

## Capitolo sesto

*Il divenire del mondo e le sue grandi epoche: Urano, Kronos,  
Zeus.*

*Il passaggio dal mito al Razionalismo in Grecia.*

*Sopravvivenza del mito: il sincretismo e la tarda antichità.*

Il mito non è una realtà immobile, né è il pensiero dell'immobilità, anche se i prodotti del pensiero mitico configurano una realtà atemporale. Questa affermazione non è contraddittoria ma si riferisce al carattere organico di un pensiero che cresce su se stesso per successive articolazioni, inglobando i propri antecedenti senza con ciò renderli obsoleti. L'evento mitico è sempre atemporale, in quanto realtà archetipa che fonda i modi del rapporto dell'uomo col mondo; ma questi modi evolvono lungo il percorso storico che esplicita, portandole alla luce, le implicazioni già da sempre inscrivibili nel progetto-uomo.

Il mito perciò fiancheggia la storia come modo non concettuale di comprendere il senso del percorso; una comprensione del tutto analoga a quella artistica, vale a dire una comprensione piena e immediata della quale è importante non tanto constatare se essa anticipi o meno la comprensione concettuale, quanto che essa non è mai interamente riducibile a quella. Riconduvela significherebbe ridurla, rendendola unilaterale. L'elemento volontaristico (e non "libero") che è alla base di ogni "verità" esistenziale, il nucleo del desiderio, l'utopia che non può mai tradursi interamente nella razionalità del possibile, non per questo possono essere esorcizzati e posti fuori della "realtà". L'intuizione mitica che tiene conto di questa complessità - come quella artistica che le è sorprendentemente analoga - fornisce una chiave totalmente umana al problema dell'uo-

mo, una chiave calibrata sul vissuto, non quindi una chiave concettuale, necessariamente ideologica e perciò anche falsa allorché vuol proporsi per “vera”: di quel falso ben preciso costituito dalle mezze-verità. La comprensione mitica, come quella artistica, non necessariamente precede la comprensione concettuale secondo la logica militaresca per cui le avanguardie precedono le truppe d’occupazione; essa ha piuttosto la capacità di far comprendere i limiti delle soluzioni storiche e di riproporre in sempre nuovi modi la globalità dei problemi, in dialettica con la parzialità delle soluzioni.

Questa lunga premessa ci è sembrata opportuna per sottolineare quanto abbiamo sinora tentato di portare alla luce, cioè la congruenza del pensiero mitico con specifici livelli di sviluppo storico. Per fare un esempio, se da un verso la discesa agli Inferi di Inanna ha un senso per l’uomo dell’età del bronzo come pure per l’uomo d’oggi, dall’altro il mito di Hermes non è pensabile fuori da una società altamente evoluta e differenziata. Parimenti, abbiamo visto la figura di Dionyso evolvere da un contesto agrario centrato attorno ai miti vegetali della fertilità verso un più generico senso vitalistico, sino a giungere alle speculazioni soteriologiche della cultura neoplatonica.

Il pensiero mitico ha fatto però qualcosa di più del mantenersi congruente al divenire del mondo; ha anche pensato questo divenire attraverso il tema della teogonia, cioè del nascere, e del succedersi al potere, delle divinità. Questo tema è un tema globale del divenire cosmico perché, secondo le strutture caratteristiche del mito, pensare una teogonia significa pensare al tempo stesso una cosmogonia e un’antropogonia.

