

### Capitolo terzo

*La vita, l'amore, la morte: la Grande Dea  
La scalata di Zeus*

Già questo primo incontro con alcuni temi fondamentali della mitologia ha consentito di porre in evidenza una realtà: il ruolo determinante del femminile. Allorché il mito scandaglia i problemi radicali dell'uomo nel mondo -la vita, l'amore, la morte- c'è sempre una figura femminile che assurge al ruolo di protagonista. Al di là di ogni disputa filologica e indipendentemente dal modo in cui tale primato si fondi, sembra infatti riproporsi nelle grandi linee il nocciolo dell'intuizione di Bachofen, almeno per quanto concerne la posizione radicale del femminile. Ciò, naturalmente, a prescindere dalla visione storica di Bachofen, che tuttavia potrebbe anche essere considerata, con i suoi principi di priorità dal matriarcato e di oscillazione storica tra matriarcato e patriarcato, non tanto appartenente al dominio delle ingenuità e dei dilettantismi storiografici, quanto a quello delle grandi utopie. nella visione storica di Bachofen, lo sguardo sembra rivolto principalmente alla crisi interna della nostra storia attuale, contrapposta al fondamento mitico del nostro essere nel mondo. se quest'ultimo si immagina legato alla figura della Grande Dea, a colei cioè che Zeus tenterà di sottomettere, un'oscillazione tra principio patriarcale e principio matriarcale intesi nel senso di Bachofen, potrebbe essere letta più semplicemente come ritorno al pensiero mitico.

Abbiamo già visto nel mito della discesa di Inanna/Ishtar e in quello di Demetra/Persefone il configurarsi di un gran-

de ruolo femminile al tempo stesso supero e infero, che presiede alla fertilità e alla morte intesi come due aspetti inscindibili del reale. Anche nel mito di Osiride, ove pure ci siamo limitati a porre in evidenza le disavventure di questo dio sempre stranamente passivo, traspare evidente il fondamentale ruolo di Iside, la sorella e la sposa di Osiride ma anche la “madre”, perché Horus altro non è nel mito se non un Osiride rinato. lei soltanto ha infatti un ruolo attivo: lei ricerca il corpo e ricompone le membra del fratello/sposo; lei dà alla luce il doppio di Osiride, Horus, che riprende la lotta contro Seth. Inoltre, nel ciclo mitologico di Horus (da noi omissso perché inessenziale ai nostri scopi) è sempre lei che risuscita il figlio ucciso da Seth e che ristabilisce autorevolmente l'equilibrio tra le due divinità allorché Horus potrebbe uccidere Seth.

Dinnanzi alla grande figura femminile, che potremmo chiamare Grande Dea o Grande Madre o Madre Terra o Dea Madre (il senso non cambia) il ruolo del maschile, per esempio quello di Dumuzi/Tammuz sbiadisce a quello di un amante che muore e rinasce, il cosiddetto “paredro”.

Naturalmente ciò non significa che nei miti più antichi sia assente la coscienza maschile della fertilità. I simboli del toro, del serpente, del gallo, lo attestano così come lo attesta la figura di Poseidone, questo dio sotterraneo che è all'inizio una divinità delle acque dolci scaturenti dal suolo, stallone e fecondatore della Madre Terra. Il principio maschile non può tuttavia che restare al servizio di quel processo di gestazione che vede il femminile all'origine della vita, con il complesso rinvio di simboli tra l'utero e la terra, dalla cui misteriosa profondità emerge la vita. Un rinvio che concerne il cavo come contenitore -la grotta, il vaso- e di nuovo la terra, alla quale tornano i morti vagando allo stato larvale negli Inferi. Un simbolismo che si estende alle acque, al misterioso bacino sotterraneo da cui scaturiscono le fonti.

La Grande Madre appare venerata sin dalla più remota antichità; sino al Paleolitico risalgono infatti le sue rappre-

sentazioni, pervenuteci sotto forma di statuette steatopigiche nelle quali appaiono enormemente sviluppati gli attributi sessuali e il ventre. Limitandoci al mondo mediterraneo, cioè all'area culturale che c'interessa, il suo culto è attestato ovunque. Abbiamo già ricordato Inanna/Ishtar per la Mesopotamia e Iside per l'Egitto, il cui culto si diffonderà ovunque in epoca imperiale. Potremmo aggiungervi la palestinese Anat o la siriana Astarte o l'iranica Anahita, e così via, senza cambiarne sostanzialmente la figura, i poteri, il simbolismo. A Cipro, nella Creta minoica, è ancora lei, con il suo attributo di "Signora", a dominare il culto. Nella stessa *Theogonia* di Esiodo, un documento tardo che si riferisce alla nuova religione olimpica, sono ancora evidenti le tracce dell'antico dominio della Grande Dea. A tale dominio possiamo riferire il ruolo determinante di Gea (e subordinato di Kronos) nella castrazione di Urano; e ancora l'inganno di Rhea a Kronos che apre la successione al divino fanciullo Zeus. Soprattutto evidente appare l'antico ruolo del femminile in figure come le Erinni (o la Erinni) un nome testimoniato già a Creta. Le Erinni, che Eraclito definisce ministre di Dike, cioè della giustizia intesa non in senso tribunizio ma in senso di "giustizia", vendicano i delitti contro natura come quello di Oreste. Con esse, tutte femminili sono le divinità fatali che ristabiliscono l'ordine turbato o che tessono inesorabili il destino contro il quale nulla può lo stesso Zeus: la Moira, le Parche.<sup>1</sup> Femminili sono altresì tutte le figure dai tratti arcaici che giacciono alle soglie dell'essere: la Notte, le Gorgoni e con loro le Graie che ne vegliano il sonno, figlie di Keto e Forco, figli a loro volta della Terra e del Mare. Il Mare è però anch'egli figlio della Terra; suo "padre" è il Cielo, il quale ancora è a sua volta partorito dalla Terra, che di tutto è origine.

---

<sup>1</sup> L.A. Stella, *Déeses de la destinée dans la Grèce Mycénienne?* in *Visages du destin dans les mythologies*, Actes du colloque de Chantilly, 1-2 Mai 1980, Paris, Les Belles Lettres, 1983.

La grande Dea rappresenta dunque sin dall'origine il principio che mantiene l'ordine del cosmo e ne garantisce la sopravvivenza come tale. senza diffonderci sulla sua figura nelle singole mitologie, facciamo qui cenno al simbolismo che a lei s'accompagna sin dagli inizi, simbolismo che si mantiene costante nelle diverse religioni. Intendiamo così portare in evidenza alcuni tratti distintivi e il loro significato, perché essi ci consentiranno di rilevare la presenza della Grande Dea dietro un vasto campionario di figure minori della mitologia greca (e, successivamente, del folklore europeo).<sup>2</sup>

Un simbolo fondamentale della Grande Dea è la montagna: su di essa è raffigurata in Creta. In montagna sorgono i suoi antichi luoghi di culto, presso le grotte, le fonti, le radure dei boschi. La fecondità della pietra traluce dai miti degli uomini nati dalle pietre; in varie località della Francia, ancora in tempi recenti, le donne cavalcavano alcune particolari pietre per assicurarsi la fecondità: la Dea Madre frigia, Kybele, una dea della montagna, è rappresentata aniconicamente con una pietra. Divinità legate alle montagne sono molte figure dietro le quali si ravvisano i tratti della Grande Dea: Britómarti, Thetide, Artemide, per citare soltanto le più note. la montagna infatti non è soltanto il luogo del divino per eccellenza, dove la terra incontra il cielo atmosferico; essa è anche il luogo dove si aprono le grotte, dove cioè il mondo catactonio stesso stabilisce un contatto con il cielo atmosferico, con ciò realizzando un centro del mondo. L'evidente presenza di questo mondo catactonio nella montagna si rivela anche dalle sorgenti,

---

<sup>2</sup> Per il simbolismo abbiamo fatto riferimento, oltre al *Trattato* di Eliade, cit., al Campbell, *The Masks of God*, Harmondsworth, Penguin, 1976. 4 voll; e inoltre: C. Picard, *Les religions pré-helléniques*, Paris, P.U.F., 1948; U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, Milano-Messina, Principato, 1945; id., *Religione mediterranea*, Milano, Bocca, 1951. Per la storia del culto della Grande Dea a Cipro, di dove ha origine Afrodite, vedi J. Karageorghis, *La Grande Déesse de Chypre et son culte*, Lyon, Maison de l'Orient, 1977.

che attingono dal misterioso luogo sotterraneo di fertilità. La montagna è infine il luogo delle foreste, attraverso le quali la Madre Terra esprime la propria incontrollata fertilità; e della selvaggina che in esse s'annida, della quale la Grande Dea è signora e domatrice: *pótnia therôn*, cioè signora degli animali. L'orso, il lupo, il cervo sono suoi animali e sue rappresentazioni teriomorfe.

