

Capitolo quinto

La condizione umana: Gilgamesh, Dionyso, Hermes

Nei miti che abbiamo ricordato sinora, il nucleo attorno al quale ruota l'affabulazione è costituito dal rapporto dell'uomo con il cosmo e con le forze che in esso appaiono dispiegarsi. Il rinnovarsi della vita e il suo intrecciarsi con la morte, la forza dell'eros, la cosmogonia, il gerarchico ordinarsi delle manifestazioni divine, le apparizioni del Sacro nella natura, la recondita solidarietà che avvince tra loro le forme della vita con gli elementi che appaiono animati, tutto ciò che concerne le domande che l'uomo può porsi in quanto specie.

Il pensiero mitico tuttavia non si arresta a questi interrogativi della specie: se così fosse costituirebbe davvero un "prima", ciò che noi ci sforziamo di negare. All'uomo storico, così come ci appare dalla più remota documentazione archeologica relativa ai suoi manufatti e alle sue strutture organizzative, individuali e sociali, il pensiero razionale non è mai mancato. Riteniamo del tutto inutile sottolineare che senza di esso non sarebbero mai state messe a punto le tecniche che presiedono ai manufatti; o le strutture economiche e organizzative che sottintendono i più antichi agglomerati urbani, risalenti ben addietro, nel Neolitico; o i processi di selezione della specie, nonché le tecniche, in particolare quelle idrauliche, che presiedono alla nascita dell'agricoltura; senza parlare delle grandi opere edilizie, o, infine, degli scambi commerciali, fonte prima di quei

contatti che consentono il crearsi di poli di sviluppo economico e culturale.

Il pensiero mitico viceversa, in quanto realtà sempre operante nell'uomo, s'intreccia in modo non facilmente districabile con quello razionale per fornire all'uomo un quadro di riferimento che conferisca senso ai dati dell'esperienza. Su questo punto dobbiamo insistere sino in fondo, essendo il problema del "senso" un problema ineludibile per l'uomo, problema al quale non si può tuttavia rispondere nell'ambito del Razionalismo, men che mai di quello scientifico. Dire il *come* non è rispondere al *perché*.

Per conseguenza il pensiero mitico si è trovato ad affrontare, sin dai tempi remoti, problemi che ruotano attorno alla realtà esistenziale dell'uomo in quanto individuo, problemi cioè che riguardano tutti gli uomini, ma che indubbiamente costituiscono per ciascuno di essi una realtà con la quale confrontarsi a titolo personale. Esempio in questo senso è il problema della morte, un problema che certamente riguarda tutti ma che, nell'ambito dello sviluppo di una coscienza individuale, si risolve nell'interrogativo angoscioso di ciascun individuo alle prese con la *propria* morte. In questo caso la risposta mitica è una risposta diretta al problema individuale di tutti gli uomini, nel senso che essa pone, come comune problema, l'angoscia della scomparsa di ciascuno con la sua propria individualità. In realtà "risposta" è termine equivoco, sul quale è opportuna una precisazione. Il pensiero infatti, quando è veramente tale (e il pensiero mitico è pensiero in sommo grado) non dà altra risposta alle domande che non sia la capacità di riformulare il problema stesso in modo coerente nella sua ultimazione.

Il pensiero mitico non ha dato quindi una formulazione univoca riguardo al problema della morte, né poteva essere altrimenti, per quanto stiamo tentando di chiarire circa il mito stesso. Le risposte che il mito ha formulato sono state infatti molteplici, perché molteplici sono stati i grandi contesti storici e sociali nei quali esse presero corpo. Il pensie-

ro mitico -se pure si presenta non direttamente connesso con la contingente temporalità del quotidiano e, anzi, riconduce l'esperienza storica a un modello atemporale, fondando perciò la storia in un non-luogo fuori del tempo- pur tuttavia si articola in connessione con esperienze storiche epocali. Intendiamo, sotto questo attributo, esperienze di lunghissimo periodo che si aggrovigliano attorno agli stessi nodi sotto le più brevi periodizzazioni cui sono legate normalmente le singole "storie".

In tal modo intendiamo ricollegare ancora una volta, come già ad apertura del nostro discorso, il pensiero mitico a quello utopico; collegamento che trova riscontro nel loro costante rapporto dialettico con lo *hic et nunc* della storia. Tanto per fare un esempio, tenteremo di mettere in luce a suo tempo come la grande utopia che fonda tutta la modernità trovi la sua prima formulazione nel mito gnostico; il quale ultimo potrà anche avere, se si vuole, più generali antecedenti nella nota "nostalgia del paradiso"¹ ma di fatto nasce articolandosi attorno a ben precise esperienze storiche dell'uomo, e concretamente si manifesta proponendo un recupero delle "origini" ideologicamente opposto al reazionario mito esiodeo dell'età dell'oro.²

Tornando al problema della morte intesa come ineludibile orizzonte del destino individuale, è evidente che dare una risposta sulla natura di tale orizzonte significa anche porre il problema del senso della vita, cosa che il pensiero mitico ha fatto in modi diversi proponendo diversi modelli attraverso l'esempio delle sue figure. In questo capitolo intendiamo proporre tre che ci sembrano assumere valore archetipico nella nostra cultura.

¹ M. Eliade, *Trattato, ecc.*, cit., p. 394 sgg.

² Il rapporto tra Gnosticismo e modernità è il tema guida del nostro *La Gnosi, ecc.*, cit., al quale dobbiamo rinviare. Nell'economia del presente testo non potranno essere forniti se non brevissimi cenni.

Il primo mito lo cercheremo ancora nel mondo mesopotamico, nell'*Epopea di Gilgamesh*,³ narrazione antichissima che presenta il primo eroe tragico dell'umanità, il semidio che prende atto dell'inesorabilità dell'orizzonte di morte e formula l'ideale della vita eroica.

Gilgamesh, figlio della dea Ninsun e del re-sacerdote Lugalbanda, era per molti aspetti un superuomo: troppo attivista in faccende di guerra e di donne, provoca le lamentele dei suoi sudditi presso gli dei, che decidono di dargli un *alter ego* creando Enkidu a immagine di Anu.⁴ Enkidu vive allo stato di natura, animale tra gli animali, sinché in lui non s'imbatta un cacciatore che, terrorizzato dalla sua forza selvaggia, ne avverte Gilgamesh. Questi invia allora una sacra prostituta affinché, con la propria nudità, attiri Enkidu sottraendolo allo stato ferino. Enkidu giace con lei sei giorni e sette notti; quando però vuol tornare dai suoi amici animali questi lo sfuggono, né egli ha più le forze per correr come loro. La sua iniziazione allo stato umano prosegue allora grazie alla prostituta che gli offre il pane e il vino e gli fa indossare le vesti; sino a quel momento Enkidu aveva vissuto nudo, cibandosi di erbe e di latte. Pane e vino sono simboli arcaici della vita più propriamente umana, come frutto della società agraria dal cui seno si sviluppa l'organizzazione sociale dell'umanità storica.

Mentre il lontano Gilgamesh sogna di Enkidu come l'uomo al quale si unirà in modo indissolubile, Enkidu, che viene a conoscenza dell'arrogante dominio di Gilgamesh sulla città di Uruk, si propone come l'anti-Gilgamesh in nome del popolo, contro gli abusi regali. I due s'incontrano, si sfidano, Gilgamesh vince la prova e tra loro si stabilisce un'amicizia eterna. Essi corrono perciò insieme straordinarie avventure nelle quali Enkidu sarà indispensabile a Gilgamesh per ottenere la vittoria su formidabili avversa-

³ Cfr. *L'Epopea di Gilgameš*, cit.; S.N. Kramer, *The Sumerians*, ecc., cit.

⁴ Dio uranico della mitologia sumera.

ri. Non entriamo nel contesto di queste avventure, anche perché la ricostruzione degli eventi che conducono al tema finale relativo al problema della morte passa attraverso episodi e versioni non tutte integrabili in un unico racconto. Nel corso di queste imprese, mentre Gilgamesh pronuncia la sua requisitoria contro Inanna (cfr. Cap. II) e formula l'ideale della vita eroica che egli poi realizzerà,⁵ Enkidu sconta, per suo errore o per decisione degli dei, la *hybris* del proprio comportamento (e di quello di Gilgamesh) cadendo preda del regno dei morti. Questo è un nodo molto importante nel mito di Gilgamesh, che sembra il racconto di una disperata sfida all'ordine del mondo, il cui culmine è nella presa di coscienza della caducità della condizione umana. Questa caducità è espressa in modo quanto mai efficace nella descrizione che Enkidu può dare, tramite finzioni tipicamente letterarie del racconto, dell'Aldilà sumero. Un Aldilà, si noti, assolutamente simile a quello senza colore e senza eventi descritto da Omero.

L'Aldilà sumero è il regno del grigio assoluto, della assoluta mancanza di colore e di ogni vestigia dell'esistenza terrena. I defunti si identificano con l'argilla, si cibano di polvere, hanno ali di uccello e giacciono nel buio più totale. Nessuna distinzione umana ha più valore: re e sacerdoti hanno dimesso le proprie insegne e sono alla pari dei servi, confusi tra loro. In una delle versioni del racconto, quella che narra la discesa volontaria di Enkidu negli Inferi, gli avvertimenti di prudenza inutilmente formulati da Gilgamesh per l'amico, ruotano tutti attorno a un significato: nel regno dei morti non v'è posto per alcun comportamento discriminante, non v'è posto cioè per la volontà umana, per il desiderio, per le scelte. Il regno dei morti è anche un luogo ove cessano le alternative: se Inanna vi resta prigioniera per aver obbedito alle sue leggi privandosi degli or-

⁵ "Soltanto gli Dei vivono per sempre...noi uomini abbiamo i giorni contati, le nostre faccende sono un soffio di vento....se cado lascerò ai posteri un nome duraturo" (*L'Epopèa, ecc.*, cit, p. 96). L'immortalità dei mortali può dunque essere ricercata soltanto nella gloria.

namenti -cioè dei magici simboli dei propri poteri, con ciò mimetizzandosi con i morti- Enkidu vi resta prigioniero per averle a sua volta disobbedite, non mimetizzandosi con i morti.

Preso dunque coscienza, attraverso la disavventura dell'*alter ego*, dell'inevitabilità della *propria* morte, Gilgamesh decide di tentare il tremendo viaggio verso Dilmun per ricercarvi il segreto dell'immortalità presso il superstite del Diluvio, il vecchio Utnapishtin. Questa decisione reitera sul piano drammatico, il rifiuto della condizione umana, la cui realtà era già stata chiarita da Utu/Shamash (il sole) a Enkidu morente. A Enkidu che maledice chi lo gettò nell'avventura dell'esistenza strappandolo allo stato edenico (la vita allo "stato naturale" non ha inizio né fine: la storia è soltanto dell'uomo) Shamash ricorda infatti che soltanto così egli ha potuto avere ciò che spetta all'uomo: gli onori in vita, la memoria e la fama in morte. La risposta di Shamash rinvia dunque il dramma individuale non più al ciclo cosmico, ma al significato sociale dell'esistenza umana. Una risposta stranamente "laica" per un dio.