Il mito teogonico non appartiene soltanto alla mitologia greca. Al contrario, esso appartiene in forme diverse tanto alla mitologia mesopotamica quanto a quella hittita e fenicia. Di ciò non ci occuperemo, nel senso che non ci occuperemo degli specifici miti orientali e dei loro presumibili rapporti con quello greco, per non andare oltre il nostro più

modesto argomento. Sottolineiamo tuttavia il concorde e motivato giudizio degli studiosi, secondo i quali il tema teogonico, mutuato dagli Hittiti con o senza mediazione fenicia, è uno dei filoni indipendenti a partire dai quali si costituisce la mitologia greca nella versione esiodea.<sup>1</sup>

Abbiamo già segnalato che in quest'ultima si possono infatti riconoscere tre elementi: l'originaria mitologia "mediterranea" centrata sulla figura della Grande Dea, signora della vita e della morte, e sulle infinite sue personificazioni; l'elemento ideologico "Zeus" caratteristico della cultura "greca" e storicamente affermatosi, come ordine al quale anche la Grande Dea deve sottostare, forse innestandosi su una figura di fanciullo divino; infine il concetto teogonico, cioè la configurazione di un processo evolutivo in base al quale la legge già da sempre inerente al cosmo, giunge a dispiegarsi attraverso il succedersi di generazioni divine.

È importante comprendere quest'ultimo punto, cioè che nelle generazioni divine si rivela la legge già da sempre attiva nel cosmo: altrimenti non si può afferrare il doppio ruolo di Zeus in Esiodo, un dio che nasce che e giunge al potere ma al tempo stesso una volontà sotterranea che si dispiega negli eventi prima ancora di esser giunta alla luce. Questa identificazione di un aspetto della legge con la legge stessa è un nodo fondamentale della teogonia esiodea, nella quale si constata il sovrapporsi, alla concezione teogonica, della figura di un essere supremo, la cui natura di Assoluto è in contraddizione con l'interiore dinamica teogonica stessa. Del resto una contraddizione analoga l'avevamo già constatata nel rapporto di Zeus con il femminile:

---

<sup>1</sup> Sul mito teogonico hittita, di origine hurrita., accentrato attorno alla figura di Kumarbi (una sorta di Kronos) e portato alla luce dal Güterbock (*Kumarbi: Mythen von churritischen Kronos*, 1946) vedi l'articolo dello stesso Güterbock, *Hittite Mythology*, in *Mythologies of the Ancient World*, ed. by S.N. Kramer, New York, ecc. Doubleday, 1961. Per i suoi rapporti con la mitologia greca di Esiodo, vedi U. Bianchi, *Diós Aisa*, cit. e J. Rudhardt, *Le Thème*, ecc., cit.

Zeus, signore del destino umano, è in realtà sottomesso alle grandi figure femminili del destino. Sono queste le Moire nella qualità di figlie della Notte<sup>2</sup> -il volto oscuro del grembo femminile- che però Esiodo reduplica con le stesse Moire figlie di Zeus e Thémis, preposte al destino degli uomini.<sup>3</sup>

In effetti, in un processo teogonico Zeus non può sperare di essere un autocrate. Abbiamo già notato nel capitolo precedente come egli sia costantemente minacciato di successione; una lotta assai pericolosa egli l'aveva del resto già sostenuta, all'inizio del proprio regno, contro il serpente Tifone, una divinità assolutamente primitiva e mostruosa, figlia di Gea e del Tartaro.<sup>4</sup> Questo mito, che ha un precedente nella teogonia hittita, allorché il regno di Teshub viene insidiato dallo spodestato Kumarbi per mezzo

---

<sup>2</sup> *Theogonia*, 217-222.