Altro simbolo fondamentale della Grande Dea è l'albero; con l'albero sacro ella appare rappresentata in Mesopotamia e a Creta. L'albero è infatti evidente simbolo di fertilità, come abbiamo già visto parlando di Osiride; per di più esso si slancia in verticale a stabilire un contatto col cielo. L'associazione, usuale nelle rappresentazioni della Grande Dea, di albero e montagna, caratterizza il luogo sacro dell'apparizione, sottolineato eventualmente dallo sgorgare dell'acqua. L'albero non soltanto accompagna la dea; esso può esserne l'epifania come espressione della continua rigenerazione della vita.<sup>3</sup> A lei tuttavia appartiene tutto il regno vegetale; in particolar modo i semplici, le erbe medicinali delle quali ella possiede il segreto e che debbono essere raccolte con precisi rituali per sprigionare la propria efficacia.

Vi sono poi particolari frutti che hanno un più preciso rapporto con la Grande Dea. Uno di questi, lo abbiamo visto, è la melagrana, che appare legata tanto a Iside<sup>4</sup> quanto a Hera o a Persefone, sempre con preciso riferimento alla fecondità; così come alla fecondità faceva verosimilmente riferimento la capsula del papavero che appare indissolubile dalla Grande Dea cretese. La capsula del papavero è infatti pullulante di semi come la melagrana, in analogia con la terra pullulante di germi vitali.

---

<sup>3</sup> È noto il gran numero i miti di varie religioni che hanno per oggetto l'albero come albero della vita, albero della scienza, albero cosmico, ecc. Il simbolismo dell'albero è assolutamente universale: una sua ampia esposizione si trova in Eliade, *Trattato*, cit., pp. 272-341.

<sup>4</sup> Vedi al riguardo il saggio di U. Pestalozza, *Iside e la melagrana*, in *Religione mediterranea*, cit.

Probabilmente tuttavia, nessun simbolo è così strettamente legato alla Grande Dea come l'acqua, perché della dea l'acqua ripete la duplice valenza di vita e di morte, e la localizzazione sotterranea.<sup>5</sup> In questa sua localizzazione l'acqua appare infatti come "acqua viva" allorché sgorga dalle fonti dalle quali proviene la vita per la natura. Abbiamo infatti già notato che i luoghi di culto della Grande Dea erano ubicati prevalentemente accanto alle fonti che, associate alle grotte della montagna e alle radure dei boschi, costituivano il luogo deputato per l'apparizione del Sacro. Anche l'aspetto dissolvente delle acque trova espressione nella loro origine e circolazione sotterranea; esso si condensa nell'immagine di Stige, la cui acqua tutto corrode (le resiste, significativamente, lo zoccolo del cavallo: Pausania, VIII; 18, 5-6) L'acqua assume dunque valenza catactonia e di morte tramite questa divinità femminile, posta a guardia e suggello degli Inferi.

Questa doppia valenza delle acque non indica forze contrastanti, ma le due fasi del processo di fertilità, cioè morte e rigenerazione che, unite, *sono* la Grande Dea, il cui simulacro veniva periodicamente immerso nelle acque per rinnovarne la forza generativa dalla quale dipendeva la prosperità del creato. Di questo rito resta una testimonianza precisa nei miti che narrano di Britómarti e di Ino, due figure nelle quali la mitologia greca ha tramandato il ricordo sbiadito di due immagini della Grande Dea.

Britómarti, una dea cretese il cui nome significa "dolce fanciulla",<sup>6</sup> era detta anche Díktyнна, secondo alcuni dal monte Díkte ove era venerata in Creta, dal quale prenderebbe il nome anche il Dittamo (origano) cioè uno dei

---

<sup>5</sup> Sull'argomento vedi lo studio di M. Ninck, *Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten*, in *Philologus*, Suppl. XIV, Heft II, Leipzig, Dieterich, 1921. Il punto di partenza per comprendere il preciso accostamento risiede nella natura catactonia dell'acqua nel pensiero degli antichi, cui abbiamo fatto cenno.

<sup>6</sup> Su Britómarti vedi R.E. (anche alla voce Artemis), K. Kerényi, *Gli Dei*, ecc., cit., U. Pestalozza, *Pagine*, ecc., cit.

principali semplici, prerogativa della Grande Dea; secondo altri da *Diktyon*, la rete dei pescatori che la raccolse. Il mito narra di lei come di una ninfa inseguita a lungo da Minosse nei boschi montani di Creta. Nove mesi durò l'inseguimento tra cime e valli; alla fine, per sfuggire al violentatore, la ninfa si gettò nel mare dal promontorio del Dikte. Raccolta dalla rete dei pescatori fu poi elevata a dea da Artemide. I suoi contatti con la Grande Dea sono molteplici; innanzitutto le genealogie tramandate che ne fanno la figlia di Hekate o la figlia di una figlia di Eubulus (cioè "il buon consigliere", uno dei nomi di Hades) le conferiscono una valenza catactonia. Altrettanto catactonia e lunare è la valenza con la quale ella era onorata a Egina con il nome di Apháia, colei che scompare.

Britómarti, dea della montagna per i Cretesi, aveva potere sulle acque; in ciò il suo volto di Grande Dea è lo stesso di Artemide, con la quale si sovrapponeva al punto che Euripide (*Ifigenia in Tauride*, 126) la considerava figlia di Latona.

È ragionevole pensare quindi che il racconto del tuffo in mare dall'alto del promontorio, e del ritorno della dea raccolta dalla rete dei pescatori, altro non sia che una tardiva versione letteraria nata nel ricordo di un rito del quale si erano perduti il senso e i connotati; anche perché Pausania (IX; 40, 3) testimonia la presenza a Olus, in Creta, della statua lignea (*xóanon*) della dea; ed erano appunto questi idoli che si usava immergere periodicamente nelle acque.

Quanto a Ino, i suoi legami con la Grande Dea appaiono già dai rapporti familiari che la fanno sorella di Semele, madre di Dioniso, cioè della madre di un dio che ha molti punti in comune con Persefone; secondo gli Orfici, sua vera madre. La stessa storia di Semele ha un rapporto stretto con Persefone; scesa negli Inferi, Semele viene ricondotta alla luce da Dioniso e divinizzata. Ella era inoltre una figura che tendeva a sovrapporsi a quella della lunare A-

rianna,<sup>7</sup> assumendo quindi il ruolo tipico di madre-sposa che sottolinea la Grande Dea.

Ino dunque, sorella di Semele e nutrice di Dionyso dopo che Semele fu folgorata, venne colta da follia per l'odio che le portava la gelosa Hera. Secondo il mito, ella fece bollire in una caldaia il figlio Melikerte, e poi si gettò nel mare con il figlioletto morto, divenendo una divinità marina col nome di Leucotea.<sup>8</sup> qui il ricordo della Grande Dea è duplice. Un primo aspetto riguarda il tema già accennato del tuffo in mare; un secondo, quello della bollitura nella caldaia. Il racconto che fa dei due episodi un fenomeno di follia è evidentemente la tarda razionalizzazione di un simbolismo che non era più compreso. Abbiamo già ricordato le vicende di Iside e Demetra, che vogliono dare l'immortalità al fanciullo regale esponendolo al fuoco. Il simbolismo della caldaia ripete questa prerogativa della Grande Dea, assommando alle virtù del fuoco la nota capacità rigeneratrice dell'acqua, che della stessa dea era espressione, ripetendone il doppio ruolo nella dissoluzione e nella generazione. Il mito di Ino tradisce dunque il ricordo di una grande figura divina sopravvissuto nella più tar-

---

<sup>7</sup> Sulla sovrapposizione di Semele e della lunare Arianna, entrambe nella figura di madre-sposa, cioè di Grande Dea, nei confronti del fanciullo divino che muore e rinasce, vedi K. Kerényi, *Gli Dei, ecc.*, cit., p. 223, id. *Dionysos*, Princeton, Un. Press, 1976, p. 108, 114 e 119. Vedi anche le oscillazioni e le difficoltà nell'interpretazione della figura femminile che appare accanto a Dionyso nell'iconografia, in P. Boyancé, *Dionysos et Sémélé*, in Rend. Pont. Accad. Romana di Arch., 38, 1965-1966.

<sup>8</sup> Ino era figlia di Cadmo, e le sue tre sorelle erano Semele, Agave ed Autonoe. Del figlio di Semele, Dionyso, sono noti il ruolo di dio morto e risorto, e i contatti con Persefone. Il figlio di Ino, Melikerte, divinizzato col nome di Palemone, fu identificato con Dionyso, e il mito lo vuole salvato da un delfino, come lui. Il figlio di Agave, Pentheo, è la prima vittima sbranata dalle baccanti; sbranato dai cani di Artemide è Atteone, figlio di Autonoe. Sono evidenti i presupposti lunari di tutte le vicende. Su Ino si diffonde U. Pestalozza, *Pagine, ecc.*, cit., vol. II, p. 195 sgg., che ne sottolinea i molteplici caratteri di Grande Dea affioranti dalle varie fonti mitologiche: il legame cioè con la grotta, la palude e il mondo agrario.

da rielaborazione. Questo ricordo, dietro il quale si cela il sogno di eterna giovinezza in una nuova vita imperitura, è destinato a conservarsi a lungo: lo ritroviamo intatto nel calderone dei miti celtici, che è attributo delle divinità apportatrici di prosperità e fecondità.