La risposta tuttavia, come ogni risposta non religiosa, è assolutamente non soddisfacente, e ciò fa comprendere l'estremo tentativo di Gilgamesh e la "modernità" della sua reazione. Una "modernità" che s'inquadra pienamente con quanto sappiamo dell'uomo nel II millennio: tanto in Mesopotamia quanto in Egitto sono infatti già maturati, a quella data, gli angosciosi interrogativi sul bene, sul male, sul senso della vita, che s'accompagnano a un'autocoscienza dell'uomo come individuo. È su questo piano dunque che occorre valutare il senso dell'avventura di Gilgamesh: un piano sul quale la morte rappresenta un evento tanto catastrofico quanto incomprensibile: un vero "irrazionale". Questa logica interiore del racconto, sia detto per inciso, è interessante in quanto frutto della stratificazione culturale in esso presente. Se, infatti, Gilgamesh è antichissimo eroe sumero, il ciclo della sua epopea è il risultato di interventi e rimaneggiamenti successivi di età akka-

dica e assira. La problematica umana che ne emerge è dunque quella di un uomo che, non immemore degli strati più antichi della propria cultura, ha tuttavia maturato quelle crisi e quegli sviluppi che lo conducono a una complessità psicologica paragonabile a quella moderna, per questa ragione inseriamo la vicenda in questo stadio della nostra narrazione. Gilgamesh parte dunque per Dilmun, oltre i Monti Mashu, e vi giunge con il permesso dell'uomo-scorpione (cfr. Cap. IV) dopo tremende avventure. Qui, nel giardino meraviglioso, egli incontra Shamash, il quale dapprima si meraviglia, poi lo ammonisce sull'inutilità della sua ricerca. Dopo Shamash, Gilgamesh incontra l'enigmatica Siduri, la fanciulla che fa il vino.

Siduri è una figura molto simile a Kirke; ella lo ammonisce a sua volta ricordandogli che il destino dell'uomo si chiude nella vita terrena. Gilgamesh però vuol giungere a Dilmun, dal vecchio Utnapishtin, perché ve lo spinge il terrore della propria morte.

Dilmun è oltre l'oceano, oltre le acque della morte che soltanto il sole varca ogni giorno per raggiungere la propria dimora; Siduri avverte Gilgamesh che egli potrà giungervi se traghettato da Urshanabi, il battelliere di Utnapishtin. Dopo una nuova avventura, Gilgamesh, che fugge il proprio fato, giunge così a Dilmun con il battello di Urshanabi, e implora da Utnapishtin il segreto dell'immortalità. Il vecchio gli rinnova le massime di saggezza sulla caducità dell'uomo, e narra poi la storia del Diluvio, sulla quale sorvoliamo perché non riguarda il nostro racconto.

Il vecchio propone infine a Gilgamesh una prova: se saprà restare sveglio per sei giorni e sei notti, potrà conoscere il segreto dell'immortalità. L'eroe fallisce la prova, ma, mentre sta per essere cacciato con la morte ormai nel cuore e nelle membra, la moglie di Utnapishtin impietosita gli rivela l'esistenza di un'erba sul fondo dell'acqua, che ha il potere di restituire la perduta giovinezza.

Qui il racconto introduce un tema antico e diffuso: quello dell'erba dell'immortalità -che ha il proprio parallelo

con l'acqua dell'immortalità- e che è legato a quel luogo oltremondano che è la Terra dei Beati, cioè il paradiso terrestre. Il tema è ben noto nella mitologia greca e torna nel folklore medievale con le infinite "fontaines de jouvance". B. Deforge ha illustrato gli stretti parallelismi che corrono tra la vicenda di Gilgamesh e quella di Glauco,⁶ il personaggio della mitologia greca che si trasforma in una divinità marina dopo aver gustato l'erba dell'immortalità, e ha ipotizzato la presenza di un motivo comune alla base dei due miti. In entrambi i casi, ancorché in contesti diversi, appare infatti il tema del tuffo nelle acque (Gilgamesh per cogliervi l'erba, Glauco dopo averne mangiato) che è un tema antichissimo alla base di molte cosmogonie,⁷ presente in vari miti e racchiudente comunque un significato iniziatico di morte/resurrezione.

Gilgamesh dunque si tuffa, raccoglie l'erba prodigiosa e decide di portarla con sé a Uruk, ove si propone di restituire la giovinezza ai vecchi. Intrapreso il cammino del ritorno, egli si ferma però presso un pozzo per bagnarsi. Sul fondo del pozzo, un serpente percepisce il profumo dell'erba di giovinezza: approfittando della distrazione di Gilgamesh la mangia, cambia pelle, e scompare di nuovo nel profondo. Si noti, che il tema del serpente che conosce il segreto dell'erba è presente anche in una delle versioni del mito di Glauco.

Gilgamesh è ora davvero disperato: aveva creduto di raggiungere l'eterna giovinezza ma questa, evidentemente, non è per l'uomo. Soltanto il serpente, come la natura, può rinnovarsi. A Gilgamesh non resta che tornare a Uruk, compiere le imprese che renderanno glorioso il suo regno, e poi morire come tutti. Soltanto il ricordo e la gloria resteranno immortali. Destino dell'uomo è passare: l'immorta-

⁶ B. Deforge, *Le destin de Glaucos, ou l'immortalité par les plantes*, in *Visages du destin dans les mythologies*, Actes du Colloque de Chantilly, 1980, Paris, Les Belles Lettres, 1983.

⁷ Cfr. M. Eliade, *Mythologies asiatiques et folklore sud-est européen. Le plongeon cosmogonique*, R.H.R., CLX, 1961.

lità è soltanto degli dei. A Gilgamesh il destino aveva assegnato il regno, non l'immortalità.

L'*Epoepa di Gilgamesh* riverbera tutta la concezione sumera dell'oltretomba, la coscienza della limitatezza dell'uomo nel cosmo. La natura si rinnova continuamente, come fa il serpente che cambia pelle, simbolo della sapienza e della potenza ctonia; l'uomo viceversa, allorché si separa da questo ciclo per raggiungere la coscienza della propria individualità, non può che porsi in una situazione transeunte. Esperire la propria individua realtà è doloroso, perché la separatezza è anche coscienza del limite. L'uomo può dialogare con gli dei, può anche opporsi a loro e vincerli, come fecero Gilgamesh ed Enkidu contro Humbaba, il guardiano della foresta dei cedri, e contro il toro celeste scatenato da Inanna; ma non è, come gli dei, immortale. L'uomo ha una sua intelligenza autonoma, perciò può errare per presunzione restando però sempre capace di giudizio: ma tutto ciò che lo riguarda è fragile, perché con la morte tutto il suo mondo scompare. Anche se la sua gloria può sopravvivere almeno sinché sopravviva la specie, i desideri, le idee, le nostalgie, tutto ciò che costituisce l'individuo, è destinato a perire con lui. Questa fine, nel momento in cui sopraggiunge, non ha nulla di glorioso in sé: perché l'inevitabilità della fine e le sue conseguenze sono ciò che accomuna l'eroe al mediocre. Dopo di essa, tutto ciò che fu terreno scompare: nell'oltretomba rotolano le corone, l'esistenza è grigia, polverosa, larvale, senza passato né avvenire. Siduri aveva ammonito: godi le felicità della vita, perché *anche* questo è il destino dell'uomo; Gilgamesh comprende che non può sfuggire il proprio destino e lo accetta, comportandosi da buon re e da re glorioso.

Il mito di Gilgamesh riverbera sull'esistenza la luce della prospettiva eroica, in questo molto simile a quella omerica dell'*Iliade*: una visione disincantata e tragica sulla caducità dell'individuo, che tuttavia presuppone la possibilità di trarre dalla vita ciò di cui appagare la vita stessa. Una prospettiva dunque che implica un'esistenza condotta nel-

l'ambito aristocratico, e un sistema di valori non revocabile in dubbio. Soltanto così la vita individuale può trovare giustificazione nell'ambito della vita stessa, perché all'angoscia sulla propria sorte si può opporre un ambito esistenziale limitato sì, ma difeso da un argine di certezze intellettuali, ed edonisticamente remunerativo.

Non sembra tuttavia questa la situazione esistenziale dell'umanità alle prese con i travagli della storia, travagli che non prevedono soltanto la nota sofferenza ed emarginazione di masse innumerevoli. Questo modo semplicistico di valutare il problema delle angosce storiche e delle esigenze salvifiche, ha portato sovente a formulare giudizi sociologici del tutto fuorvianti sull'origine e il sostegno dei miti di salvezza. Non si deve trascurare infatti che, al punto in cui ci troviamo nel nostro racconto, stiamo trattando con società assai complesse e con una lunga memoria storica alle spalle. Si tratta quindi di società, che in tanto possono costruirsi e restare coese, in quanto le loro strutture e i rapporti umani e sociali che le sottendono, possono reperire un metro di valori nel tacito o nell'esplicito convenire attorno a un modello ideologico. Le crisi interne di origine economica e politica che minano la saldezza di queste società, giungendo persino a metterle in crisi e a provocare profondi rivolgimenti, hanno quindi per effetto di minare i valori di riferimento, lasciando gli individui del tutto indifesi dinanzi a vicissitudini che li travolgono, e che rendono priva di senso l'esistenza stessa.

Tanto in Egitto quanto in Mesopotamia, i documenti letterari del secondo millennio attestano precisamente questa presa d'atto dell'assoluta inaffidabilità del giudizio umano e dei sistemi di valori morali, unitamente alla percezione di un mondo storico che poggia sull'anti-morale e marcia in direzione opposta a quella che ci si dovrebbe attendere. In questo mondo l'individuo non trova collocazione, e perciò il mondo non può che essere privo di valore, illusorio e delusorio. Ora, chi scrive questi documenti, considerata l'epoca cui essi appartengono, nella quale la scrittura non

era certamente alla portata di tutti, né veniva usata come esercizio privato, non può essere che un membro della stessa classe dirigente, o quantomeno un funzionario di essa, facente parte delle strutture statali e/o sacerdotali. Siamo dunque in presenza di un fenomeno di alienazione (che non ha nulla a che vedere con l'emarginazione economica) i cui riflessi sui prodotti del pensiero mitico e sulle strutture dei miti stessi, si traducono nell'accresciuta complessità dell'esperienza che il mito viene chiamato a fondare.

Un esempio classico in questo senso lo si può trovare nell'invertirsi dei valori di memoria e di oblio, di vita e di morte, nell'ambito del mito greco, un fenomeno al quale avevamo già accennato e che viene esaminato dal Vernant.⁸ nella mitologia greca, così come essa evolve negli Orfici, nei Pitagorici e nel Platonismo, la vita terrena diviene "morte", e l'immergersi in essa è "oblio", da parte delle anime, della propria natura. Siamo cioè in presenza di una radicale svalutazione dell'esistenza, che risale ben addietro nel tempo, se si considera che gli inizi di tale speculazione di ascrivono al VI sec. a.C.

Obiettivo dell'anima individuale diviene allora lo sfuggire al ciclo incessante delle nascite e delle morti, al divenire inteso come "male" cui contrapporre la staticità di un essere fuori del tempo. La soluzione orfica, così importante per il successivo sviluppo del mito gnostico, non è tuttavia se non una delle possibilità salvifiche implicite nel mito dionisiaco cui ora accenneremo; nella sua eterna duplicità, il mito si limita a porre un modello, in questo caso un modello in grado di fondare il ruolo dell'uomo dinanzi al divino, lasciando aperta la possibilità ad interpretazioni anche opposte.