<sup>3</sup> Ivi, 904-907. Su tutto l'argomento vedi U. Bianchi, cit., pp. 133-139. Bianchi sottolinea che nei confronti dell'ordine cosmico le Moire agiscono come vendicatrici del turbamento, non come instauratrici dell'ordine stesso. La funzione di instauratore dell'ordine cosmico non esiste nelle teogonie (ivi, p. 135). In effetti, l'ordine del cosmo è nel progressivo svilupparsi del cosmo stesso: questo sembra essere il senso di ogni teogonia. L'ordine è cioè interno al sistema come totalità chiusa; dal grembo oscuro e fecondo della Notte esso si dispiega in un processo senza termine, ove nessun ordine storico può pretendere di mettere fine al moto. Infatti, l'alternava alla mitica quiete dell'inizio è una volontà di forma che, una volta messa in moto, fa sì che l'equilibrio di Dike non possa mantenersi entro il sistema chiuso, se non tramite un'eterna inesorabilità di azione/reazione. Illuminante il frammento di Anassimandro, secondo il quale le cose di questo mondo "subiscono l'una dall'altra punizione e vendetta per la loro ingiustizia, secondo il decreto del tempo" (trad. G. Colli). Il frammento, nonostante la tormentata interpretazione della parte iniziale (cfr. il commento di G. Colli stesso, in op. cit., vol. II) mostra di riferirsi alla distruzione cui va incontro necessariamente tutto ciò che, nascendo, prende forma a spese di uno stato iniziale di quiete, sia essa o no una quiete indifferenziata. A esso fa "ingiustizia" infatti quella volontà di forma che inerisce all'espandersi della vita a spese dell'ambiente circostante.

<sup>4</sup> Esiodo, *Theogonia*, 821 sgg.

del dio/pietra Ullikummi,<sup>5</sup> non sta tuttavia a significare una possibilità di successione; al contrario, esso mostra l'irreversibilità del processo sino a quel momento maturato. Tifone rappresenta infatti un anacronistico tentativo di ritorno al caotico stato iniziale dopo l'avvento dell'ordine di Zeus.

La mitologia greca, l'abbiamo già segnalato nel precedente capitolo, ha tuttavia conosciuto altre teogonie oltre a quella esiodea. Di esse abbiamo già segnalato gli aspetti relativi al "sesto regno", cioè al regno di Dionyso che dovrebbe succedere a quello di Zeus. Ora vogliamo soffermarci un attimo su ciò che esse ipotizzano riguardo a ciò che precede il punto di partenza di Esiodo; questi è infatti abbastanza vago e inconsequente per quanto concerne le fasi che precedono l'avvento di Urano, quasi che la vicenda dei tre regni (di Urano, Kronos e Zeus) fosse un inserto di nuova provenienza da sistemare entro un'originaria vicenda della quale si perde la traccia.<sup>6</sup>

Dice Esiodo che all'inizio era il Chaos; si generarono poi la Terra e il Tartaro (una tenebrosa cavità all'interno della Terra) e quindi Eros. Dal Chaos nacquero l'Erebo, cioè il buio abissale, e la Notte, dai quali nacquero l'Etere e il Giorno. Soltanto a questo punto la Terra, Gea, partorisce per partenogenesi Urano, e inizia il noto ciclo che conduce a Zeus e che vede come primo nato l'enigmatico Okeanós.

La presenza di uno stato indifferenziato all'inizio del processo teogonico è una costante. Abbiamo già visto la teogonia cosiddetta rapsodica, relativa all'Orfismo, che prende inizio con l'uovo depresso dal Tempo nell'Etere, che coesiste con l'Abisso. Esistono però altre cosmogonie orfiche. Damascio ne cita una attribuita a Hyeronimo ed

---

<sup>5</sup> Cfr. A.G. Güterbock, cit.

<sup>6</sup> Cfr. U. Bianchi, cit., p. 139. La ricerca di motivi teogonici precedenti l'avvento di Urano è oggetto del citato lavoro di Rudhardt, che ne trae elementi per avvicinare maggiormente lo schema hittita a quello greco. Altri risultati del lavoro di Rudhardt, sui quali ci soffermeremo, sono tuttavia più interessanti per i nostri fini.

Hellanicò, nella quale s'ipotizza l'esistenza iniziale dell'acqua e della terra; da esse venne il dragone del Tempo che generò l'Etere, il Chaos e l'Erebo. In questo cosmo caotico il Tempo depositò l'uovo che diede origine poi alle generazioni successive.

Il tema cosmogonico per il quale l'indifferenziato per eccellenza è l'acqua, e la prima differenziazione che prende corpo al suo interno è la terra informe, è un tema assai diffuso.<sup>7</sup> Il mondo sumero prende forma a partire dall'acqua.