Esso riappare, nella mitologia greca, con la vicenda di Medea.<sup>9</sup> Medea era figlia di Aiete, figlio a sua volta di Helios e di Perseide, figlia a sua volta di Okeanós e Tethýs.<sup>10</sup> Aiete era perciò fratello di Kirke e Pasiphæ, e Medea apparteneva a quelle figure solari e lunari di Grande Dea sulla quali torneremo. Il regno di Aiete era il luogo ove Frisso, perseguitato assieme alla sorella Elle dalla matrigna Ino, aveva abbandonato il vello d'oro; Medea è perciò la protagonista femminile del ciclo degli Argonauti.<sup>11</sup> Ella ci viene presentata come maga, esperta sacerdotessa della dea lunare Hekate, e di lei si tramanda la bollitura dentro il calderone del padre di Giasone, Esone, che ne fu ringiovanito.

Benché nipote del Sole, Medea è figura lunare come Arianna e Pasiphæ, e come mostra il suo legame con Hekate; vari episodi mitici che la riguardano introducono inoltre il tema lunare dello smembramento (del fratello Apsirto, del fratellastro di Esone, Pelia); smembramento nel quale, come vedremo, incorrerà anche Dionyso, così come v'incorse Osiride.

Questo ci riconduce al simbolismo lunare, attributo usuale della Grande Dea. I ritmi lunari dei quali abbiamo già fatto cenno a proposito dei culti agrari, hanno infatti uno stretto legame con la ciclicità e quindi con la fertilità. Per di più la luna è strettamente legata all'acqua attraverso il fenomeno notturno della rugiada e i cicli delle maree.

---

<sup>9</sup> Su Medea vedi K. Kerényi, *Goddess of Sun and Moon*, Dallas, Spring Publ., 1979.

<sup>10</sup> Esiodo, *Theogonia*, 957 sgg.; 356 sgg.

<sup>11</sup> Cfr. Apollonius Rhodius, *Argonautica*, Cambridge, Harvard Un. Press – London, Heinemann, 1912; *Les argonautiques orphiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1987.

Nelle rappresentazioni della Grande Dea, della quale è noto l'aspetto di giovenca, il simbolo lunare traspare nelle corna bovine che l'adornano, da Ishtar, a Iside, a Hera. La falce lunare è ancor oggi simbolo iconografico della Madonna.

Due figure lunari di Grande Dea presenti nella mitologia greca, sono quelle di Pasiphæ e di Arianna. il nome di Pasiphæ significa: colei che splende per tutti, ed è perciò assolutamente trasparente. Di lei è noto l'aspetto di giovenca che il racconto tenta di razionalizzare con la vicenda della vacca di legno, nella quale ella sarebbe stata posseduta dal bellissimo toro uscito dal mare, cioè da Poseidone.

Poseidone è infatti una divinità arcaica, il fecondatore della Grande Dea<sup>12</sup> coinvolto in un'infinita serie di vicende taurine ed equine con gli infiniti volti di lei; egli è signore, per l'appunto, del sotterraneo serbatoio di acque dolci che ha la propria origine in Okeanós, figlio della Terra e del Cielo.<sup>13</sup> Ora, questa forma taurine (ed equina) del dio corrisponde, nelle mitologie mediorientali e mediterranee, al fondamentale aspetto di giovenca (o di giumenta) della Grande Dea<sup>14</sup> del quale resta memoria, nella mitologia greca, nell'attributo di *Boópis* (colei dagli occhi bovini) conferito a Hera, nonché nei celebri amori di Zeus con Io, la fanciulla-vacca.<sup>15</sup>

Quanto ad Arianna, la figlia di Pasiphæ che guidò Teseo fuori dal labirinto, il suo nome, che è anche Aridela, viene

---

<sup>12</sup> K. Kerényi, *Zeus and Hera*, cit., p. 60.

<sup>13</sup> Esiodo, *Theogonia*, 132-133. Al contrario di Oceano, il Mare nacque da Gea per partenogenesi.

<sup>14</sup> cfr. U. Pestalozza, *Boopis Potnia Here*, in *Religione, ecc.*, cit. vedi anche le singole mitologie mediterranee e mediorientali delle quali si fa cenno ivi.

<sup>15</sup> Sull'antichità del mito di Io, vedi J. Duchemin, *La justice de Zeus et le destin d'Io: regard sur les sources proche-orientales d'un mythe eschiléen*, revue des ét. grecques, XLII, 436-437, 1979.

interpretato come “la sommamente pura” o “la sommamente splendente”<sup>16</sup> ed è perciò spiccatamente lunare.

Il Nilsson (cit., pp. 171-175) ne accosta la figura a quella di Helena e di Persefone, tutte oggetto di ratto da parte di Teseo, e ritiene di scorgere in essa il ricordo di un’antica dea della vegetazione (cfr. anche *Geschichte der griechischen Religion*, vol. I, p. 211; 315; 487). Di certo ella apparteneva a una sfera lunare, come attesta la sua uccisione da parte di Artemide<sup>17</sup> nella quale è da vedere, come nella tragica sorte di Medea, il divieto, per queste figure soccorritrici, di entrare nella sfera dell’umano; un divieto sul quale torneremo quando parleremo delle figure melusiniiane. Tra l’altro Arianna, come Melusina, è una figura soccorritrice che ricalca l’archetipo di “anima”,<sup>18</sup> e questo conferma la sua natura lunare.

La luna è infatti notoriamente il luogo delle anime, un tema che troverà la sua sistemazione neoplatonica nella

---

<sup>16</sup> K. Kerényi, *Dionysos*, cit., p. 89 sgg. Kerényi sottolinea anche i rapporti di Arianna con Persefone e con Korónis -come Arianna uccisa da Artemide- nella quale sarebbe da ravvisarsi la luna nuova.

<sup>17</sup> *Odissea*, XI, 321-325. Sull’uccisione di Arianna vedi anche Nilsson, *Geschichte*, ecc., cit., pp. 314-315.

<sup>18</sup> K. Kerényi, *Dionysos*, cit., p. 125. Su questo punto si può notare come Kerényi si appoggi implicitamente alla concezione junghiana della psiche nel suo archetipo di “Anima”. Questo archetipo ha un ruolo determinante nella temperie neoplatonica del Romanticismo e delle sue discendenze; basti pensare al posto che esso occupa nell’estetica di Klages. Abbiamo già notato che Kerényi non può essere sottratto, piaccia o non piaccia, all’appartenenza a questa cultura; qui vogliamo ricordare che nella concezione junghiana e nella sua prosecuzione in J. Hillman, “Anima” è la sede dell’immaginario, è feconda e soccorrevole; da lei proviene ogni ricchezza interiore; è la fonte di messaggi, è guida nell’esistenza, luogo di conoscenza che supera i limiti del concettuale per la nota sua mobilità (in greco, *psyché* è anche la farfalla) che le consente di aderire alla totalità del reale. La duplice valenza di “Anima” nella psicologia analitica è la stessa della luna, dell’acqua, o della Grande Dea. Il ruolo mistico di Arianna/Anima nel simbolismo funerario e il significato iniziatico del suo rapporto con Dioniso, sono lungamente trattati da H. Turcan, *Les sarcophages romains à représentations dionysiaques*, BEFAR, 210, 1966.

complessa costruzione astronomico-simbolica che fa di essa il luogo ove il mondo terreno decanta, con la propria ombra, le proprie estreme propaggini, e quindi il luogo di transizione tra il materiale e lo spirituale, secondo la tripartizione neoplatonica del reale. la duplicità della luna, nonché il suo “ondeggiare”, risponde inoltre appieno al ruolo dell’anima, che può tendere tanto verso l’alto quanto verso il basso.<sup>19</sup>

Il simbolismo lunare della Grande Dea è tuttavia indissolubilmente legato a quello del serpente e alla sua complessità. Il serpente, con la muta annuale della pelle, incarna infatti il processo di morte/rinascita, la cui ciclicità esso simbolizza anche nella figura di *uroboros*, il noto serpente/drago (i due aspetti si equivalgono) che si chiude in circolo sulla propria coda. Come simbolo di eterno rinnovarsi della natura lo ritroviamo, per esempio, nell’Epopèa di Gilgamesh, al quale ruba l’erba della vita. In questo suo aspetto di eterno rinnovamento, il serpente giustifica la propria stretta connessione con la ciclicità lunare.