La via di salvezza offerta dal Dionisismo consiste in questo: nel fare dell'individuo un riflesso dell'immagine divina che si frantuma nella molteplicità delle manifesta-

⁸ *Aspetti mitici della memoria e del tempo*, in *Mito e pensiero presso i Greci*, cit.

zioni vitali. Riconoscendosi in questo dio che tutto pervade, l'individuo scopre la propria stessa natura divina insopprimibile e immortale, indipendentemente dal fatto che egli si consideri, o no, in esilio su questa terra. Ciò che conta, attraverso il mito, è realizzare quella comunione col divino che è la sola garanzia di salvezza.

Questa comunione, come abbiamo a lungo mostrato, apparteneva al regno della Grande Dea, il cui simulacro figurava nelle tombe dell'età del bronzo. Soltanto lei era in grado di dare un senso universale alla morte, e quindi alla vita; il grande Zeus, il sovrano della religione patriarcale del mondo omerico e della società aristocratica da esso rappresentata, nulla può contro la morte: spezzata l'unità con il cosmo, egli non può promettere salvezza. Dalla sua posizione ideologica, come abbiamo già messo in luce, egli resta inoltre sottomesso alle grandi leggi della necessità, impersonate da figura femminili.

La grande ferita da lui aperta nel tessuto avvolgente del mito, che è pensiero di una totalità chiusa in sé in analogia con le strutture dello psichismo,⁹ è una beanza destinata ad essere richiusa da una figura a lui contemporaneamente simile e contrapposta, quella di Dioniso, una divinità al

⁹ Le leggi cui alludiamo, messe in luce da Jung e dalla sua scuola, consistono nella tendenza inconscia a una compensazione automatica di ogni tensione cosciente verso una qualunque direzione. Ne abbiamo dato un esempio trattando dell'ipotesi di Bachofen sulle oscillazioni tra tendenze patriarcali e matriarcali nella storia, che si svilupperebbero in base al principio di reazione a uno squilibrio. Questo moto, detto da Jung enantiodromia, è l'espressione più semplificata della tendenza psichica a realizzare un uomo "totale". Il pensiero simbolico tende così a dar vita a figure, a veri e propri "personaggi" (il termine ben si attaglia alla "concretezza" delle entità psichiche junghiane) che occupano il vuoto aperto nella totalità dello psichismo per opera di un orientamento unilaterale della coscienza. Cfr. C.G. Jung, *La dinamica dell'inconscio*, Torino, Boringhieri, 1976, *passim*.

tempo stesso nuova e antica¹⁰ che rappresenta il contrario dell'ordine olimpico.¹¹

La nascita stessa fa di Dionyso un equivalente ctonio di Zeus. Accanto alla nota versione secondo la quale egli sarebbe stato figlio di Zeus e Semele,¹² arricchita poi dal particolare del parto prematuro e della gestazione del feto nella coscia di Zeus,¹³ ne esiste un'altra di antica origine cretese, che narra di Zeus seduttore di Persefone sotto forma di serpente: da questa unione sarebbe nato Dionyso.¹⁴ Dionyso è considerato anche figlio di Hades,¹⁵ anzi, un altro aspetto di Hades stesso.¹⁶ Questa sua natura catactonia è molto importante, ed è perciò opportuno sottolinearla. Il culto di Dionyso era legato alla caverna,¹⁷ come si addice per l'appunto a una tale divinità. Il simbolismo della caverna si collega infatti a significati al tempo stesso sotterranei, cosmici, umidi, e, per analogia, anche funerari; Dionyso divide la caverna con Pan, ma anche con Persefone e con le Ninfe,¹⁸ e ha, come le Ninfe, ruolo funerario per eccellenza.¹⁹ Se le Ninfe rapiscono nell'Aldilà e le Ne-

¹⁰ K. Kerényi, *Origine della religione di Dionyso*, in *Nel labirinto*, cit., p. 151.

¹¹ Ivi, p. 146.

¹² *Theogonia*, 940-941.

¹³ Apollodoro, *Bibliotheca*, III; 4, 3; Hygino, *Fabulae*, 179. Semele resta incenerita dalla vista di Zeus quando è al settimo mese di gravidanza; Zeus salva il feto portando a termine la gestazione nella propria coscia.

¹⁴ Diodoro Siculo, V, 75; Colli, cit., vol. I, 4[B 14]; Nonno, *Dionysiaca*, VI, 155 sgg. Athenagora, *Pro Christianis*, 20, 3-4 e 32, 1, riporta per intero la vicenda. Zeus, come serpente, seduce la madre Rhea dalla quale nasce Persefone; a questa egli si congiunge nuovamente come serpente, per dare nascita a Dionyso. Cfr. Colli, cit., vol. I, 4[B 34] e 4[B 35].

¹⁵ Eschilo, fr. 228 in Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*.

¹⁶ Eraclito, 14 [60] in Colli, cit., vol. III.

¹⁷ P. Boyancé, *L'antre dans les mystères de Dionyso*, in *Rend. Pont. Acc. Romana di Arch.*, 33, 1960-1961.

¹⁸ Porfirio, *L'antro delle Ninfe*, Milano, Adelphi, 1986.

¹⁹ R. Turcan, cit. Raffigurato come Dionyso anziano è dio dei morti (ivi, p. 516) in alternativa al Dionyso giovane, con ciò visualizzando il proprio ruolo di dio morto e risorto.

reidi conducono nelle Isole dei Beati, Dionyso promette una nuova vita; egli è infatti un dio che muore ma è anche un dio che rinasce, secondo l'antica tradizione delle divinità vegetali. In questo il suo legame con la Grande Madre è insistente, sia attraverso il binomio Rhea/Demetra, al quale è abitualmente associato, sia attraverso le figure di Arianna e Semele²⁰ che, come abbiamo già segnalato, coprono entrambe il ruolo di moglie/madre o di madre/moglie.

Dionyso, come dio che soffre, conosce molte vicissitudini. La sua morte archetipica la si incontra nel già citato mito orfico, ad opera dei Titani che sorprendono il dio-fanciullo mentre si guarda nello specchio, e lo fanno a pezzi bollendone le carni che poi arrostiscono.²¹ Nella bollitura è evidente il tema della rigenerazione che avevamo già incontrato in Medea. Non è questa però la sola morte di Dionyso; altre se ne narrano, come la sua uccisione ad opera di Perseo che lo getta nel Lago di Lerna.²²

Egli conosce dunque molto bene la via degli Inferi: un altro mito narra come egli vi scendesse anche per riportarne la madre Semele, che sarà poi assunta tra gli dei.²³ Dionyso, come divinità infera, è naturalmente legato alla mantica, un'attività che lo coinvolge in Delfi.. Là infatti erano stati portati i suoi resti dopo il crimine commesso dai Titani, e là si mostrava la sua tomba.²⁴ Perciò a Delfi esisteva anche un'attività oracolare di Dionyso; anzi, sem-

²⁰ cfr. E. Coche de la Ferté, *Penthée et Dionysos*, in *Recherches sur les religions de l'antiquité classique*, Genève, Droz – Paris, Champion, 1980, p. 215; K. Kerényi, *Dionysos*, cit.,; P. Boyancé, *Dionysos et Sémélé*, cit. Nelle *Dionisiache* di Nonno (XIV, 1 sgg.) Rhea raccoglie l'armata per la guerra indiana di Dionyso.

²¹ Colli, cit., vol I, 4[B 15], [B 18], [B 37], [B 38], [B 62]. Sul mito di Dionyso morto e rinato, vedi anche M.L. West, *The Orphic Poems*, Oxford, Clarendon Press, 1983.

²² K. Kerényi, *Dionysos*, cit., p. 179.

²³ Pausania, II; 37, 5. Sul piccante rapporto che in tale circostanza si stabilisce tra Dionyso *choicopsálen* e il fallo, cfr. Clemente Alessandrino, *Protrettico*, II, 30-34.

²⁴ Plutarco, *De Iside et Osiride*, 365 A; *De E apud Delphos*, 388 E.

bra che quel luogo, che un tempo fu della Notte, cioè di un aspetto della Grande Dea, fosse stato occupato da Dionyso, prima che da Apollo.²⁵ La notizia concorda con quanto abbiamo constatato sin da quando ci occupammo di Hekate: la mantica appartiene alla sfera notturna, e quindi, giustamente, a Dionyso che era noto con l'appellativo di Nyktélios, notturno.²⁶

Un altro aspetto del carattere ctonio di Dionyso lo si nota nel suo legame con il serpente, un animale presente nelle fonti, come abbiamo visto anche nell'*Epopèa di Gilgamesh*, e quindi connesso con le Ninfe; esso è nascosto nel tirso ed è molto caro alle Menadi.²⁷ Antico attributo della Grande Dea, il serpente è depositario della sapienza ctonia; Nonno di Panopoli, nelle sue *Dionisiache*,²⁸ raccoglie un antico mito relativo all'origine del vino, che vede Dionyso, memore di una profezia di Rhea, seguire l'esempio che gli viene mostrato da un serpente, e produrre il primo vino.

Dionyso, come la Grande Dea, è però duplice: è l'evidenza dell'intreccio della vita con la morte. Il suo culto è infatti caratterizzato dal più sfrenato vitalismo; si può dire, anzi, che questo sia il tratto più immediato con il quale, da sempre, è stato intuito Dionyso, il dio che inebria e rapisce, il dio della possessione e della follia. K. Kerényi (*Dionysos*, cit.) ha ritenuto di identificarlo con la vita stessa, nell'accezione universale della parola greca *zoé*, che definisce la vita in assoluto, in opposizione alla morte. M. Detienne (*Dionysos à ciel ouvert*, cit.) ha descritto in modo vivido il fenomeno della possessione da parte di questo dio

²⁵ K. Kerényi, *Dionysos*, cit., pp. 208-238, e M. Detienne, *La scrittura di Orfeo*, cit., pp. 123-124, trattano di questo rapporto Dionyso/Apollo nell'attività oracolare a Delfi. Questa apparteneva prima alla Notte (Plutarco, *De sera numinis vindicta*, 566 C, lo riferisce per negarlo); uno scolio alle *Pitiche* di Pindaro indica anche Dionyso come predecessore di Apollo: cfr. *Scholìa vetera in Pindaris carmina*, rec. A.B. Drachmann, vol. II, *Scholìa in Pythicas*, Leipzig, Teubner, 1910, p. 2.

²⁶ Plutarco, *De E apud Delphos*, 389 A.

²⁷ E. Coche de la Ferté, cit., pp. 200-201 e nota 274.

