogonia*, 409-411.

²⁸ *Prolegomeni, ecc.*, cit., pp. 162-167.

²⁹ *Inno a Demetra*, 440.

l'ostensione della spiga, mostrano l'evidenza di tale connessione. Tuttavia, se ci si ferma a questo livello, non si raggiunge il senso del mito. Un apporto più interessante viene, se mai, dalla considerazione della simbologia lunare ivi presente, che trova espressione nella presenza enigmatica di Hekate, la dea lunare per eccellenza. Sotto questo profilo è anche interessante constatare che i Misteri Eleusini avevano luogo secondo il calendario lunare. Poiché il tre è numero lunare per eccellenza -triplice era infatti Hekate- Kerényi ritiene che la divisione del soggiorno di Persefone (un terzo dell'anno negli Inferi, un terzo con la madre) sia semplicemente il riflesso del carattere lunare della dea, che ha molti punti di contatto con Hekate. Questa triplicità, per la connessione di lunare e fecondità, è attribuito di Grande Dea, Dea Madre, Madre Terra, dea di fertilità.³⁰

Un ulteriore elemento di riflessione viene dal ruolo singolarmente determinante assunto dalla melagrana nella vicenda. La melagrana è infatti un antichissimo e universale simbolo di fecondità diffuso in tutto il Mediterraneo: chicchi di melagrana si spargevano sull'aratro quale propiziazione a un fecondo raccolto. Come tale esso appartiene alla Grande Dea, Dea Madre o Madre Terra, esso era l'attributo di Iside ma anche di Hera. Un simbolo particolarmente pregnante se Pausania, parlando di un venerando santuario di Hera ai piedi del Monte Eubea non lontano da Mice-ne, a proposito di una statua di Hera con la melagrana in mano, dice: "per quanto riguarda la melagrana mi asterrò (*scil.* dal parlarne) infatti il relativo racconto è quanto di più segreto."³¹ Una melagrana portavano in Creta le giovani spose, varcando la soglia nuziale.³²

³⁰ La luna nasce, raggiunge la propria pienezza, scompare. Così la Grande Dea è fanciulla, madre, vedova, cioè infera: un esempio è quello di Hera, venerata nelle tre forme e decisamente a casa propria negli Inferi: cfr. *Eneide*, VII, 312.

³¹ II, 17, 4.

³² Kerényi, *Eleusis, ecc.*, cit., p. 137; R.E., cit.

I motivi della connessione tra melagrana e fertilità devono essere ricercati nella struttura stessa del frutto, che richiama simbolicamente i germi di vita pullulanti nel ricettacolo della Madre Terra, che è anche ricettacolo dei morti, di coloro che tornano nel suo grembo fecondo come un ritorno a quello stesso indistinto dal quale germoglia la vita. Persefone è dunque un'antica dea di fertilità: che sia antica lo lascia pensare il fatto che, a parte la storia del suo ratto, ella non è protagonista di altre vicende nella mitologia greca, ove ha, tra l'altro, un ruolo meramente passivo. Nella mitologia greca c'è inoltre un parallelo significativo con la sua storia: quello di Adone diviso tra il mondo infero e quello superno, tra Persefone e Afrodite, con eguale scansione.³³ Ora, la figura di Adone è un lontano ricordo di quella di Tammuz.

Possiamo ora tentare di trarre qualche conclusione. Il mito di Demetra e Persefone, pur nella forma con la quale ci è pervenuto, rivela le tracce d'un tema antichissimo: non una storia di resurrezione ma la vicenda d'una figura benefica, una dea di fertilità che va nel regno della morte. Nel suo simbolismo il mito allude a un'intuizione della fecondità come indissolubilmente legata alla presenza di questa in quel regno. Da quel regno viene infatti ogni fertilità: il non-essere è alla radice dell'essere per tutto il pensiero religioso antico.³⁴ Ciò vale anche per la mitologia greca, che esprime questa verità affermando che il Giorno e l'Etere nascono dalla Notte e dall'Erebo;³⁵ narrando inoltre del regno della Notte in fondo al Tartaro³⁶ come di un luogo informe, in tutto simile a quello ove dorme Medusa.

La fecondità dunque va chiesta in dono al regno dei morti e della notte, al mondo infero di dove vengono i sogni, gli oracoli, i presagi; al mondo le cui porte e i cui simboli

³³ R.E., cit.

³⁴ Kerényi, *La religion antique*, cit., p. 243.

³⁵ Esiodo, *Theogonia*, 123 sgg.

³⁶ *Ivi*, 736 sgg. Su questo argomento vedi anche A. Motte, *Mort et renaissance dans les mystères d'Eleusis*, in *Mort et fécondité*, cit.

sono le paludi e le caverne. Anche se possiamo vedere in Persefone il residuo di qualche divinità vegetale,³⁷ qui il contesto della mitologia greca apre la via a un più elevato livello di astrazione e quindi a un senso più profondo e universale.

La fecondità e ricchezza offerta in dono da Persefone non è soltanto quella agraria, materiale, o del rigoglio biologico. Essa è piuttosto simile a quella offerta dal suo “doppio” Hekate, unigenita, notturna, infera, periferica rispetto al pantheon olimpico, ma veneratissima e temuta come colei che ha in sé i caratteri della Grande Dea nutrice.³⁸ Si tratta cioè d’una fecondità che nasce dalla capacità di discernere e comprendere persone, situazioni e luoghi con perfetto intuito: in ciò a Hekate s’affianca Hermes. Questa giustezza di collocazione nel cosmo nasce per l’appunto da un messaggio notturno e infero, quello dei sogni e degli oracoli piamente ascoltati.

Nel complesso mitologico che circonda la figura di Persefone, si fonda dunque una grande intuizione: tutto ciò che brilla alla luce del sole, non soltanto la vita nella sua vegetalità e animalità, ma anche la vita umana intesa nella sua complessità di intreccio di eventi spirituali che hanno una loro “giustezza”, è l’espressione d’un ordine le cui radici sono oscure, radicate nel non-essere. Ad esse l’uomo attinge nel silenzioso ascolto del messaggio, nella visione d’un simbolo che emerge dalle tenebre, dono della dea benefica per eccellenza.

³⁷ M.P. Nilsson, *The Mycenaean Origin of Greek Mythology*, Berkeley-Los Angeles-London, Un. of California Press, 1972, p. 73 sgg.; 170 sgg.

³⁸ Esiodo, *Theogonia*, 450. Sui doni di Hekate agli uomini, cfr. *ivi*, 411-452. Sulla sua natura ctonia, sui rapporti con gli Inferi e con Hades, sul suo ruolo di evocatrice di larve e spettri (in ciò identificata con l’orrenda Empusa) sulla sua sostanziale identità con Persefone, vedi R.E alla voce Hekate.