Il serpente è inoltre figura ctonia, in questo senso legato di nuovo alla Grande Dea e al simbolismo funerario e di fecondità. esso è quindi il depositario della sapienza che concerne il fondamento stesso dell’esistenza. Per conseguenza, esso appare, sin dalla mitologia mesopotamica, raffigurato accanto alla Grande Dea, alla cui figura è legato anche nella mitologia greca. Medusa ha serpenti per capelli, e così pure Demetra-Erinni; Persefone è serpente allorché è posseduta da Zeus in forma di serpente, e così pure Rhea; un serpente è molto legato a Medea come custode del Vello d’oro; Perseo deve abbattere un drago per liberare Andromeda, prototipo della fanciulla/dea/fata/anima di infinite leggende di fanciulle e di draghi custodi di tesori,

---

<sup>19</sup> Vedi Plutarco, *De facie quæ in orbe lunæ apparet*, in *Plutarch's Moralia*, XII, Cambridge, Harvard Un. Press-London, Heinemann, 1957. vedi anche F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, Geuthner, 1942, p.177 sgg.

tema sul quale si è largamente diffuso Jung. Serpente è infine quel mostro Tifone, sposo della serpentessa catactonia Échidna.<sup>20</sup> Egli è il figlio di Gea che contenderà il regno a Zeus nell'ultima battaglia,<sup>21</sup> e che, sprofondato nel Tartaro, resta pur sempre l'origine dei venti umidi che fecondano la natura.

Aspetto catactonio, terrificante, e aspetto fecondo, appaiono dunque come sempre collegati. Tuttavia, come abbiamo notato sin dall'inizio, implicita ai due aspetti è la sfera della sessualità. Nella mitologia greca questa sfera, che col passar dei secoli tende a separarsi da quella spiritualizzata di Eros, appartiene ad Afrodite, una divinità assai antica come testimonia lo stesso Esiodo, che la fa nascere dalla castrazione di Urano *contemporaneamente* alle Erinni, cioè al volto oscuro della Grande Dea.<sup>22</sup> I legami storici di Afrodite con la Grande Dea dei culti orientali e il ruolo dell'apporto acheo nella sua "nascita" in Cipro, di dove ella è ritenuta da sempre originaria, sono stati indagati dalla Karageorghis (*La grande Dèesse de Chypre et son culte*, Lyon, Maison de l'Orient, 1977).

Alla Grande Dea di Cipro si accompagnano, sin dall'inizio, oltre al serpente e al toro dei quali s'è detto, il cervo, che resterà legato ad Artemide, e la colomba, destinata a restare legata ad Afrodite e che appartiene anche a Ishtar. La Karageorghis ha sottolineato i legami tra l'arcaica Grande Dea cipriota e le figure di Ishtar e della sumerica Ninhursag/Nintinugga, dea della fecondità sulla quale avremo modo di tornare; nonché i legami con la cananea Anat, un'altra Grande Dea con vicende vaccine.<sup>23</sup> Dopo

---

<sup>20</sup> Esiodo, *Theogonia*, 304 sgg.

<sup>21</sup> Ivi, 820-870.

<sup>22</sup> Ivi, 184-200.

<sup>23</sup> Su Anat e sui miti cananei, vedi l'articolo di C.H. Gordon in *Mythologies of the Ancient World*, N. York, Doubleday, 1961. Vedi anche U. Pestalozza, *La dea Anat e la sua area di culto*, in Rend. Ist. Lombardo di Scienze e di Lettere, 92, 1958, che sottolinea i rapporti tra Anat, guerriera e sanguinaria, e Artemide Orthia.

aver rilevato di acque e giardini sacri legati ai culti di fertilità, e l'uso probabile dell'oppio nel rituale (un particolare cui potrebbe legarsi la presenza del papavero nell'iconografia cretese) la Karageorghis rinviene i motivi originari che condurranno, nella mitologia greca, ai legami di Afrodite con due divinità diverse tra loro: Ares ed Efesto. Ciò si deve alla fusione della bellicosa Ishtar -c'è una Ishtar barbata come c'è un'Afrodite barbata-<sup>24</sup> con una da originaria cipriota, che è dea del rame, legata quindi alla metallurgia. Anche il mito di Afrodite e Adone si ricondurrebbe alle origini orientali, cioè alle vicende di Tammuz, tenuto conto che Afrodite rimase sempre una divinità legata al rigoglio della vegetazione.

Cipro sembra quindi aver giocato il ruolo rilevante nella trasmissione di idee religiose tra l'Oriente e il mondo minoico-miceneo, innestando elementi orientali su una propria originaria dea della fecondità. In particolare sembrano stretti i rapporti con Creta, la cui Grande Dea accompagnata dai serpenti (e dagli uccelli) è in stretto contatto con quella cipriota: In contatto sembrano anche i culti di questa con quelli di Arianna,<sup>25</sup> che fu definita una "Afrodite mortale" da W. Otto, definizione fatta propria da Kerényi.<sup>26</sup>

Il ruolo fondamentale di Cipro e dell'apporto acheo nella formazione della figura di Afrodite sembra essere stato quello del progressivo ingentilirsi dell'antica dea di fecondità,<sup>27</sup> la quale attraversa tutti i tempi restando sempre

---

<sup>24</sup> K. Kerényi, *Gli Dei, ecc.*, cit., p. 74.

<sup>25</sup> J. Karageorghis, cit., p. 134.

<sup>26</sup> K. Kerényi, *Dionysos*, cit., p. 107. Secondo il Kerényi, tanto Arianna quanto il suo *alter ego* Semele, come pure il suo opposto Korónis, sono antiche figure di Grande Dea declassate a mortali nell'evoluzione della mitologia greca.

<sup>27</sup> Il progressivo mutamento del ruolo di Afrodite -e di Eros- nella teogonia esiodea e nella mitologia greca in generale è stato interpretato da Rudhardt come metafora di un'evoluzione della società e dei costumi. Benché la metafora sia una "tecnicizzazione" del mito, che non può interessare la nostra angolazione, segnaliamo questo breve testo perché esso sottolinea la perenne centralità della dea, e quindi della sessualità,

l'oggetto di una devozione popolare.<sup>28</sup> Ci sembra della massima importanza segnalare sin d'ora questo punto altamente significativo, perché, come vedremo, le figure femminili domineranno il folklore di ogni tempo e torneranno prepotentemente ad emergere anche nel Cristianesimo, con il progressivo affermarsi del culto mariano. In ogni caso si tratta di una religiosità popolare che preme da sempre sotto il patriarcato delle culture egemoni; un fenomeno massiccio che si perpetua nei millenni e che deve pur avere un significato non contingente. Su di esso dovremo quindi tornare a tempo debito; qui tuttavia vogliamo delineare la figura forse più compiuta di Grande Dea, il cui culto fu popolare in tutto il Mediterraneo. Ci riferiamo a Iside, i cui attributi e la cui simbologia sono destinati a sopravvivere, facendo di lei l'archetipo del femminile.

Anche la figura di Iside conobbe infatti progressive mutazioni con il passar dei tempi, sicché la sua evoluzione terminale in epoca imperiale, attraverso il fenomeno del sincretismo che le fece attrarre nella propria sfera molte figure di divinità greche, finì col conferirle quei tratti vastissimi e umanissimi, e con essi la simbologia, che precorrono l'immagine della Madonna.

Iside, che nel rapporto con Osiride e con Horus (Osiride rinato) ha il triplice volto di sorella/sposa/madre caratteristico della Grande Dea, che fu sempre considerata nel mito come un archetipo benefico. È lei che dà o ridà la vita, tanto nel recuperare il cadavere o le membra sparse di Osiride, quanto nel partorire e poi resuscitare Horus, punto dallo scorpione Seth; con il che ella insegna all'umanità un potente scongiuro contro il veleno degli scorpioni. Custode della vita, è sempre lei che estende la propria benevolenza allo stesso Seth, rivelando con ciò il proprio primordiale primato su ogni manifestazione dell'esistenza. Per gli Egi-

---

nelle tematiche mitologiche. Cfr. J. Rudhardt, *Le rôle d'Eros et d'Aphrodite dans les cosmogonies grecques*, Paris, P.U.F., 1986.

<sup>28</sup> J. Karageorghis, cit., p. 224.

ziani, Iside era la stessa terra nera e fertile quale appariva dopo l'inondazione del Nilo.