²⁸ XII, 319-336.

che insorge improvvisamente e sembra giungere da lontano, eternamente straniero. M. Untersteiner,²⁹ sulla scorta di W. Otto, vede nella follia dei seguaci di Dionyso l'insolubile contraddittorietà della compresenza di morte e vita, e riconduce la problematica dionisiaca all'intuizione religiosa "mediterranea", che rappresenta il tentativo di sondare questo mistero. E. Coche de la Ferté (cit., p. 143) nell'analizzare il significato delle *Baccanti* di Euripide, si ricollega a M. Eliade, il quale considera la follia della *Baccanti* che sbranano e divorano Pentheo come una frenesia di comunione con le forze vitali. In questo ambito, difficile si presenta una valutazione sul carattere orgiastico dei riti, tipicamente femminili ma non privi di presenza maschile;³⁰ essi sembrano comunque condurre a un puro esercizio dell'espansione vitale, senza alcun'altra finalità, come si potrebbe intendere dal simbolismo dell'accoppiamento di muli presente sui boccali attici usati per la festa dionisiaca della libagioni.³¹ Ciò non di meno, il rito dello smembramento della vittima messo in scena nella tragedia di Euripide, potrebbe riferirsi al ricordo di un culto della vegetazione relativo alla propiziazione della fertilità, essendo noto il significato rigeneratore dello spargimento delle membra della vittima.³²

Questo smembramento, lo smembramento di Pentheo ad opera delle *Baccanti* istigate da Dionyso, è lo stesso cui va incontro il mitico Orfeo ad opera delle *Bassaridi*, anch'esse istigate da Dionyso; sicché non è inverosimile vedere in questa morte di Orfeo la ripetizione di una sacri-

²⁹ M. Untersteiner, *Le origini della tragedia e del tragico*, Milano, Cisalpino Goliardica, 1984, pp. 117-118.

³⁰ E. Coche de la Ferté, cit., pp. 202-203.

³¹ K. Kerényi, *Dionysos*, cit., p. 170 e fig. 55. L'accoppiamento di muli è notoriamente sterile; di qui un atto che ha la propria finalità soltanto in se stesso. Per l'iconografia, cfr. LIMC, voce *Dionysos*.

³² E. Coche de la Ferté, cit., p. 162.

ficio dionisiaco che trova il proprio fondamento nel mito di Dionyso sbranato dai Titani.³³

Questo Dionyso, così diverso e lontano da Zeus da essere, come abbiamo già notato, l'esatto contrario dell'ordine olimpico, è tuttavia strettamente legato a Zeus, non soltanto per esserne il figlio. Abbiamo già mostrato (cfr. Cap. III) i nuovi nessi dialettici che si rendono inevitabili con l'instaurazione dell'ordine olimpico; ora accenniamo alle forme tramite le quali la dialettica si manifesta nel mito.

La natura transeunte del dominio di Zeus è implicita, come abbiamo già notato, nel principio stesso di una teogonia, cioè di un divenire del divino. È per evitare rischi da parte dei propri stessi discendenti che Zeus ingoia Mé-tis; ma ciò non modifica la situazione generale, tant'è vero che le nozze di Thétis con Peleo saranno organizzate, su consiglio di Thémis, per evitare che da Zeus e Thétis nasca un figlio in grado di spodestare il padre.³⁴

Gli Orfici si ricollegano tanto al problema dialettico implicito nell'avvento di Zeus, quanto al carattere transeunte di questo, e li affrontano entrambi, sia riesaminando il senso del principio teogonico, sia ponendo il termine del processo nell'avvento finale di Dionyso.³⁵ La complessità delle loro teogonie, e il gran numero di varianti in esse contenute, ci esime dall'entrare qui in dettaglio; del resto, la

³³ Ivi, pp. 182-183. La vicenda dello smembramento di Orfeo per opera delle Bassaridi, sembra sia stata narrata da Eschilo nell'omonima tragedia: cfr. Colli, cit., vol. I, 4[B 2].

³⁴ Cfr. Pindaro, *Istmiche*, VIII, 26^o-40, Eschilo, *Prometeo incatenato*, 768; 918-925; 956-959.

³⁵ Sulle teogonie orfiche, cfr. M.L. West, *The Orphic Poems*, cit.; M. Detienne, *Les chemins de la déviance. Orphisme, Dionysisme et Pythagorisme*, in *Orfismo in Magna Grecia*, Atti del XIV Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto, 1974, R.E. alla voce Orphische Dichtung (Theogonien). per le testimonianze salienti, vedi G. Colli, cit., vol. I, ai frammenti 4, [A 24], [B 39a], [B 39c], [B 43], [B 45], [B 47], [B 48], [B 51], [B 54], [B 55], [B 60a], [B 61], [B 63], [B 72a,b], [B 73], [B 77]. La testimonianza nel complesso, è raccolta nei 24 "discorsi sacri" (*ierói lógoi*) in Kern, *Orphicorum fragmenta*, 60-235.

materia è esaurientemente compendiata nei testi citati alla precedente nota. Di queste teogonie diamo viceversa qui i lineamenti generali, perché di esse c'interessa comprenderne il senso.

All'inizio le teogonie orfiche sono entità a metà strada tra il mitico e il concettuale: per l'esattezza sono personificazioni di concetti, come quelle che saranno poste in essere più tardi dagli Gnositici. Vi è quindi, come punto di partenza, il Tempo (Chronos) che non invecchia: dopo di lui l'Etere, l'Erebo, il Chaos. Nell'Etere, Chronos depone un uovo d'argento dal quale nascerà Phnés, il primo nato, cioè Protogono. Molti altri sono anche i suoi nomi, tutti tendenti a sottolineare il carattere di totalità iniziale: Eros, Ericapeo e anche Métis. Le sue caratteristiche fisiche sono mostruose, perché egli simbolizza la totalità. Da lui nasce la Notte, che egli fa propria sposa e alla quale conferisce il dono oracolare, trasmettendole lo scettro del dominio; la Notte partorisce Urano e Gea, la prima coppia, e trasmette a Urano lo scettro. A Urano succede Kronos, come nella *Theogonia* esiodea; Kronos è il primo sovrano degli uomini. La razza sulla quale egli domina non è però, come in Esiodo,³⁶ la stirpe aurea; questa visse già sotto Phanés, e Kronos regna sulla stirpe argentea. Da Kronos nasce Zeus, nascosto sotto la protezione dei Kureti.

Anche qui si ripete il motivo della *Theogonia*; s'introduce però un nuovo tema, quello dei consigli della Notte a Zeus, il quale ubriaca Kronos con il miele per incatenarlo; poi raggiunge con lui una rappacificazione; quindi, per garantirsi il dominio sugli dei, inghiotte Phanés che è l'origine di tutto ciò che è e che sarà. Se ricordiamo che uno dei nomi di Phanés è Métis, vediamo qui tornare in nuova veste il mito dell'inghiottimento di Métis, necessario per

³⁶ *Le opere e i giorni*, 109-201. Il mito esiodeo è noto, e non insistiamo. Ricordiamo soltanto la successione delle stirpi, per la quale rinviamo al Cap. VI.

mantenere il regno di Zeus. Zeus diviene così tutt'uno con l'Universo, secondo la concezione orfica.

Sono trascorsi, sin qui, cinque regni: il primo fu di Phánés, il secondo della Notte. Al primo appartiene la totalità; al secondo, *l'unico femminile, il sapere oracolare*. Il terzo e il quarto sono, come il primo e il secondo della *Theogonia*, i regni interlocutori di Urano e di Kronos; caotico il primo, con i suoi figli mostruosi e violenti (i Ciclopi, gli Hekatonchiri, i Titani); soffocante il secondo, con il tentativo di Kronos di divorare i propri figli, cioè di impedire il manifestarsi della storia. Il regno di Zeus è il quinto regno, regno dell'ordine e della legge. Zeus è ordinatore del mondo secondo i principi da sempre esistiti, ma è anche espressione del nostro ordine e della nostra legge. Sotto il suo regno nasce anche la stirpe degli uomini attuali, secondo il seguente mito.

Zeus, congiuntosi come serpente con Rhea, genera da questa Persefone; congiuntosi ancora come serpente con Persefone, genera da costei Dionyso. Ora, sostengono gli Orfici, anche se Zeus ha dominato il cosmo, portare a termine l'opera è cosa che spetta a Dionyso; perciò Zeus elevò Dionyso sul proprio trono sin da quando era soltanto un fanciullo, forse riconoscendovi il fanciullo che lui stesso era stato prima di assumere il potere. Questo è un nodo importantissimo del mito orfico. È evidente infatti che la legge di Zeus è avvertita come modello di un ordine del tutto imperfetto, un modello che s'incarna nel diritto statale, nel *nómos* cioè, la cui inconciliabilità con altre leggi più antiche e radicate del cosmo è all'origine della tragedia. L'avvento di Zeus rappresenta infatti, come già notammo, una frattura che genera il moto della storia, nella quale Dike, accanto a Zeus per gli Orfici, come Ananke, Adrásteia, Heimarméne, Nómos ed Eusebéia,³⁷ si esprime attraverso la catena delle dolorose reazioni innestate dalla *hýbris* ini-

³⁷ Ananke è la necessità; Adrásteia, l'inevitabile, la nemesi; Heimarméne il destino, Nómos è il diritto; Eusebéia il rispetto degli dei.

ziale. A fronte di questa legge, necessaria per instaurare l'ordine ma dolorosa,, sta l'utopia di un'umanità pacificata, di un ritorno cioè nel grembo della totalità mitica degli inizi, al termine d'un processo nel quale, però, l'Uno si è rivelato nella pluralità del cosmo. Di questo ciclo è per la prima volta protagonista attivo l'uomo, nel quale si compie l'ultimo atto del dramma.

Il mito prosegue infatti narrando che Dionyso fanciullo fu ucciso e smembrato dai Titani, che ne cucinarono le carni, avevano appena iniziato a cibarsene quando Zeus, scoperto il delitto, li incenerì con la folgore. Fu dalle ceneri di questi Titani che egli plasmò la nostra stirpe, la stirpe degli uomini titanici, atavicamente disposti alla *hybris* e quindi destinati a soffrire le punizioni di Dike. Tuttavia i Titani, al momento d'esser folgorati, avevano già iniziato a cibarsi delle carni del dio. per conseguenza, nelle loro ceneri e quindi nell'uomo, era rimasta imprigionata una scintilla divina. L'uomo perciò ,ricercando e ritrovando in sé l'elemento dionisiaco, può giungere alla salvezza.³⁸

³⁸ Mentre il mito di Dionyso divorato dai Titani potrebbe risalire a O-nomacrito, questo particolare della scintilla divina viene espunto dal mito da M.L. West, cit., pp. 164-166, perché riferito al solo Olimpiodoro, un autore assai tardo, del VI secolo. Il particolare ha, in verità, un sapore assai gnostico; tuttavia il tema dell'anima prigioniera in questo mondo è talmente antico, risalendo al Pitagorismo e appartenendo anche all'Orfismo, che l'innovazione -se tale fosse- di Olimpiodoro, non ha nulla di estraneo alla visione orfica della vita terrena. Sia ben chiaro tuttavia, che ciò che a noi interessa non è tanto ritrovare le ipotetiche forme di un Orfismo originario, quanto, al contrario, comprendere e sviluppare le implicazioni del mito orfico, onde quest'ultimo c'interessa soprattutto nella sua veste finale, ancorché tarda e neoplatonica. Naturalmente, è chiaro che, a questo punto, il termine "Orfismo" va inteso con cautela, perché sotto questo nome possono raccogliersi diverse componenti di pensiero. Sostiene Detienne (*Les chemins, ecc.*, cit., p. 53): "Orfismo, dionisismo e pitagorismo non sono tentativi isolati, ma pezzi di uno stesso sistema, vale a dire forme diverse di rifiuto o di protesta contro un ordine politico-religioso". Questa protesta non è semplicemente politica, ma anche individuale, come bisogno di salvezza da un mondo ove si esperisce l'inversione dei valori, esperienza ben presente nella Grecia del VI sec. a.C. Per conseguenza, la soluzione antimondana

Il senso del regno di Dionyso come sesto regno dell'Universo sta dunque in questo ritorno all'armonia degli inizi, che qui appare nell'ambito dello schema neoplatonico tripartito di *moné*, *próodos* ed *epistrophé*,³⁹ cioè nell'ambito di una struttura di pensiero largamente diffusa nei secoli dell'ellenismo, ai quali appartiene la sistemazione dottrinale finale del processo teogonico orfico. Vivere l'epoca del regno di Dionyso significa dunque vivere l'epoca nella quale si è dischiusa per l'uomo la via della salvezza, intesa come ritorno dell'anima allo stato di riposo iniziale, fuori dalla vicissitudini cui essa è sottoposta sintantoché rimane prigioniera di un corpo.