Allorché si viene a confronto con le antiche cosmogonie, va infatti sempre tenuto presente che il processo da esse dispiegato è di natura simbolica, e tale è anche la geografia che ne consegue. L'anello di acque che circonda "geograficamente" l'ecumene antico, è l'equivalente del grembo acquatico dal quale origina il cosmo; quell'oceano cosmico cioè, che per i Sumeri ingloba sfericamente il cosmo stesso. La nascita del cosmo dall'acqua non va quindi interpretata, ripetendo un errore della nostra cultura che data sin dai tempi del Razionalismo greco, come un processo fisico, ma come un processo simbolico. Essa sta ad esprimere l'origine delle forme e della distinzione a partire da una indifferenziazione originaria; in altre parole, in essa è sottinteso un processo "ascensionale" conscio del divenire storico, in direzione della distinzione razionale e dell'autocoscienza. S'instaura in tal modo la fondamentale analogia simbolica, racchiusa nel pensiero mitico, tra processo cosmogonico e processo psichico, proiezioni entrambi di un'unica intuizione. La famosa analogia ermetica tra macrocosmo e microcosmo nei quali si riflette una sola ed unica legge, non è che lo sviluppo, complicato da secoli di speculazione neoplatonica, di questa intuizione originaria.

L'acqua infatti, il liquido per eccellenza, è anche l'elemento simbolico fondamentale dell'indifferenziazione fisica e formale. In essa è potenzialmente racchiuso tutto il divenire; e poiché l'acqua è condizione indispensabile per

---

<sup>7</sup> Cfr. M. Eliade, *Mythologies asiatiques, ecc.*, cit.

la vita e luogo privilegiato di essa, essa è anche intesa come contenitore dei germi vitali indifferenziati dai quali si svilupperanno tutte le specifiche forme viventi. Perciò anche la terra, che in molte cosmogonie esiste sin dall'inizio in quanto supporto fisico sul quale agisce l'azione fecondatrice dell'acqua, è una particolarissima terra che sta nell'acqua (potremmo immaginarla in sospensione) e che da essa si differenzia quale primo atto cosmogonico.

Rudhardt (*Le Thème, ecc.*, cit.), che ha condotto un'interessante indagine sui motivi cosmogonici presenti nella mitologia greca, ha messo in luce la sicura esistenza d'una teogonia antecedente a quella di Esiodo, sottintesa alla mitologia dell'*Iliade* e così antica e radicata da lasciar numerose tracce di sé nella mitologia posteriore. Questa teogonia, come quella di Hyeronimo ed Hellanico, pone l'acqua a principio di tutte le cose nel senso che abbiamo sopra esplicitato, ciò che ne sottolinea l'arcaicità rispetto a quella decisamente "spiritualista" accolta dagli Orfici.

Come ha notato Rudhardt,<sup>8</sup> in quest'ultima, come nel *Genesi* della Bibbia, l'acqua dei primordi non ha alcun ruolo effettivo nella cosmogonia<sup>9</sup> che prende origine dall'atto di una figura divina: Chronos, il Tempo (da non confondere con Kronos, anche se la stessa tarda mitologia greca li identifica) il cui uovo è l'equivalente intellettualistico del gesto creatore di Jahwè.

Lo studio di Rudhardt, al quale rimandiamo il lettore per tutta la documentazione e l'argomentazione, mette in luce che nella mitologia greca pre-esiodea, la coppia divina originaria era rappresentata da Okeanós e da Tethýs, forse originatasi a sua volta da quell'antefatto poco chiaro che è il

---

<sup>8</sup> Cit., p. 116 sgg.

<sup>9</sup> Questo mare sterile ha l'equivalente nell'esiodico Póntos, il mare salato che Gea partorisce, come Urano, per partenogenesi; entrambi costituiscono simbolicamente l'autodelimitazione spaziale della terra stessa. Questi prodotti della partenogenesi, nati senza rapporto di coppia, hanno abitualmente in Esiodo aspetti mostruosi.