Col tempo ella divenne una figura benefica il cui amore pervadeva il cielo e la terra, anche l'oltretomba vedeva all'opera la sua misericordia, perché Iside viene raffigurata accanto a Osiride nel giudizio dei defunti. Suo era il potere generatore che portava alla luce e faceva crescere ogni forma di vita: dagli dei nel cielo la sua opera si estendeva sino agli uomini, ed anche al più umile insetto. Le sue presenze sulla terra sono, nel mito, quelle di una donna umile e scacciata dai potenti; Iside è la sofferente per eccellenza, è la dea che piange. Nel progressivo consolidarsi di questa sua figura si riflette, come trasposizione mitica, la lunga esperienza storica del popolo egiziano.<sup>29</sup>

Significativi sono gli appellativi che ella accumula col tempo sino al Nuovo Regno; ne citiamo qualcuno. Iside "dai molti nomi" è "La grande che è dall'inizio....La regina di tutti gli dei....Il prototipo di tutti gli esseri....Coei che fa sorgere il sole....La regina della terra....La più potente dei potenti....Coei che dà la vita. Signora della vita. Creatrice della vegetazione....Dea verde il cui verde si riflette nel verde della vegetazione. Signora del pane. Signora della birra. Signora dell'abbondanza....Signora dell'amore.... Amata in tutte le contrade....Bella....Coei che fa debordare il Nilo nella sua stagione"<sup>30</sup>

I suoi attributi antichi di Grande Dea rimasero tuttavia intatti anche sotto le trasformazioni: Iside in forma di giovenca si sovrappone all'egiziana dea-giovenca Hathor. Ella è inoltre grande maga, a lei fanno capo gli incantesimi; la melagrana e la luna l'accompagnano; come vedova, Iside è luna nuova: I suoi legami con l'acqua sono noti, da lei viene non soltanto l'acqua del Nilo, ma l'acqua in genera-

---

<sup>29</sup> Su queste esperienze tramandateci dai testi letterari, che vedono l'Egitto concepire assai precocemente visioni religiose di pietà che anticipano il Cristianesimo, vedi, oltre a *Testi religiosi egizi*, cit., *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Torino, Einaudi, 1969.

<sup>30</sup> Wallis Budge, *Osiris*, cit., vol. II, p. 277.

le, cioè la fecondità. Ovidio (*Met.*, IX; 686 sgg.) la rappresenta come protettrice delle partorienti, con le corna lunari, e adorna di spighe dorate. Per Macrobio (*Sat.*, I; 20,18; e I; 21,11) Iside è per l'appunto la Madre Terra.

Rilevante è il ruolo di Iside nel sincretismo di età ellenistica e romana, cui abbiamo già accennato. Il fenomeno ci interessa particolarmente per quanto concerne la dea, per le considerazioni che esso consente. Il fenomeno del sincretismo, pur manifestandosi essenzialmente come fenomeno “dotto” e quindi filosofico di epoca tarda, fiorito sulla fusione dei popoli mediterranei in epoca ellenistica e romana, ha anche, nel caso di Iside, un vistoso substrato popolare. Il riconoscimento della stessa figura essenziale sotto l'aspetto delle diverse divinità, non vi appare come un fenomeno speculativo, ma come un fatto “istintivo”, altrimenti non potrebbe spiegarsi la vasta diffusione del culto della dea. La religione è un fenomeno ben altrimenti totalizzante delle speculazioni erudite; non è quindi infondato ritenere, con Eliade,<sup>31</sup> che nel dilagare del culto di Iside sia da vedersi il riconoscimento, da parte dei popoli mediterranei, di una stessa figura di Grande Dea a tutti comune sin dal Neolitico, sopravvissuta con mille nomi e volti totalmente diversi attraverso la singole mitologie, ma rimasta di fatto sempre la stessa.

Tale profonda venerazione viene espressa da Apuleio nella nota preghiera di Lucio,<sup>32</sup> allorché egli la invoca come protettrice e soccorritrice del genere umano, e le attribuisce il dominio sulle tre sfere: celeste, terrena e infera. Quanto a Iside, ella si presenta come Kybele, Athena, Afrodite, Artemide Díktinna, Persefone, Demetra, Giunone, Bellona, Hekate e Nemesi,<sup>33</sup> tutte note figurazioni della stessa Grande Dea.

---

<sup>31</sup> M. Eliade, *Storia delle idee e delle credenze religiose*, vol. II, Firenze, Sansoni, 1980, p.210.

<sup>32</sup> Apuleio, *Metamorfosi*, XI, 25.

<sup>33</sup> Ivi, XI, 5.

Evidentemente tuttavia, un grande cambiamento è avvenuto nei millenni. Colei che garantiva la sicurezza materiale degli uomini attraverso il ciclo della fertilità, è ora divenuta colei che li soccorre alleviando la loro sofferenza, promettendo loro un mondo utopico del desiderio che lenisca le lancinanti delusioni del mondo della storia. L'archetipo è tuttavia sempre lo stesso: il femminile inteso come l'universalità della madre che tutti soccorre, è contrapposto al razionalismo normativo, e perciò discriminante, della cultura egemone che s'identifica con la legge, con il *nómos* che regna nel mondo della storia, ma che è sempre meno aderente all'esperienza esistenziale. In un celebre saggio<sup>34</sup> che si muove nel solco bachofeniano, Jung ha mostrato il ruolo progressivamente assunto dal principio femminile in una cultura profondamente scissa, ruolo destinato ad enfatizzarsi nelle crisi storiche.

Iside è dunque colei la cui evoluzione finale prefigura il ruolo che avrà poi la Madonna, con le sue infinite accezioni locali. Diverse valenze evolutive tocca l'amore in un'altra importante figura che aveva mantenuto viva l'immagine della Grande Dea nel mondo greco classico -quello della religione olimpica- là dove ella doveva subordinarsi a Zeus, divenuto la figura dominante di un pantheon patriarcale, dove restava pur tuttavia sempre con lui conflittuale, gelosa di una propria sfera, e più di lui in confidenza con il mondo infero.

La Grande Dea, nel suo esprimere la fecondità universale e quindi non soltanto il ciclo vita/morte ma anche il legame erotico, il cui senso si fa profondo in una vita che ha per orizzonte la morte, non aveva potuto sottrarsi all'evoluzione e alla diversificazione della richiesta umana di senso. L'amore resta infatti il nodo fondamentale dell'esistere, e il nucleo della sua intuizione non può sottrarsi alle infinite sfaccettature che le sue proiezioni assu-

---

<sup>34</sup> C.G. Jung, *Risposta a Giobbe*, in *Psicologia e religione*, Torino, Boringhieri, 1979.

mono. La lanterna magica della quale parlavamo è anche un caleidoscopio che scompone e ricompone le sue parti, recando alternativamente alla luce le infinite possibilità già da sempre presenti.

Sotto questo profilo possiamo affermare che proprio le figure principali della Grande Dea sono quelle che più evolvono, allontanandosi in apparenza dal mito originario sino a rendersi difficilmente riconoscibili: in realtà, elaborandone i contenuti inespressi. Abbiamo già fatto cenno all'evoluzione di Afrodite e di Iside; quest'ultima l'abbiamo poi descritta nella sua evoluzione ultima<sup>35</sup> che la porta alle soglie della figura mariana. Nel prossimo capitolo, trattando dei luoghi e delle forme di apparizione del Sacro, incontreremo viceversa uno stuolo di figure femminili che, proprio per aver conservato più marcati i visibili caratteri originari della Grande Dea, si affacciano alla scena dell'ordine olimpico come figure decisamente minori, a volte declassate a ninfe o a semplici mortali.

Il sorgere e l'affermarsi del Razionalismo greco rappresenta infatti una frattura nella cultura preesistente, la cui mitologia era dominata dall'unità del Tutto.<sup>36</sup> Esso respin-

---

<sup>35</sup> Il Pestalozza, *Religione mediterranea*, cit., ha dedicato il saggio *Iside e la melagrana* alla ricerca di ipotetici antecedenti della dea, che la identifichino con la divina prostituta Ishtar nei tempi pre-dinastici, partendo dalla presenza della melagrana, simbolo sessuale di fecondità, quale attributo di Iside.

<sup>36</sup> Vedi M. Untersteiner, *La fisiologia del mito*, cit., cap. I. Per quanto archeologicamente "datata" sia la base degli studi del Nilsson, di W. Otto, di Kerényi, del Picard, di Pestalozza, o di altri cui si rifà Untersteiner, il materiale mitologico mostra comunque l'evoluzione e l'affermazione di un principio maschile che diverrà lo Zeus olimpico prima, quello sincretistico poi. In questo senso, prescindendo da una presunta società "matriarcale" che non sembra essere mai esistita, l'intuizione fondamentale di Bachofen resta ancora ferma dietro ogni possibile comprensione delle figure mitiche. Il parallelismo dei percorsi tra sviluppo del Razionalismo e affermazione del principio maschile, è caratterizzato dalla presenza in entrambi del principio normativo, che introduce una ferita nel legame universale articolato attorno alla giustezza del tutto, sistema chiuso nel quale gli opposti coesistono. L'affermarsi

ge quindi nella penombra la grande figura femminile che esprime in termini mitici la percezione di tale realtà: naturalmente senza poter con ciò eliminare la realtà stessa, cioè la fondamentale intuizione mitica che “colloca” l’uomo nel mondo. per conseguenza la figura femminile ha due alternative: retrocedere al sussurrato di una cultura subalterna, da dove può tutt’al più emergere come *tópos* letterario; o assumere un ruolo compromissorio nel nuovo pantheon. Alcune figure femminili di Grande Dea evolvono così in divinità preposte ad aspetti parziali dell’esistenza, indissolubilmente legati peraltro al concetto di “totalità” e quindi al femminile; la *mêtis*, per esempio, che è la sapienza del momento opportuno, resterà ad Athena, che però dovrà nascere, per la sopraffazione operata da Zeus, dalla testa di quest’ultimo.<sup>37</sup> La *mêtis*, che etimologicamente ha a che vedere con la misurazione, e quindi con la luna (in greco: *méne*) è una sapienza che non può possedersi senza essere nella giustizia del Tutto. Questa sapienza può darla anche la lunare Hekate; quanto alla “giustizia”, essa resta femminile in Dike e Thémis; e femminili sono le “ministre” di Dike, cioè le Erinni, divinità assolutamente primordiali, come Afrodite, nella versione esiodea.

femminili restano anche le grandi divinità della natura, prima tra tutte Artemide, signora degli animali e delle piante, cioè del tradizionale regno della Grande Dea; e Afrodite, stimolatrice dei legami amorosi che avvincano tutti gli esseri, avendo a proprio attributo quell’Eros, maschile, che pure è divinità primordiale in Esiodo.