Questo è il nocciolo della religiosità orfica, che troviamo testimoniata nelle lamine auree poste accanto al defunto. In questa lamina, l'anima del defunto veniva esortata a evitare, una volta nell'Ade, la fonte dell'Oblío, e a bere, viceversa, dalla palude della Memoria, onde ricordare la propria origine divina di figlia della Terra e del Cielo. In tal modo l'anima avrebbe potuto liberarsi dal ciclo delle reincarnazioni, e tornare all'armonia della propria situazione originaria. È evidente il pessimismo esistenziale di questa speculazione filosofico-religiosa impostasi sul mito di Dionyso, mito che, in apparenza, non sembrerebbe necessitare di tale evoluzione. Il pessimismo esistenziale, come avevamo già notato, è testimoniato tuttavia nel patrimonio culturale dell'uomo sin dal II millennio, e non deve ritenersi quindi un fatto nuovo, anche se nel mondo greco esso appare un portato del Pitagorismo e dell'Orfismo nel VI secolo.⁴⁰ Il VII e il VI secolo, con la

do una salvezza come salvezza dal mondo, è una possibilità sempre immanente in una protesta del tipo di quella sottolineata dal Detienne. Soluzioni apertamente antimondane sono quelle gnostiche già nel I-II secolo; che v'è di sorprendente allora, nel mito di Olimpiodoro, che non possa già da sempre inerire all'Orfismo, noto antecedente dello Gnosticismo?

³⁹ Cioè riposo, emanazione e ritorno.

⁴⁰ La tradizione vuole che la prima sistemazione delle dottrine orfiche risalga ad Onomacrito, vissuto tra il VI e il V secolo. Anche la dottrina

crisi sociale maturata nei regimi aristocratici e con l'avvento delle tirannidi, rappresentano del resto un'epoca di sconvolgimenti sociali e d'incertezza dei valori, tale da giustificare pienamente non soltanto una religiosità di salvezza individuale, ma anche una realizzazione di questa salvezza attraverso una fuga dal mondo.

L'evoluzione cui va incontro il mito di Dionyso è allora di questo genere: un dio che promette salvezza identificandosi con l'inesauribilità della vita biologica diviene il centro di una speculazione che cerca la salvezza nell'abbandono di questo mondo. Questa evoluzione tuttavia non cancella il ricordo del mito iniziale, dal quale si era sviluppato il fenomeno religioso che fu detto Dionisismo, di Dionisismo infatti si parla, e non di Orfismo, allorché ci si riferisce al fenomeno religioso.⁴¹

Dionyso è all'inizio un dio popolare, e un dio delle popolazioni agricole; l'introduzione del suo culto nelle città diviene opera dei Tiranni⁴² ed è una misura destinata a guadagnare loro il consenso popolare, nel quadro del crollo dei regimi aristocratici.

Dionyso non è però soltanto un dio popolare; egli è anche un dio universale, sia nel senso specifico che si rivolge a tutti, uomini e donne, ricchi e poveri, giovani e vecchi;⁴³ sia nel senso più generale, in quanto dio itinerante che vuole convertire gli uomini al proprio culto, e non conosce limiti geografici o etnici.⁴⁴ Ora, come nota F. Adorno a proposito delle cosmogonie e antropogonie orfiche costitutesi nel VI secolo al tempo dei Tiranni,⁴⁵ il mito della

pitagorica, che risale al VI secolo, concepiva l'esistenza terrena come una situazione di prigionia dalla quale l'anima doveva liberarsi per tornare alla condizione iniziale.

⁴¹ Cfr. *Storia e civiltà dei Greci*, vol. II, Milano, Bompiani, 1978, p. 575.

⁴² Cfr. P. Levêque, *La civiltà greca*, Torino, Einaudi, 1970, pp. 130-131.

⁴³ E. Coche de la Ferté, cit., p. 192.

⁴⁴ Ivi, p. 227.

⁴⁵ *Storia e civiltà dei Greci*, cit., p. 573.

creazione degli uomini dalle ceneri dei Titani è, per l'appunto, un mito egualitario; in questo senso dunque, quali che siano gli orientamenti nei confronti dell'esperienza terrena, non c'è dubbio che l'Orfismo è una visione che può e deve trovare il proprio fondamento soltanto nel Dionisismo.

Dioniso è un dio perseguitato; dio assai antico, originariamente cretese. A causa del suo identificarsi con il vitalismo proprio della sfera della Grande Dea, egli resta estraneo ed eversivo rispetto all'ideologia olimpica. M. Detienne (*Les chemins de la déviance*, cit.) ha messo in luce quanto di eversivo rispetto al potere statale sia contenuto nel Dionisismo, nell'Orfismo e nel Pitagorismo, cioè in tutte le religioni di salvezza. Questo aspetto di Dioniso conduce quindi al problema del tragico, cioè al modo in cui i Greci intesero l'ambiguità dei valori nella società retta dal *nómos*.

Il problema del tragico, come ha messo in luce M. Untersteiner⁴⁶ è infatti strettamente legato alla politicizzazione della vita nell'ambito delle città-stato, un fenomeno che comporta lo scontro tra l'antico diritto sancito dalle divinità ctonie, e il diritto dello Stato.⁴⁷ Quest'ultimo è eminentemente razionale e ideologico: per questo, proprio nel suo ambito la duplicità del reale appare come irrimediabile contraddizione. Ciò, non perché il pensiero razionale illumini contraddizioni insite nell'esistenza, ma perché è *esso stesso a generare queste contraddizioni, nel momento in cui si pone come normativo*. Il lato oscuro emerge come tale e come irrimediabilmente contraddittorio per ogni aspetto della vita, soltanto nel momento in cui l'ideologia si pone come pensiero puramente luminoso. Dinanzi all'ideologia razionalista la compresenza degli opposti diviene tensione insopportabile; nel pensiero unilaterale, la presen-

⁴⁶ Cit., pp. 45-46.

⁴⁷ Lo scontro tra questi due diritti è, ad esempio, il filo conduttore dell'*Antigone*.

za dell'opposto assume il volto sinistro delle Erinni, e la tragedia diviene quindi non soltanto esperienza esistenziale, ma anche presupposto metafisico dell'esistere.

nella tragedia delle Danaidi, osserva M. Untersteiner (cit., p. 381) si consuma il contrasto insanabile tra il diritto della Grande Dea e il nuovo diritto olimpico, per il quale il femminile deve trovare il proprio compimento nell'ordine matrimoniale (cfr. Cap. III). Il primo è insito nella *natura* della Dea; il secondo è legato alla complessità dei rapporti regolati dal diritto, cioè all'essenza politica, e quindi ideologica, del *nómos*.

Dioniso, nella sua duplicità di portatore di vita e di morte, propone una salvezza che è adesione immediata alla contraddittorietà delle forze vitali, pulsione inestricabile di vita e morte, si pone come paradigma del tragico in quanto, nel quadro storico di tale contrasto, diviene uno dei poli della duplicità dell'esistenza storica. A questa tragicità impersonata da Dioniso non v'è allora più salvezza: prendere coscienza delle forze in gioco -cheché ne pensi Hegel- non porta infatti ad alcun superamento, perché la tragicità dell'esistere è propria dello sforzo inane di comprendere razionalmente la non-razionalità del reale.

La tragedia è dunque nella coscienza: e nella tragedia Dioniso compare notoriamente con la maschera, pura forza che materializza qualcosa che non c'è, che è in un non-luogo. Egli si pone cioè come polo irrisolto dell'utopia, rivelando la contraddittorietà di un reale che non può fondare se stesso senza rapportarsi all'altro-da-sé che vorrebbe ricacciare nel non-essere, ma che riemerge a questo punto come immagine inquietante del desiderio: inquietante perché aleggia incalzante ma inafferrabile come fantasma. Dietro la maschera non v'è nulla: soltanto un fruscio di vento che attraverso la maschera si fa voce, *lógos* che scandisce il succedersi di eventi inesorabili.

Si comprende qui la profonda continuità che lega Orfeo a Dioniso, e al tempo stesso la particolare accezione del Dionisismo che nell'Orfismo si sviluppa. L'Orfismo affer-

ra l'inafferrabile polo dionisiaco dell'utopia per trasferirlo in un attingibile Aldilà che è negazione del polo della storia, fuga dal mondo. Se la tragedia è inevitabile nell'esperienza storica, allora la storia è Male: l'incoercibile petizione del desiderio a uno stato edenico di pienezza, postula l'appartenenza dell'anima a un altro mondo del quale si deve innanzitutto ritrovare la memoria -memoria delle origini- perduta nell'oblio causato dalla prigione terrena che è stato di sonno e di morte. Il polo irrisolto del desiderio, che nel Dionisismo appare nella stroia/tragedia come voce che parla da un non-luogo nel cavo della maschera, trova nell'Orfismo il proprio *ubi consistam* in un luogo "altro", abbandonando per sempre questo mondo alla sua irredimibile derelizione.

È appena il caso di ricordare che l'arco dei secoli nei quali si elaborano le mitologie pitagoriche e orfiche, cioè dal VI secolo all'età imperiale romana, sono i secoli nei quali si consuma il ciclo delle società classica greca, ellenistica e romana, e si assiste all'avvento del Cristianesimo, una religione che assume parte del proprio simbolismo dalla cultura mediterranea del vino,⁴⁸ tanto da generare inizialmente la sovrapposizione iconografica Cristo/Dioniso. Non si tratta, evidentemente, di connessioni, ma di un comune sostrato sociale dal quale emergono e nel quale si diffondono le religioni di salvezza mediterranee. È interessante infatti rimarcare che con Dioniso, non per nulla identificato dai Greci con Osiride,⁴⁹ il pensiero mitico ruota attorno al problema della salvezza, aprendo così a religioni universali che rappresentano un fatto eversivo rispetto al

⁴⁸ K. Kerényi, *Dionysos*, cit., pp. 257-258. Il Cristianesimo assunse notoriamente nel proprio ambito, con nuovi significati, le principali emergenze del calendario festivo delle religioni popolari mediterranee, dalle quali mutuò anche molto simbolismo.

⁴⁹ Cfr. Plutarco, *De Iside et Osiride*, 361 E – 362 C; 364 E – 366 F. Anche la religione di salvezza fondata sul mito di Osiride nasce e si sviluppa in connessione con le vicende politiche dell'Egitto, dopo il crollo dell'Antico Regno.

culto statale.⁵⁰ Il pensiero mitico rivela così ancora una volta il proprio ruolo nel fondare il posto dell'uomo nel cosmo e il senso della sua avventura quaggiù, un senso che va ora ricercato nell'ambito di un contesto reso più complesso dalla politicizzazione dell'esistenza.