Chaos.<sup>10</sup> In questa coppia Tethýs divinità anch'essa acquatica, potrebbe tuttavia rappresentare, e ve ne sono indizi, la indifferenziata terra primordiale che è nel seno dell'acqua.

Okeanós, lo ricordiamo, è l'impetuosa corrente di acque dolci dalla quale originano tutte le acque sotterranee che vengono alla luce nella circolazione delle acque superficiali; esso non soltanto circonda lo spazio umano, storico, misurabile, ma ne rappresenta il limite oltre il quale s'entra nelle brume delle origini, ove ogni distinzione viene meno. È là perciò che, coerentemente, tornano le larve dei defunti, il cui spazio è anch'esso delimitato dalle acque di Okeanós che alimentano i fiumi infernali, l'Acheronte e il Pyriphlegetonte. Sue sono le acque di Stige, acqua originaria sulla quale formulano gli dei il loro tremendo giuramento e dalla quale deriva l'altro corso d'acqua infernale, il Kókytos.

Nella figura di Okeanós si nota una significativa duplicità. Egli si rivela infatti con i propri caratteri primordiali, inferi, informi, dotati di una germinalità selvaggia, soltanto ai limiti dell'ecumene, là dove egli si è ritirato con Tethýs dopo l'atto creativo originario dal quale sono scaturiti non soltanto la Terra e il Cielo (Gea e Urano, la seconda coppia) ma anche uno sterminato numero di altre divinità: soltanto le Oceanine sono tremila, e altrettante le divinità fluviali (*Theogonia*, 364-368). Questo luogo è posto ad una immensa e indeterminata distanza, tale che persino gli dei impiegano giorni e giorni per giungervi.<sup>11</sup> Al contrario, nel nostro mondo ove regna Zeus e si è compiuto il processo cosmogonico, le acque di Okeanós mostrano un'ordinata

---

<sup>10</sup> Il Chaos, erroneamente ma significativamente identificato dagli stessi Greci con l'informe acqua, deve intendersi più verosimilmente come un imprecisato "abisso", una sorta d'immensa ferita nel Nulla (Rudhardt, *Le Thème, ecc.*, cit., p. 19) L'abisso (*chásma*) compare esplicitamente nelle teogonie orfiche, e resta, in modi e con nomi divesi, all'origine di molte cosmogonie gnostiche.

<sup>11</sup> Zeus e gli dei impiegano dodici giorni per andare e tornare dalle dimore di Okeanós presso gli Etiopi (*Iliade*, I, 423-425).

attività fecondatrice, perché la grande falda sotterranea appare incanalata nella rete delle sorgenti e dei fiumi. È dunque avvenuto, nel corso della cosmogonia, un passaggio dal disordine all'ordine, lo stesso passaggio che si manifesta con il dispiegarsi del regno finale di Zeus.

Se prendiamo a metro della teogonia greca più antica, come fa Rudhardt, una prima era nel corso della quale Okeanos e Tethys rappresenterebbero la coppia primordiale -ipotesi peraltro ben fondata- e a questa facciamo seguire i tre regni di Urano, Kronos e Zeus, ne risulta un notevole parallelismo con la teogonia hittita (hurrita) che prevede anch'essa quattro regni: di Alalu, di Anu, di Kumarbi e di Teshub; il quale ultimo, come Zeus, deve combattere il "mostro" subito dopo conquistato il regno.

Questo particolare c'interessa soltanto molto relativamente, come anche c'interessa relativamente poco paragonare il numero di regni che qui conduce a Zeus (quattro) con l'analogo della teogonia rapsodica (cinque regni per giungere a Zeus). Quello che c'interessa è constatare che si è ricostruito un moto ascensionale completo che conduce dall'indifferenziata potenzialità originaria al dispiegamento della legge che informa di sé il mondo storico, un percorso che nella teogonia di Esiodo appariva frammentario e oscuro nel suo tratto iniziale.