Femminile è ancora la sapienza come memoria delle origini in Mnemosýne e nelle sue nove figlie preposte a tale

---

di un principio maschile in luogo della Grande Dea, sviluppandosi a partire dalle antiche figure di patero e di fanciullo divino -un passaggio che riguarda tanto Zeus quanto Apollo- è un processo ribadito anche alla luce della recente archeologia: vedi il saggio di P. Levêque, *I Dori e la religione delle età buie*, in *Le origini dei Greci. Dori e mondo egeo*, a cura di D. Musti, Bari, Laterza, 1986.

<sup>37</sup> Esiodo, *Theogonia*, 887 sgg.

sapienza originaria, così come essa è manifestata nell'arte. Femminile è l'inesorabilità della giustizia allorché si esprime con la Moira o con le Parche, o viene custodita da Stige, dalle gelide acque sotterranee.

Femminile resta l'acqua allorché appare dal suolo nelle sorgenti, anche se suscitata dall'imperioso tocco maschile/equino di Poseidone (la percezione della componente maschile della fecondità è sempre presente) o del suo figlio equino, Pégaso. L'acqua equivale, nella sua valenza sotterranea, alla mantica:<sup>38</sup> e femminile era un tempo la mantica, non soltanto con le figure delle Sibille, ma soprattutto in corrispondenza dei grandi centri oracolari. Su questo punto non ci sono dubbi: il dio oracolare maschile, Apollo è, a Delfi, un intruso sopraggiunto con la violenza dopo aver ucciso il serpente-femmina Pythón, ed essersi installato là ove regnò la Grande Dea. Una vera ribellione filiale, se si considera che Apollo altro non era all'inizio se non il solito dio-fanciullo compagno della Grande Dea, con ciò stabilendo dubbi rapporti con quel fanciullo Hyákinthos che egli stesso uccise con le proprie mani.<sup>39</sup> È interessante notare poi, che le pretese del nuovo venuto sulla mantica si uniscono alle tarde sue pretese nei confronti delle Muse, figure ombrose e sorgive che poco hanno a che spartire con l'apparenza delle luminosità assoluta, se non nelle ostentazioni del Classicismo. Diciamo apparenza, perché in effetti la concezione di un Apollo tutto luminoso è squisitamente winckelmanniana e razionalista; infatti non soltanto faceva a lui da contrappeso il Delfi

---

<sup>38</sup> M. Ninck, cit., cap. II.

<sup>39</sup> Cfr. K. Kerényi, *Dionysos*, cit. pp. 207-214. Vedi anche C. Picard, *Ephèse et Clare. Recherches sur les santuaires et le culte de la Ionie du Nord*, BEFAR, 23, 1922, in particolare pp. 455-466. Vedi anche P. Levêque, cit.; E. Secci, *Echi di religione preellenica nell'Inno a Delo di Callimaco*, in Rend. dell'Ist. Lombardo di Scienze e Lettere, 91, 1957. Su Hyákinthos, dio della vegetazione che muore, e sulla sovrapposizione a lui di Apollo, cfr. Nilsson, *Geschichte, ecc.*, cit., pp. 316-317; 531; 552; 560; e, dello stesso, *The Mycenaean Origin, ecc.*, cit., p. 76.

l'oscuro Dionyso, il dio delle donne e dell'estasi assai vicino a Persefone, sul quale dovremo ritornare;<sup>40</sup> ma era egli stesso una figura di autentico Mr. Hide, per inconfessabili istinti sanguinari<sup>41</sup> che ricordano stranamente la dea Anat e che fanno di lui un dio-lupo, come lupa era la Grande Dea, sua madre Leto.

Il femminile dunque, dopo l'avvento di Zeus, resta potentissimo nella religione greca, ma assolutamente frammentato, sottoposto al principio patriarcale che regge dal vertice la religione olimpica; ai suoi bordi l'infinito sciame delle ninfe locali, confinate nelle proprie sorgenti, alberi e grotte. Una sola grande figura emerge a tener testa allo stesso Zeus, pagando però il prezzo durissimo di quel giogo coniugale che era stato quanto di più sgradito alla Grande Dea. Chi non ricorda le invettive di Gilgamesh, o la selvaggia eterna verginità della Grande Dea, rinnovata di anno in anno con il lavaggio rituale del suo idolo, o l'eterna morte/rinascita del suo evanescente paredro che non può mai diventare adulto? Ora, al contrario, il paredro s'è fatto adulto, ha preteso un riconoscimento di *status*, e la Grande Dea ha soltanto due alternative: preservare la propria indipendenza a prezzo di una verginità reale, di una vita, cioè, inaccessibile al maschile, come Athena e Artemide (salvo liquidare imbarazzanti antichi legami con l'omicidio) o sottostare al potere maschile nel matrimonio: magari procurandosi un amante muscoloso, come la troppo esuberante Afrodite.

La figura che emerge accanto a Zeus nella mitologia olimpica, è allora quella di Hera "figura archetipica di sposa", come la definì Kerényi. In effetti, in epoca storica tale appare Hera: il suo legame con Zeus santifica e fonda il rapporto umano di coppia nella stabilità istituzionale del

---

<sup>40</sup> K. Kerényi, *Dionysos*, cit., pp. 205-237.

<sup>41</sup> Cfr. M. Detienne, *L'Apollon meurtrier et les crimes de sang*, Quad. Urbinati di Cult. Class., 51, 1986. Sulle inclinazioni di Anat e Artemide Orthia, cfr. U. Pestalozza, *La dea Anat, ecc.*, cit.

matrimonio. Ciò nonostante, numerosi sono gli elementi mitologici e culturali che testimoniano il suo passato di Grande Dea.

Abbiamo già accennato alla sua familiarità con il mondo infero (*Eneide*, X, 372) attestata già da Omero (*Iliade*, VIII, 477-483); “Giunone infera” è infatti definita Persefone da Virgilio (*Eneide*, VI, 138). Attributo di Hera, del resto, era lo stesso frutto di Persefone, la melagrana, come ci ha fatto notare Pausania nella sua descrizione dello Heraion di Micene, e come è evidente dal santuario di Pæstum, ove ella era rappresentata con un fanciullo e una melagrana; melegrane di terracotta si donavano in voto. In questo stesso luogo, Hera s’identificava con Ilithya, la protettrice dei parti e della fecondità,<sup>42</sup> un’epiclesi che ella condivideva tuttavia con Artemide<sup>43</sup> e che le conveniva, come a una Grande Dea. Perché Hera, come la Grande Dea, poteva esser feconda senza il maschio: fu così che partorì Ares ed Efesto,<sup>44</sup> l’amante e il marito che Afrodite si recava in dote sin da quando era Grande Dea di Cipro. Il Kerényi, nel notare questa capacità di Hera, ritiene che il suo ruolo di moglie sottintendesse una capacità di compimento del principio femminile in quello maschile;

---

<sup>42</sup> K. Kerényi, *Zeus and Hera*, cit., p. 173.

<sup>43</sup> Cfr. R.E., voce Artemis.