Tra i culti di fertilità rivolti alla Grande Dea e il Dionisismo storicamente conosciuto, s'interpone l'affermazione dell'ideologia razionalista: nel conflitto tragico tra diritto statale e diritti del mondo ctonio, la strada di Cesare, ancorché ammantata dal mito, da un mito tuttavia idealizzato nel puramente luminoso, diverge definitivamente da quella di Dio. D'ora in poi sarà su questo nodo che dovremo affannarci in tutti i prossimi capitoli.

Prima di concludere queste brevi note sul mito di Dionyso, vogliamo sottolineare un aspetto della concezione dionisiaca dell'esistenza cui c'introduce la presenza dello specchio tra i principali simboli di Dionyso.⁵¹ Il dio, come narra il mito orfico, venne fatto a pezzi mentre si guardava nello specchio; ma specchiarsi è conoscere come conoscenza di se stessi. Nell'istante in cui viene fatto a pezzi dunque, Dionyso vede la propria immagine frantumata nell'apparenza del mondo, cioè riconosce la propria realtà sotto l'illusoria molteplicità di ciò che appare. Il senso segreto dello specchio di Dionyso è dunque questo: il mondo è il riflesso di un dio. Il mondo come immagine del dio è perciò la via concessa all'uomo per la conoscenza del dio come vitalità una, cosmica, senza altro fine che se stessa. L'uomo partecipa in modo immediato alla vita del cosmo, del quale si sente frammento, riflesso di una realtà divina inestinguibile.

⁵⁰ La vicenda romana dei Baccanali del 186 a.C. resta paradigmatica della potente critica dell'ideologia dello Stato racchiusa nelle religioni universali di salvezza, critica il cui pericolo per lo Stato va al di là del limitato peso numerico degli adepti.

⁵¹ Per la comprensione del significato dello specchio, seguiamo l'interpretazione di G. Colli, cit., vol. I, pp. 42-43 e 416-417.

Ecco perciò che egli si sente svincolato da ogni metafisica introdotta di contrabbando nei suoi atti per opera dell'ideologia, perché la vita non ha bisogno di giustificarsi: essa ha già in sé, al di là di ogni resistenza del mondo, la propria giustificazione.

Questa impostazione antimetafisica e antiideologica, e perciò profondamente liberatoria insita nel mito di Dionyso, impostazione contrattasi in senso antimondano nell'Orfismo, non è tuttavia un esempio unico. Nella mitologia greca esiste infatti un altro modello che fonda la libertà dell'uomo come libertà *dentro* la storia, come sviluppo di ciò che è più propriamente *umano*: la capacità dell'uomo di creare un proprio mondo, un mondo a misura d'uomo grazie alla propria *arte*. Un mondo quindi frutto di *artifizio* o anche *artificiale*: un termine ambiguo questo, che segna l'irrimediabile distacco della civiltà dalla "natura". Questo distacco è il frutto della capacità, tutta umana, di creare una nuova realtà; il dio che di essa è archetipo è quindi un dio della crescita spirituale dell'uomo, e perciò, come Dionyso anche se in una diversa prospettiva, un dio antimetafisico. Questo dio è Hermes; e, se Dionyso è il dio della vitalità intesa nel suo senso più generico e indifferenziato, Hermes è il dio della vitalità intesa nel suo senso più propriamente umano, cioè della capacità dell'uomo di trovare sempre nuove vie alla storia. I due piani mitologici non si escludono; al contrario, si completano nel senso che il secondo poggia necessariamente sul primo; vi sono, anzi, luoghi del mito dove le figure di Dionyso e di Hermes entrano in contatto.⁵² È a Hermes che Zeus affida Dionyso neonato (Apollodoro, *Bibliotheca*, III; IV, 3).

⁵² È Hermes che salva Dionyso dalle fiamme che inceneriscono Semele (Apollonio Rhodio, *Argonautiche*, IV, 1137) ed è lui che lo conduce in cielo (Pausania, III; 18, 11). A Hermes Chthonios è dedicato l'ultimo giorno della festa delle Anthesterie (cfr. *Scholia græca in Aristophanem, Ach.*, 1076; *Rane*, 218) la festa in onore di Dionyso nel corso della quale si apre la comunicazione con il mondo infero. Per l'iconografia di Hermes che conduce Dionyso lontano da Semele colpita dalla folgore, o

Il ruolo di Hermes nella mitologia greca mostra in modo esemplare le capacità evolutive del pensiero mitico, che, da intuizione originaria, procedendo per analogie, sciocina una gamma infinita di possibilità e delinea così in tutte le sue implicazioni un possibile modo di essere in rapporto con il mondo. Hermes è, in questo senso, un dio sempre attuale, perché egli fonda il modo di essere radicalmente umano, il modo di essere, cioè, dell'uomo che continuamente si affida a una capacità assolutamente umana, ancorché apparentemente ispirata da Hermes, di intuire diverse possibilità del reale, là dove situazioni consolidate sembrano sbarrare la via.

Hermes nasce probabilmente come dio dei pastori; egli è infatti rappresentato con l'ariete sulle spalle (Hermes Krioforo); nella *Theogonia*, là dove Esiodo esalta i doni di Hekate, si deve perciò far richiamo all'opera di Hermes allorché si parla della prolificità del bestiame (*Theogonia*, 444-447). L'impresa più nota di Hermes neonato, sulla quale si diffonde l'*Inno omerico*, è il furto delle vacche di Febo. Al termine dell'episodio, allorché le due divinità si rappacificano e si concedono reciprocamente le rispettive sfere d'influenza, Hermes assume il ruolo di guida delle mandrie e promette prolificità (*Inno*, 491-494).

Questo punto di partenza del mito è importante per comprendere da dove vengano a Hermes i tratti che lo caratterizzano. Hermes è infatti mobile come i pastori: è ovunque e in nessun luogo; sempre per via, può apparire inaspettato, enigmatico e sconcertante. Così egli appare, come dal nulla, nella notte, a Priamo che si reca nella tenda di Achille (*Iliade*, XXIV, 352) e al solitario Odisseo che per sentieri deserti e scoscesi si reca alla dimora di Kirke (*Odissea*, X, 277). Zeus così si rivolge a Hermes: "Ermete,

che riconduce le anime nell'oltretomba nell'ultimo giorno delle Anthe-
sterie, cfr. LIMC, V, 1, p. 319 e 338.

sempre ti è graditissimo accompagnare un mortale”.⁵³ Hermes infatti ama gli uomini, ed è benevolo con loro.⁵⁴

Come i pastori, Hermes conosce tutte le vie, anche le più segrete; si può dire che nulla del territorio gli sfugga. Così egli è il dio delle strade -oltreché dei viandanti- e lungo le strade sorgeva la sua primitiva rappresentazione aniconica, l'erma, null'altro che un cumulo di sassi. Questo non è che uno dei suoi tratti arcaici. il suo carattere tutto, fatto di abilità, astuzia e imprevedibilità, così diverso da quello degli dei dell'Olimpo, mostra infatti in Hermes una divinità molto antica. W. Otto⁵⁵ deve ripetutamente constatare il temperamento poco aristocratico, anzi, il modo sovente plebeo di Hermes. Furbo come Kronos, che Esiodo definisce “dai tortuosi pensieri”, e come Prometeo, Hermes sembra avere una natura un po' titanica come Perseo, col quale ha significativamente in comune i calzari alati, la cappa di Hades che rende invisibili e la lama ricurva, la stessa di Kronos.⁵⁶ Questi aspetti del carattere sono gli stessi in tutte le figure arcaiche, spiriti della natura paragonabili a geni, folletti o coboldi: figlio di una Ninfa, Hermes frequenta infatti amabilmente il mondo delle Ninfe e dei Sileni⁵⁷ -il corteggio di Dionyso- e coi Sileni è frequentemente raffigurato. Con le Ninfe egli inoltre condivide la predilezione per le grotte, ove è nato e amoreggia con loro; da una di loro il cui nome resta incerto, ebbe il figlio caprino, Pan,⁵⁸ del quale abbiamo già notato l'apparire nell'antro di Dionyso assieme alle Ninfe; del resto i Satiri del corteggio dionisiaco non erano altro che dei Pan. Pan fu anche noto inseguitore delle Ninfe, ancorché sfortunato, in

⁵³ *Iliade*, XXIV, 334-335, trad. R. Calzecchi Onesti.

⁵⁴ Aristofane, *Pax*, 392-394.

⁵⁵ *Gli Dei della Grecia*, cit., p. 131 sgg.

⁵⁶ Ivi, p. 133.

⁵⁷ *Inno omerico ad Afrodite*, 262-263.

⁵⁸ La “fanciulla” (*nympe*) figlia di Driope, secondo l'*Inno omerico a Pan*. Secondo Plutarco (*De defectu oraculorum*, 419 D) Penelope. La stessa notizia in Erodoto, II, 145.

ciò ricalcando la situazione angosciosa del pastore nell'ora del meriggio.⁵⁹

Un altro aspetto della primitività di Hermes è il cippo fallico che lo rappresenta: Hermes, anzi, è un fallo (Pausania, VI; 26, 5) e come tale adorato a Kyllene.

Questo Hermes, poco aristocratico e poco olimpico, non soltanto non s'interessa affatto alla gloria quando essa comporti dei rischi (*Iliade*, XXI, 498-501) ma non si preoccupa neppure dell'occhio del mondo o del buon nome, quando si tratta di cogliere un'occasione propizia (*Odissea*, VIII, 335-342). Egli sa affrontare qualunque servizio con grazia e per lui non c'è nulla di troppo umile cui egli non sappia accudire traendone profitto (ivi, XV, 319-324). Perciò egli è anche il dio dei servi,⁶⁰ come loro astuto, docile e intrigante.

Questa natura emerge in modo immediato nell'*Inno omerico*. Dopo il noto furto delle vacche di Apollo, egli viene facilmente identificato nel ladro grazie alle capacità oracolari del figlio di Leto. Questi perciò si precipita nella grotta e afferra il fanciullino finto innocente. Hermes, a quel punto, mente spudoratamente, ma recitando con tanta grazia e arguzia il proprio ruolo da muovere al riso Zeus (ivi, 389); poi, irrimediabilmente scoperto -e di certo egli sapeva che lo sarebbe stato- muta atteggiamento di colpo, e di buon grado obbedisce all'ingiunzione di Zeus di restituire il maltolto (ivi, 395).

In realtà Hermes ha raggiunto abilmente il proprio scopo e non chiede nulla di più: è troppo sottile per non capire di aver ottenuto ciò che voleva e che null'altro gli spetta. Il suo scopo è dichiarato (ivi, 170-174): abbandonare la residenza nella spelonca ove si cela la madre, e ottenere per sé

⁵⁹ Pan è dio incubo connesso alla masturbazione.