Esaminiamo il processo così come ci viene presentato da Esiodo a partire dal regno di Urano. Urano è un grande procreatore; così come ci viene presentato egli appare dotato di un selvaggio istinto, ed è avido di congiungersi continuamente con Gea. Quest'opera di procreazione sfrenata ha qualcosa di scomposto e di sregolato, ed è tutta all'insegna della *hybris* nei suoi frutti sovente mostruosi. La cultura greca per la quale somma virtù è la "misura", ci presenta i figli di Urano quasi sempre alla luce della smisuratezza. Tuttavia non per tutti è così, anche perché Esiodo intuisce che le figure che ora incarnano molti attributi della Grande Dea, non possono appartenere a una fase primordiale dell'ordinamento del mondo. Già per la più grande

epifania di lei, la Notte, depositaria della mantica,<sup>12</sup> egli aveva concepito una generazione precedente, quella stessa di Urano;<sup>13</sup> ora, per altre figure primordiali come Thémis e Mnemosýne, nonché per i “declassati” Okeanós e Tethýs, come pure per Rhea -una nuova Gea- e per Hyperione, versione arcaica di Helios,<sup>14</sup> deve immaginare una primissima generazione da Urano e Gea.<sup>15</sup> Compagne di questa generazione sono altre figure arcaiche: Keo e Phebe, dai quali nasceranno Asteria e, di nuovo, la Grande Dea, Leto; Kreio, padre di Perse che con Asteria genera di nuovo la Grande Dea Hekate; Giapeto, il padre di Prometeo, e Théia che, con Hyperione, genera per l'appunto Helios, Selene e l'Aurora. L'ultimo di questa generazione fu l'astuto Kronos, destinato a detronizzare il padre.

I figli nati da Urano sono detti Titani. Essi rappresentano una fase arcaica della mitologia; sono considerati espressione della *hybris* iniziale (lo abbiamo già visto nel mito orfico della morte di Dionyso) e nella teogonia di Esiodo sono sconfitti dai figli di Rhea e cacciati nel Tartaro. La cosa, evidentemente, non deve valere per tutti, dati i nomi che abbiamo elencato: ma qui si nota la sovrapposizione di due possibilità entrambe appartenenti allo stesso fenomeno evolutivo. Da un lato si pongono agli inizi divinità vene-

---

<sup>12</sup> Depositario della mantica è anche il grembo delle acque, altra epifania della Grande Dea che ora stiamo osservando nella versione fluviale e correntizia, cioè maschile, di Okeanós. Acqua e Notte sono realtà originarie che tutto racchiudono, di tutto sono grembo; è perciò comprensibile che loro sia la mantica, in quanto rapporto con la totalità. Ricordiamo che nel concetto atemporale di Destino non c'è alcun “futuro” da prevedere, perché passato, presente e futuro, sono distinzioni prive di senso. Il veggente, la voce dell'oracolo, non è che l'espressione di un rapporto diretto con questa totalità, non offuscato dalle illusioni dell'individuo; il presunto futuro non è quindi altro se non ciò che da sempre è.

<sup>13</sup> *Theogonia*, 123.

<sup>14</sup> Abbiamo già visto che il Sole era originariamente una figura ctonia; c'è perciò consequenzialità nel fatto che Esiodo faccia nascere Helios da un Titano, Hyperione.

<sup>15</sup> *Theogonia*, 132-136.

rande che rappresentano i cardini del cosmo e delle quali si avverte la fondante primogenitura; dall'altra esse vengono avvertite come appartenenti a mitologie non più vitali, e quindi non si dedica loro che un culto marginale, e per qualcuna soltanto, mentre, nel loro complesso, esse vengono avvertite come divinità sconfitte da un nuovo corso mitologico.