<sup>44</sup> Anche se appare scontato che il sopravvenuto predominio maschile abbia preferito evitare di intrigersi almeno con i parti, il suo carattere ideologico di una presa di potere appare dal fatto che tutte le attività, salvo quelle direttive di Zeus e quelle ideologiche di Apollo, restino sotto l’egida del femminile. Efesto stesso, già subordinato a Cipro, non si libera veramente dalla tutela di Afrodite, e resta una divinità secondaria; quanto ad Ares, rumoroso e sprovveduto, egli non è un dio bellicamente molto utile; al contrario, è un dio che conosce l’onta della sconfitta da parte di un mortale, Diomede (*Iliade*, V, 860 sgg.). Come notava già W. Otto (*Gli Dei greci*, cit.) la vera divinità vincitrice in battaglia è Athena. Questa vergine dea della guerra mantiene intatto nelle proprie mani un ruolo dell’antica Grande Dea, e fa della mitologia greca qualcosa di mal comprensibile nell’ottica di Dumézil. Quando Ares, ferito da Diomede, corre spaventato a piagnucolare da Zeus, egli accusa Zeus di essere succube di Athena stessa.

un'ipotesi interessante, se si riflette sul fatto che nella mitologia greca le figure nate per partenogenesi -la *Theogonia* di Esiodo ne offre una messe- sono caratterizzate dalla *hýbris* e/o dalla deformità, che usualmente è vera e propria mostruosità. Evidentemente, nell'intuizione greca olimpica dell'ordine cosmico, le indomite forze primordiali debbono piegarsi alla legge della totalità, così come questa può esplicarsi nel regno del duale, ricomponendo ciò che la differenziazione del chaos originario ha scisso, onde contribuire a stabilire o ristabilire quell'ordine che appare il fine di ogni processo teogonico.

Hera ha però anche altri punti di contatto con l'originaria Grande Dea, per esempio una collocazione che può porla, come Medusa, sui limiti brumosi del cosmo (*Odissea*, XIV, 200-204) dove fu allevata dalla coppia primordiale formata da Okeanós e Tethýs. Nonostante il matrimonio, Hera, come la Grande Dea, voleva restare pienamente vergine: la sua verginità veniva infatti annualmente rinnovata immergendo la sua statua nelle acque presso Nauplia (Pausania, II; 38, 2-3).

Tornando ai suoi legami col mondo infero, Kerényi ritiene che le tre nutrici di Hera citate da Pausania (II; 17,1) siano attributi di Hera stessa che ne caratterizzano il ruolo di Grande Dea. Così Prosýmna ne sarebbe l'attributo infero, che ella condivide con Demetra e Lerna (Pausania, II; 36,7-37,1). Anche le altre due nutrici ricordano la Grande Dea: Éuboia, la sua natura di giovenca, e Akráia, quella di divinità montana.

Anche con la luna, Hera aveva dei rapporti: presso il lago Stinfalo ella era onorata come vergine (*páis*); come sposa di Zeus, cioè donna compiuta (*téleia*); e come vedova, allorché rifiutava l'amplesso del dio (*chéra*) (Pausania, VIII; 22,2). Sono evidenti le tre fasi lunari, confermate dal materiale votivo rinvenuto sul luogo.<sup>45</sup> Altra traccia dei legami lunari di Hera si trovano in Virgilio (*Eneide*, I, 71)

---

<sup>45</sup> K. Kerényi, *Zeus and Hera*, cit., p. 135.

allorché egli le attribuisce 14 ancelle; e 14 statue di legno le appartengono nel tempio del monte Kithairon in Beozia (Pausania, IX; 3,5).

In Hera sono dunque evidenti le tracce di una Grande Dea, il cui culto, occorre dirlo, non dovette mai venir meno nei luoghi ove poi s'installò il culto di Zeus, a Dodona e a Olimpia. A Olimpia, anzi, Hera ebbe un tempio dorico nel VI secolo, mentre Zeus dovette attendere il secolo successivo;<sup>46</sup> a Olimpia, Hera aveva inoltre un altare come Hera Hyppia, accanto a Poseidone (Pausania, V; 15,5) chiaro attributo della Grande Dea, notoriamente giumenta.

Questo ruolo originario di Hera appare tanto più interessante, quando lo si confronti con quelli di Herakle e di Zeus, l'eroe per eccellenza e il padre degli dei.

Herakle era uno dei cinque Dattili del monte Ida, cui Rhea affidò il piccolo Zeus per salvarlo dal padre, Kronos, che lo avrebbe divorato. Egli era il più anziano, gli altri si chiamavano Paonio, Epimede, Iasio e Ida. Tra questi egli indisse una gara e coronò il vincitore con un ramo d'olivo, dando così inizio alla tradizione dei giochi olimpici (Pausania, V; 7,6-7).

Questi Dattili, nati forse dalla terra percossa dalle mani di una ninfa,<sup>47</sup> erano figure del tutto simili ai Kabiri dei quali narra Pausania (IX; 25,5-10). Essi dovevano essere figure in qualche modo abnormi, vale a dire dei nani, ma anche, al tempo stesso, dei Titani -visto che uno di loro si chiamava Prometeo- e costituivano uno stuolo di servitori della Grande Dea; a Tebe il loro culto faceva parte dei Misteri di Demetra. poco lontano, a Tespi presso il monte Elicona, era situato un tempio dedicato ad Herakle come Dattilo Ideo, del quale era noto il legame con Demetra (Pausania, IX, 27,8). I reperti archeologici mostrano che sul monte Ida, là dove fu nascosto Zeus fanciullo in una grotta, il culto dei Dattili era associato a quello della Gran-

---

<sup>46</sup> P. Levêque, cit.

<sup>47</sup> Apollonio Rhodio, cit., I, 1129-1131)

de Dea come dea della montagna. Il loro nome significava: dita, e sembra fossero antichissime figure demoniche di fabbri, non dissimili dal deforme Efesto.<sup>48</sup>

Dunque Herakle (letteralmente: colui che diviene famoso grazie ad Hera) prima di diventare il prototipo dell'uomo che si guadagna l'immortalità con ardue prove, era stato una figura minore accanto alla Grande Dea. Una raffigurazione in uno specchio etrusco proveniente da Volterra e conservato al Museo Archeologico di Firenze, lo mostra mentre, clavato e barbuto, sugge il seno di Uni, nome etrusco per Giunone, cioè Hera,<sup>49</sup> come fosse soltanto un fanciullo divino. Il Kerényi ritiene che egli occupasse anticamente in Olimpia il posto accanto ad Hera (*Zeus and Hera*, cit., pp. 135-137) il cui dominio a Olimpia era sancito attraverso la fondazione dei giochi, attribuita, come detto, al Dattilo Herakle.

Zeus venne soltanto più tardi, e giunse al proprio ruolo o per eventi storici, che fecero maturare una ideologia (quella olimpica) funzionale al potere politico; o per sovrapposizione di due figure: anch'egli infatti, inizialmente, nel mondo minoico-miceneo, doveva essere null'altro che un fanciullo divino,<sup>50</sup> adorato come tale a Creta accanto alla Grande Dea. Lo Zeus patriarcale dell'Olimpo classico, dio del fulmine e re degli dei, dovrebbe perciò considerarsi, nella seconda ipotesi, un portato della "invasione dorica" che sovrappose un proprio dio uranico a uno Zeus cretese, inteso come dio-fanciullo subordinato alla Grande Dea. Come siano andate le cose è tutt'altro che chiaro, per le

---

<sup>48</sup> Cfr. R.E., voce Daktili.

<sup>49</sup> M. Pallottino, *Etruscologia*, Milano, Hoepli, 1984. Lo specchio si trova in Gerhard-Klüngmann-Körte, *Etruskische Spiegel*, V, 60. Il tema è trattato ora nel LIMC (vol. V, 1, p. 253) ove si sottolinea che esso si riferisce a un mito secondo il quale "il mortale Herakle divenne figlio di Uni". Ora, il punto è che Herakle era già legato a Hera, in tempi remoti, nel modo detto; questo suo *divenire* suo figlio può forse essere un modo per ristabilire, in epoca tarda, un rapporto che non si comprendeva più.

<sup>50</sup> P. Levêque, cit., p. 267.

difficoltà di documentazione;<sup>51</sup> le argomentazioni pro e contro passano anche attraverso la disputa sull'etimologia. Infatti, se per il nome "Zeus" può ipotizzarsi, come fa il Kerényi, un'etimologia non legata ad un iniziale ruolo uranico,<sup>52</sup> la tesi di un'evoluzione di questa divinità a partire da un primitivo ruolo subalterno, acquista maggior forza. Al riguardo si deve tener presente che l'antico rapporto Zeus/Hera è tale, che costei appare non soltanto come sorella e sposa del dio, ma anche come madre.<sup>53</sup> Tuttavia, per quanto ci riguarda, le cose non cambiano se il problema viene posto nei termini in cui lo pone il Levêque: un dio

---

<sup>51</sup> Vedi al riguardo le argomentazioni di H. Verbruggen, *Le Zeus crétois*, Paris, Les Belles Lettres, 1981, il quale insiste sull'origine ellenistica, e perciò assai tarda, della tradizione che enfatizza la figura di Zeus fanciullo, e sottolinea la mancanza di dati archeologici probanti. È tuttavia da rilevare che la mitologia ellenistica si caratterizza, come abbiamo già accennato, per la probabile ripresa di antiche tradizioni popolari, rimaste al margine nei secoli in cui la religione olimpica fu la religione ufficiale della *polis*: fu, cioè, espressione della cultura egemone. Un equilibrio fragile, perché il Razionalismo di questa cultura non poteva che erodere il supporto mitologico della religione, aprendo una divaricazione tra uno sviluppo filosofico di quest'ultima, e il ripiegamento su quanto delle antiche credenze era sopravvissuto come cultura emarginata, rurale, popolare. quest'ultima cultura ha notoriamente mantenuto sempre i tratti "matriarcali" di un principio femminile che tutto genera e tutto accoglie; dinnanzi alla potenza cosmica di questo principio, il momento individuale dell'Io razionale, il principio discriminante che assurge ideologicamente al potere con l'onnipotente dio sovrano del fulmine, è destinato a restare fanciullo. La mitologia greca olimpica resta di fatto un compromesso tra quella "mediterranea" minoico-micenea, e lo "apporto" attribuito ai sopravvenienti Dori indoeuropei: anche volendo ricostruire la tripartizione funzionale degli dei "indoeuropei" ipotizzata dal Dumézil (divinità sovrane, guerriere, e della fecondità) resta poi il fatto atipico, sottolineato dal Levêque, cit., che in Grecia la funzione guerriera è assegnata al femminile, cioè ad Athena, mentre la "terza funzione" (divinità della fecondità) è "sovraabbondantemente rappresentata" (ivi, p. 272).