⁶⁰ Aristofane (*Pax*, 201-202) ne fa il custode delle suppellettili degli dei, emigrati più lontano dalla terra. A Kydone in Creta vi era una festa, durante la quale servi e padroni invertivano i ruoli come nei Saturnalia, e nella città non potevano entrare i liberi (Atheneo, *Deipnosophistae*, VI, 263 f, XIV, 639 b).

e per la madre ciò che spetta a un dio. Egli è infatti figlio di Zeus, e ha ben chiari in mente i propri diritti. Il furto delle vacche non è fine a se stesso: è uno stratagemma per recarsi al cospetto di Zeus, consentire a questi di esercitare il proprio ruolo di sovrano e di arbitro, risarcire pienamente Apollo (le due vacche uccise sono nulla rispetto alla prolificità della mandria che Apollo otterrà in riparazione da Hermes) ed entrare così di pieno diritto nel mondo relazionale degli dei. Un diritto che egli riesce a sancire successivamente avendo creato le condizioni per lo scambio di doni con Apollo, cioè per il reciproco riconoscimento di pari stato. Per giungere a questo gli è occorsa anche la grazia accattivante di chi conosce i propri limiti e ne fa un punto di forza: è ciò di cui egli si è valso recitando sino in fondo il proprio ruolo di fanciullino indifeso al cospetto di un dio adulto e vigoroso come Apollo, e di un tonante Zeus. A tal fine gli è preziosa la piena coscienza dei propri potenziali diritti, che egli trasforma in diritti reali: egli è figlio di Zeus, e una volta trovato il modo di giungere al suo cospetto avendo qualcosa da farsi chiedere, questi non potrà non tenerne conto. Il primo canto di Hermes è infatti la celebrazione delle proprie origini (*Inno*, 57-59).

Hermes comprende le situazioni e le sfrutta a proprio vantaggio, ma senza danneggiare gli altri (*akáketa*, egli è detto, cioè colui che non fa del male: *Iliade*, XVI, 185). Egli sa proporre situazioni nuove a comune vantaggio, fuori da ogni schema moralistico: in tutta la vicenda del furto delle vacche chi sarà punito sarà soltanto il vecchio contadino testimone del furto, che non ha capito niente e che in nome di un moralismo dal fondo malvagio si affrettava a denunciare Hermes ad Apollo. Perché Hermes è il dio della ragionevolezza, la sua azione è sempre indolore; perciò egli punisce coloro che non hanno una ragione “ragionevolmente” valida per ciò che fanno, cioè una ragione che conduca a un fine tangibilmente, e quindi anche socialmente, riconoscibile. Come dio dell’intuito, egli non può che punire coloro che agiscono sotto la spinta di ubbie

metafisiche o di nevrosi soggettive, che fanno perdere di vista la realtà delle situazioni. Hermes è un dio delle situazioni, un dio che coglie cioè quanto di inespresso vi si cela, pronto a germinare e a dar frutti se portato alla luce.

Con questa premessa era da attendersi che Hermes fosse anche un po' ladro, e quindi dio dei ladri. Nell'*Inno omerico* (282-292) Apollo non usa mezzi termini preannunciandogli una carriera da ladro matricolato: attività alquanto abituale per i pastori quale Hermes è, ma che il dio sembra destinato a far evolvere in direzione del furto da appartamenti. In questa attività eccelse Autolico (*Iliade*, X, 267, Esiodo, fr. 67 M.W.) suo figlio,⁶¹ famigerato ladro e nonno di Odisseo.

A proposito di questa discendenza, l'amore di Autolico per il furto e l'astuzia era tale, che, dovendo avere un nipote dalla propria figlia Anticlea, fece in modo che la ragazza restasse incinta non del buon Laerte -il legittimo sposo- ma dell'arciladro Sisifo, del quale aveva grandissima stima. La vicenda era ben nota in Grecia.⁶²

Come ladro, Hermes aveva il dono di passare inosservato anche ai cani e di filtrare per il buco della serratura (*Inno*, 145-146; *Odissea*, IV, 802 e 838); era amico della Notte (*Inno*, 290; 577-578) che favoriva le sue imprese, nel corso delle quali era abilissimo nell'addormentare i guardiani, anche quelli con cento occhi.⁶³ Perciò egli è il dio del sonno (*Odissea*, VII, 136-138; *Inno*, 449) e nel sonno porta i sogni.⁶⁴ Si noti, in questo passaggio, il preciso rapporto di estensione analogica lungo il quale si articola il pensiero mitico: l'invisibile ladro che penetra di notte "da

⁶¹ Esiodo, fr. 64 Merkelbach-West; Ferecide, fr. 120 Jacoby, vol. I, p. 92. Che Hermes fosse non soltanto ladro, ma, ovviamente, anche protettore dei ladri, lo dice espressamente Ipponatte: "amico dei ladri" (fr. 3). Cfr. Hipponax, *Testimonia et Fragmenta*, ed. H. Degani, Leipzig, teubner, 1971, p. 25.

⁶² Eschilo, fr. 175; Sofocle, *Aiace*, 189; *Philottete*, 416-417; Euripide, *Ciclope*, 104; *Ifigenia in Aulide*, 524.

⁶³ Ovidio, *Metamorfosi*, I, 680-719.

⁶⁴ *Inno*, 14, Apollonio Rhodio, *Argonautiche*, IV, 1732-1733.

fuori” come una nebbia dalle fessure dell’uscio, è anche l’invisibile messaggero che da un luogo “altro” conduce i sogni al capezzale del dormiente.

Allo spirito ubiquitario di Hermes, i guardiani e i cani non piacevano: se i cani tacciono al suo passaggio, è forse perché temono di essere uccisi: “strangolatore di cani” lo definisce Ipponatte (fr. 3, loc. cit., p. 24); Argheifonte, cioè uccisore di Argo, divenne il suo nome, da quando uccise, con la spada ricurva, il celebre guardiano (*Metamorfosi*, I, 715-719). Argo era, del resto, il nome del cane di Odisseo, e un nome di cane in generale. Il figlio di Hermes, Autolico, un autentico lupo come dice il nome, non era da meno.

L’*Inno omerico*, con maligna allusione al furto, fa di Hermes il dio dei mercanti e dei commerci (516-517) una prerogativa che appartiene anche al latino Mercurio, il cui nome è strettamente connesso con le merci. In realtà, il legame di Hermes con le merci è più sottile.

Abbiamo già detto della sua propensione ad essere dovunque, inafferrabile e invisibile, sempre in viaggio con la cappa di Hades e i calzari alati. “Passa Hermes!” si diceva,⁶⁵ ed era come un mistero, un brivido notturno nella luce del giorno.⁶⁶ Grazie al caduceo, o bacchetta magica, donatogli da Apollo (*Inno*, 529-532) egli poteva generare prodigi facendo scomparire il visibile e comparire l’invisibile. Egli perciò non soltanto presiedeva ai mutamenti di stato, ma tutto ciò che mutava era sotto la sua protezione. Come dio del sonno, presiedeva al passaggio dalla veglia al sonno e dal sonno alla veglia. Come dio dei ladri, poteva sì, provocare il passaggio improvviso dalla ricchezza alla miseria; ma come dio dei preziosi suggerimenti (per chi fosse disposto alla percezione dei suoi invisibili segni) egli poteva donare improvvisi e imprevisi favori della sorte. Anche questo riguarda i commerci, ma non soltanto.

⁶⁵ Cfr. Vernant, cit., p. 88.

⁶⁶ W. Otto, *Gli Dei della Grecia*, cit., p. 149.

Hermes, dio vagabondo che s'incontra sulle strade e si accompagna volentieri ai viaggiatori, dio ubiquo dei sentieri a lui tutti noti, è dio dei viaggi e delle relazioni con i luoghi lontani. L'erma si trovava sull'uscio di casa,⁶⁷ ad indicare l'invisibile collegamento di questo centro del mondo con altri, infiniti luoghi remoti.⁶⁸ Con bellissima frase, K. Kerényi dice: "Per l'opera di Hermes ogni casa diveniva sbocco e punto di partenza di strade che venivano dalla lontananza e nella lontananza scomparivano".⁶⁹ Ciò fa di Hermes non soltanto il dio dei mercanti che si avventurano per ignoti sentieri verso paesi lontani, ma anche l'araldo e il messaggero per eccellenza: già quando Apollo lo conduce al cospetto di Zeus, egli ne ha tutto l'aspetto (*Inno*, 331). Araldo e messaggero egli è non soltanto di Zeus presso gli dei e i mortali, ma anche degli dei inferi, oltretutto degli olimpici (Eschilo, *Coefore*, 165): egli si sposta dall'alto in basso e dal basso in alto. Come tale è sempre intermedio, e gode di una sorta di extraterritorialità. Anche questa è una caratteristica dei mercanti, da sempre un elemento di stimolo e di progresso che collega uomini e culture tra loro lontani, favorendo lo scambio delle idee e delle conoscenze, e perciò lo sviluppo delle civiltà. Nell'ideologia chiusa e conservatrice della società tripartita (*oratores, bellatores e laboratores*) i mercanti portano il germe della novità, e quindi della ricchezza culturale e materiale.⁷⁰

⁶⁷ Cfr. R.E., voce Hermai. Per le stesse ragioni, Hermes era presente sulle porte delle città, sui confini di proprietà o di stato, agli incroci o lungo i sentieri.

⁶⁸ Cfr. Vernant, *Hestia-Hermes*, in *op. cit.*, p. 88.

⁶⁹ K. Kerényi, *Miti e Misteri*, cit., p. 133.

⁷⁰ Anche se questa connessione è costantemente riscontrabile in tutta la storia -un'epopea in questo senso l'ha scritta Braudel- è pur sempre interessante riscontrare che gli attuali orientamenti indicano gli scambi e i contatti come origine di quell'irripetibile centro che fu Roma: qualcosa di molto diverso dal poco credibile centro rurale propagandato dell'ideologia augustea, non a caso conservatrice.

Con la cultura, del resto, Hermes ha molto a che vedere: egli è infatti legato alle Muse come inventore della lyra, che poi donò ad Apollo. Secondo l'*Inno omerico* (511-512) avrebbe inventato anche la siringa, lo strumento del figlio Pan. Hermes conduce anche le danze delle Ore e delle Chariti, mentre le Muse cantano e Apollo suona la lyra.⁷¹ Il suo legame più importante con la cultura lo si deve tuttavia alla scienza che trae il suo nome da lui: l'ermeneutica, che è arte di interpretare il senso dei testi, ma che H.G. Gadamer definisce tentativamente "l'attitudine naturale dell'uomo a rapportarsi con gli altri uomini, al modo della comprensione",⁷² cioè un tentativo di superare l'abisso, sia esso temporale o culturale, che separa il fruitore di un testo dal suo estensore. Questa capacità di comprensione opera un ampliamento della coscienza, ed è null'altro che filosofia nel senso pratico.⁷³ nessuna scienza come questa sembra appartenere di diritto a Hermes, a colui che come nessun altro sa comprendere il senso nascosto di tutte le cose, e dare la luminosa intuizione. In questo, Hermes, brivido notturno nella luce del giorno, è anche luce delle tenebre, nella più circolare completezza della sua duplicità.

La sua attività di guida e messaggero, la sua capacità di conferire dolcezza, ne fanno colui che conduce le anime dei morti nell'Ade. Queste infatti non saprebbero trovare da sole la strada che conduce all'ultima dimora, e di ciò soffrirebbero. Celebre è il passo omerico (*Odissea*, XXIV, 1-14) che lo vede raccogliere e guidare le anime svolazzanti dei Proci. Hermes però unisce non soltanto l'alto con il basso, ma anche il basso con l'alto: è perciò ancora lui che guida Persefone fuori dall'Ade, verso la luce.⁷⁴ La bi-

⁷¹ *Inno omerico ad Apollo*, 189-203; per Hermes e le Chariti, vedi anche Plutarco, *De recta ratione audiendi*, 44 E.

⁷² H.G. Gadamer, *La ragione nell'età della scienza*, Genova, Il Melangolo, 1982, p. 73.

⁷³ Ivi, p. 88.

⁷⁴ *Inno omerico a Demetra*, 344 sgg.

direzionalità caratterizza dunque sempre la sua opera: la sua bacchetta magica può addormentare chi veglia e svegliare chi dorme,⁷⁵ e questo deve intendersi anche in traslato, per il sonno della morte.⁷⁶

Nonostante così grande potere e nonostante la fama di truffatore, Hermes *akáketa*, che si astiene dal far del male, non usa mai le proprie doti per forzare le situazioni; la sua magia è tale soltanto perché egli sa trovare la via del possibile in ogni contesto, e quindi di ciò che è “giusto” in relazione ad esso. Nel fargli dono della verga, Apollo fu esplicito: essa avrebbe mandato in effetto soltanto le parole di giustizia e le nobili azioni (*Inno*, 531-532).

K. Kerényi, nel suo noto saggio su Hermes,⁷⁷ ha molto insistito sul rapporto del dio con aspetti primordiali dell’esistere, aspetti kabirico-titanici che lo riconducono al livello informe della fertilità, al livello dello sperma; a un contatto immediato con la Grande Dea nelle sue accezioni più oscure e segrete. Egli sottolinea i legami di Hermes con la Notte, versione oscura e primordiale della Dea: “la notte della procreazione e la notte della morte”⁷⁸ che portiamo in noi “unica e indivisa”. Perciò è stato affidato a Hermes quel fondamentale e delicatissimo mutamento di stato che è “entrare nell’esistenza” e “uscire dall’esistenza”. W. Otto, cui si ricollega Kerényi, aveva affrontato con una pagina indimenticabile, cui abbiamo accennato, lo stesso aspetto di Hermes, visto in chiave spirituale. In entrambi i casi viene sottolineato il nodo fondamentale per comprendere l’infalibile “giustizia” delle scelte ermetiche: Hermes conosce i sentieri della vita perché è egli stesso quei sentieri. Questi sentieri non si mostrano alla luce; essi costituiscono un percorso umbratile che si snoda non visto accanto a ciò che appare nel giorno, e che la bacchet-

⁷⁵ *Iliade*, XXIV, 343-344; *Odissea*, V, 47-48.

⁷⁶ *Eneide*, IV, 242-244.

⁷⁷ *In Miti e Misteri*, cit., pp. 57-141.

⁷⁸ *Ivi*, p. 101.

ta di Hermes fa balenare improvviso a chi ha occhi per vedere ciò che d'un subito si ri-vela.

A noi, di questa analogie tra il biologico e lo spirituale così usuali nel pensiero mitico, interessa soprattutto il percorso che conduce dall'uno all'altro, per quanto esso rivela del legame tra ciò che è più propriamente e intimamente umano, e il fluire della storia come groviglio di sentieri e imprevedibili aperture, lungo le quali e nelle quali l'umano prende coscienza di sé, costruendo se stesso.

Hermes, dio dei pastori vagabondi e inafferrabili, sempre al margine di ciò che di fisso e di insediato vi è nella civiltà dell'uomo; dio delle figure inquietanti che si muovono nel buio della natura primordiale e nella luce incerta dei confini, oltre il cerchio abbagliante delle parziali certezze; perciò anche dio che si muove nello spazio ignoto legando in una trama ideale luoghi lontani; Hermes, dio dei mercanti e dei ladri che continuamente rimescolano situazioni che sembravano consolidate, dio dei naviganti sospesi fuori dello spazio e del tempo del *nómos*, volteggianti sull'abisso del possibile; Hermes, dio dei camerieri servizievoli e astuti, indispensabili e avidi, dio che muove al riso e che non piace al moralista Esopo; dio del parlottio somnesso che non ha corpo e non si afferra, dio imprevedibile degli *outsiders*, dio generoso e concreto del comune profitto; Hermes, dio infido e truffaldino ma in realtà onesto nel suo restar fuori dalla morale olimpica, che è ideologica come ogni morale; dio che non rinuncia alle primordiali esigenze della vita; Hermes, dio trasgressore e inventore, dio dell'ingegno umano nella sua creativa capacità di trovare sempre nuove soluzioni, pronto ad aiutare la vita con le transazioni, gli accordi, le tecniche; Hermes, dio mobile che detesta quanto di rigido v'è nell'uomo, umanissimo contro quanto in esso v'è di inumano, contro l'ideologo; Hermes, dio del limite che cammina tra bene e male, tra luce e ombra, che va capito tra le righe; dio della vita perché tutti dobbiamo vivere, impietoso nel punire lo sciocco ma sempre pietoso con chi soccombe, mano tesa alla pietà

dell'estremo viaggio; Hermes, dio delle ambasciate che media tutto il negoziabile, dio politico nel senso positivo, pronto a modellare tutto ciò che può nascere dalla terra di nessuno sul confine dei contendenti; Hermes, dio che in ogni istante torna ad uccidere Argo, il guardiano per eccellenza, il conservatore, il baluardo delle *idées reçues*; Hermes, dio della soluzione repentina e inattesa che ribalta ciò che sembrava inamovibile; dio che introduce ogni mediazione, dio dell'arte e della cultura, della comprensione profonda, dell'ermeneutica: chi, se non lui, poteva divenire il dio degli Ermetisti?

Con l'Ermetismo, un tema che esula dalla nostra trattazione, Hermes entra formalmente tra le forze che agiscono nella storia, aprendo un capitolo tuttora aperto e destinato a restar tale in ogni prevedibile futuro. Con esso, Hermes diviene infatti il dio tutelare di quanto di più propriamente storico v'è nell'uomo.

Senza minimamente pretendere di entrare nel dibattito su un argomento sterminato, segnaliamo che l'Ermetismo deriva il proprio nome dalla figura di Ermete Trismegisto, lo Hermes "tre volte grande" autore di rivelazioni cosmogoniche e antropogoniche in una raccolta di testi (il "*Corpus Hermeticum*" del I-III secolo. Anche se l'Ermetismo si muove nel quadro di una filosofia che fu definita "popolare", di un pensiero magico ed eclettico mirato al problema della salvezza (come l'Orfismo, ma senza la sua originalità culturale) esso ha tuttavia un fortissimo legame con la figura di Hermes, e non è quindi un caso che elegga Hermes a proprio nume.⁷⁹ Ciò sarà fatto anche da quella lunghissima tradizione ad essoparallela e che prosegue fiorente sino al XVII secolo, l'Alchimia, la cui "opera" può essere costruita soltanto per l'intervento ripetuto dell'elemento "mercuriale".

⁷⁹ Sull'Ermetismo antico ci limitiamo a segnalare il *Corpus Hermeticum* (ed. Belles Lettres) e i noti studi del Festugière; sull'Ermetismo rinascimentale, oltre ai lavori dell'Istituto Warburg, menzioniamo i fondamentali studi sul Rinascimento di Garin.

Tanto l'Ermetismo quanto l'Alchimia mutuano dalla figura di Hermes e dalle strutture neoplatoniche del pensiero nel cui ambito esse videro l'origine, la visione di una realtà viva e animata, in perpetuo divenire, facendosi con ciò baluardo contro ogni dogmatismo. Per il pensiero ermetico, l'uomo è un microcosmo che ripete in sé le leggi del macrocosmo; situato sul limite tra Dio e la materia, egli è una potenza che prosegue l'opera della creazione modificando la realtà. Per l'Ermetismo, il cui sapere è di natura magica, tutto è trasmutabile, perché lo spirito può agire sulla materia, una sola essendo la legge del cosmo. Nell'ambito di questo pensiero, legato a un rapporto sperimentale col mondo, presero origine le scienze della natura nel XV-XVI secolo, un'origine che la scienza disconoscerà a partire dal Razionalismo del XVII secolo.

L'Ermetismo rivelò il proprio potenziale non tanto nelle speculazioni, quanto nel "fare" creatore degli artisti e poeti del Rinascimento, lasciando in eredità al secolo successivo l'antidogmatismo pervicace (e...un po' dogmatico) di Giordano Bruno e il sogno umanitario e progressista dei Rosacroce, destinato a svanire nella follia sanguinaria della Guerra dei Trent'anni.⁸⁰ L'antirazionalismo del pensiero ermetico riemergerà, come antenato non troppo lontano, tra i filoni costitutivi del Romanticismo tedesco, dal quale abbiamo preso le mosse parlando del mito. In effetti, l'unità del macrocosmo e del microcosmo in un'unica legge, altro non è se non il terreno indispensabile alla formulazione del pensiero mitico.

Quanto all'Alchimia, della quale ci limitiamo a ricordare che sono esistite un'Alchimia greca e bizantina, una araba e una occidentale, essa può essere intesa come un'arte della trasmutazione interiore dell'uomo attraverso un simbolismo di una complessità intraducibile, a causa della sua fantasmagorica variabilità. L'operazione alchemica consi-

⁸⁰ Su Giordano Bruno e sui Rosacroce si consultino i classici lavori della Yates.

ste allora nell'aiutare il processo della vita, portando a compimento la morte di ciò che è destinato a morire, e aiutando la nascita di una nuova realtà lungo un itinerario senza fine, nel corso del quale lo "spirito mercuriale" interviene di volta in volta a presiedere alla trasformazione.⁸¹ Non era questo il ruolo di Hermes, allorché accompagnava le anime lungo i sentieri della nascita e della morte?

Oggi l'Ermetismo è un campo arato dagli eruditi, e l'Alchimia un pascolo frequentato dai fini dicitori. Lo spirito che li animava, l'uno e l'altra, cioè quello di Hermes, è però più vivo che mai; soltanto, va ricercato altrove, in tutti i luoghi della storia ove esso transita senza arrestarsi mai.

Va ricercato dovunque la vita si sforzi di trovare nuovi sbocchi verso un mondo più vivibile e a misura d'uomo, dovunque si diradino le nebbie metafisiche dell'ideologia, si venga a contatto tra gli uomini, si seppelliscano i morti per far spazio ai vivi. va ricercato ovunque c'è arte o artificio, dovunque l'uomo costruisca la propria storia non sul modello caduco di ciò che egli non è, e *dovrebbe* essere, ma sulla base del proprio interiore sviluppo, sviluppo di potenzialità e capacità che continuamente sollecitano nuovi assetti e invocano il reciproco commercio. perché Hermes è davvero il dio dell'uomo giunto alla coscienza storica di sé: il dio che canta, appena nato, l'orgoglio delle proprie origini.

Nulla gli è più gradito di accompagnarsi a noi, per ascoltare chi vuole.

⁸¹ L'esposizione più vasta e la più coerente interpretazione globale della simbologia alchemica come processo psichico, è dovuta a C.G. Jung. Il tema è trattato quasi ovunque nelle sue opere, ma ricordiamo in particolare: *Psicologia a alchimia*; *Aion*; *Studi sull'alchimia*; *Mysterium coniunctionis*; *Pratica della psicoterapia*, tutti editi in Italia da Boringhieri, Torino, vv. aa.