<sup>52</sup> Cioè quella ricordata nel Cap. I, dall'hittita "Teshas", sonno e sogno, avversa alla tradizionale interpretazione di Zeus/Dyaus che indicherebbe la luminosità celeste, quindi una divinità uranica.

<sup>53</sup> Levêque, cit., p. 262.

patriarcale di tipo indo-europeo che però stabilisce un sincretismo con Hera e con un dio-fanciullo; ovvero direttamente con il dio-fanciullo stesso nato nella grotta dell'Ida. Ciò che c'interessa portare in evidenza sono infatti soltanto due punti sui quali si dovrebbe poter comunque convenire.

Il primo è che lo Zeus olimpico rappresenta un momento successivo nella mitologia greca, momento che si afferma progressivamente a spese del femminile, sviluppando il ruolo del pater e del fanciullo a scapito di quello della madre/sposa/sorella. La sua affermazione è di tipo ideologico e passa attraverso tutta una serie di compromessi -nella mitologia: di matrimoni- che sovrappongono il suo potere legislativo ad attività che restano pur sempre attribuite di divinità femminili. L'ideologicità di questa presa di potere si rimarca ancor meglio nella contemporanea evoluzione di Apollo, il quale, con la sua inclinazione alla musica e all'arte, si limita a prendere il posto della Grande Dea, mentre Zeus vi si sovrappone. Apollo perciò, nonostante l'ideologia del luminoso, resterà sempre vicino al mondo ctonio, e come tale legato a Dioniso, la cui ombra si stende su di lui.

Il secondo punto riguarda i limiti e le contraddizioni del regno di questo "usurpatore", con il quale l'ideologia entra nella trama mitologica. Quale che sia la sua origine prima, Zeus resta comunque legato al fanciullo del monte Ida, cioè a quel "fanciullo divino" che aveva un ruolo ben preciso nell'intuizione mitica. L'affermarsi di Zeus come Dio-padre al vertice dell'Olimpo ripropone perciò il problema del fanciullo come suo figlio e *alter ego*, portatore di questi connotati iniziali *fuori* dell'ordine olimpico e della sua ideologia, nella sfera catactonia e della fertilità. Questo fanciullo divino si chiama Dioniso, e gli Orfici sono coloro che svilupperanno a fondo la dialettica Zeus/Dioniso, una dialettica divenuta inevitabile proprio per la frattura aperta dall'ideologia olimpica nella totalità avvolgente del mito.

Zeus, come vedremo a suo tempo, segna la nascita del tempo storico destinato tuttavia a restare il tempo del mondo sublunare. Il tempo nell'apparire come momentanea ferita dell'essere. una ferita subito ricomposta nella sfera di Ananke, la Necessità, che avvolge la totalità del cosmo. Zeus, sovrano di questo mondo, è soggetto perciò anch'egli alle antichissime divinità del Fato e si guarda bene dal violarne le leggi.<sup>54</sup> Il suo riso è il riso amaro e crudele di chi *sa e si adegua*, e irride i mortali che non sanno, e sono perciò *costretti* ad adeguarsi, nella frustrazione dei propri vani sforzi.

Le ragioni che rendono inevitabile una dialettica storica Zeus/Dioniso trovano fondamento non soltanto in questa limitazione di Zeus, ma anche in un altro suo limite, che ne fa qualcosa di ben diverso da un autocrate uranico. Zeus infatti giunge al potere nell'ambito di un processo teogonico (sul quale ci diffonderemo in seguito) che, nella complessa tradizione tramandata da Esiodo, appare giustapporre la propria legge interiore di sviluppo, assieme ai poteri ormai parcellizzati della Grande Dea, al concetto di una legge promanante da Zeus. ne consegue che Zeus è condannato al divenire storico per le stesse ragioni che gli hanno consentito la presa di potere. nella pretesa di uno Zeus sovrano dell'Olimpo si può scorgere dunque, all'interno del mito, la presenza dell'anti-mito per eccellenza, cioè dell'elemento ideologico storicamente fondato. Zeus è, in questo, irrimediabilmente sublunare; egli mette in moto la storia ed è perciò soggetto alle sue leggi, riflesso di moti che nascono dall'esigenza di ricomporre continuamente un equilibrio continuamente ferito.

---

<sup>54</sup> Divinità (le Moire) e leggi che appartengono alla sfera primordiale del femminile, discendendo dalla Notte, che, come nota U. Bianchi (*Diós Aisa*, cit., p. 134) "è in relazione all'idea dell'ordine primordiale da custodire e da vendicare". La Notte "domatrice degli uomini e degli dei" è colei che difende il trasgressore Hýpnos dalle ire di Zeus, che desiste dalle sue rappresaglie perché non osa inimicarsi la Notte (*Iliade*, XIV, 259-261).

La concezione teogonica del regno di Zeus, come vedremo oltre, sembra essere di origine orientale: il culto della Grande Dea copre tutto il Mediterraneo; quanto a Zeus, se davvero all'origine egli fu un uranico Dyaus indoeuropeo, egli è il contributo di una diversa società portato in dono alla Grecia dai Dori. *Altrimenti egli è il portatore di cambiamenti storici riflessi sull'antico tessuto mitico.* Il compromesso instabile e destinato ad evolvere che ne emerge, è la mitologia greca olimpica.

Se dunque un senso è da ricercarsi in questa evoluzione olimpica, esso è forse il tentativo del mito di esprimere, nel suo proprio linguaggio, la percezione dell'uomo di trovarsi al tempo stesso soggetto e oggetto della propria storia. Soggetto, perché la sua volontà, che si rispecchia in Zeus, le imprime ora un moto; oggetto, perché questo moto mette in azione forze che tendono a ricomporre lo scompenso prodotto dall'impulso in direzione di un nuovo e mai raggiunto equilibrio.<sup>55</sup>

Se questa nostra visione è accettabile, allora "mito" diviene ora l'espressione di un inafferrabile sistema di equilibri instabili, nel quale entra in gioco tanto l'antico materiale mitico, quanto l'ordine olimpico come *ideologia*, cioè come cristallizzazione concettuale del desiderio -desiderio di potere- dei portatori di una cultura che si fa egemone. Questo "mito" così complesso, mostra allora la capacità evolutiva interna del pensiero mitico stesso, nell'accezione che di esso ci è sembrato di scorgere: una definizione dell'uomo nel cosmo nell'ambito di una legge della quale

---

<sup>55</sup> Si noti che il ristabilimento di un equilibrio turbato, costituisce ancor oggi il nucleo della nostra idea di "giustizia", che non ha nulla a che vedere con il diritto e con l'applicazione dei codici, espressione contingente di un ordine sociale e della cultura in esso egemone. Non per nulla, la Giustizia regge ancora la bilancia. Sebbene questa figura sia semplicemente *allegorica*, ci sembra tuttavia difficile negare che la nostra "idea" abbia l'antichissimo suo fondamento nel pensiero mitico: né v'è modo di fondarla altrimenti.

egli è portatore attivo, ma che trascende il suo soggettivo operare.

In questa evoluzione che lo porta ad aprirsi all'altro-da-sé, all'ideologia, il mito fa scoprire la visione tragica dell'esistenza: una tragicità che nasce dal riflettersi della mitica coesistenza degli opposti sull'elemento ideologico univocamente orientato al positivo, e quindi ad essa irriducibile, e che, esposto a tale riflesso, appare improvvisamente ambiguo.

La storia della "razionalizzazione del mito" è la storia del tentativo di negare la duplicità del reale per far posto all'univocità dell'ideologico, onde conferirgli quella luminosità che, però, altro non è che pretesa normativa.