Da Urano nascono anche altre figure, la cui mostruosità è simbolo delle forze incontrollate e selvagge dei primordi. Esse sono i Ciclopi, con un unico occhio tondo (d'onde il nome) nel mezzo della fronte, e gli "innominabili" Kotto, Briareo e Gige, gli Hekatonchiri, cioè i giganti dalle cento braccia e cinquanta teste.

Urano viene avvertito da Esiodo come una divinità malvagia, soffocante, che odia i propri figli e li ricaccia nel grembo dell'oppressa Terra. La sua fecondità sembra non avere alcun fine, egli vuole che nulla venga alla luce; deve essere ancora una volta il femminile, la Grande Dea come Gea, la Terra, a consentire lo sviluppo d'una nuova realtà.

Gea, oppressa, chiama a raccolta i figli contro il padre; di essi soltanto Kronos "dai tortuosi pensieri" comprende il significato innovativo della ribellione materna e accetta di complottare con lei. La Terra trae dal proprio seno l'acciaio e ne forgia un falchetto, simbolo lunare, col quale arma l'appostato Kronos.

Con la notte venne Urano, avido di possedere Gea; Kronos lo lasciò avvicinare, poi gli afferrò i genitali e li recise col falchetto gettandoli dietro le proprie spalle. Per Urano fu la fine del regno, ma non della procreazione. Dal suo sangue schizzato sulla terra nacquero infatti le Erinni, i Giganti e le Ninfe Meliadi. I genitali caddero viceversa in mare; attorno a loro si formò una schiuma dalla quale nacque Afrodite.

Di Urano, da quel momento, si parla ormai assai poco. Si apprende soltanto<sup>16</sup> che sua (e di Gea) era rimasta la capa-

---

<sup>16</sup> Ivi, 463.

cià oracolare che, come abbiamo più volte segnalato, caratterizza le divinità dei primordi. Il mito ha però già detto molto quando ha indicato nella falce o roncola, cioè nello strumento la cui lama ha forma lunare, l'arma che pone fine al regno di Urano. Come abbiamo già notato, "luna" in greco proviene dalla stessa radice da cui origina il verbo "misurare", perché i suoi ritmi sono primordialmente connessi con la ripartizione ordinata del tempo secondo uno schema ciclico. La castrazione di Urano tramite la falce e la fine del suo regno indicano perciò la fine di uno stato di esuberanza selvaggia -come di solito s'immaginano i primordi-<sup>17</sup> per dar luogo a uno stato ordinato e prevedibile. Non per nulla i Greci stessi deliberatamente confondevano Kronos con Chronos (il Tempo); e non per nulla l'equivalente latino di Kronos è Saturno, mitica figura di sovrano dell'età dell'oro, connessa con la pratica dell'agricoltura che insegnò agli uomini.

Torneremo tra breve su questo tema mitico dell'età dell'oro; per ora vogliamo sottolineare una sua caratteristica che lo connette a un mitico stato esclusivamente agrario dell'umanità. L'età dell'oro è infatti intuita non soltanto come un'epoca di fertilità e d'abbondanza, ma è anche un'epoca nella quale il tempo scorre ciclico senza mutamenti e innovazioni, nella quale i costumi sono perfetti perché non mutano. L'uomo che soffre -psichicamente innanzitutto- per il dinamismo e l'insicurezza connessi con la propria concreta esistenza storica, crea un modello miti-

---

<sup>17</sup> Questo schema immaginario non riguarda soltanto i miti delle mitologie (ci si scusi il bisticcio) ma anche le teorie connesse ad aspetti del pensiero che si presumono "scientifici". Non c'è infatti alcuna motivazione scientifica nello schema che prevede l'eterismo iniziale dell'umanità, schema che compare non soltanto nel bistrattato Bachofen, ma anche nello pseudoscientifico Freud. Il tema di uno sviluppo inesorabile che conduce dall'indifferenziato al differenziato è un'intuizione del pensiero mitico; esso si mescola al dato sperimentale nel proporre teorie cosiddette "scientifiche" che inglobano luoghi ove la scienza non è in grado di giungere (per la natura parcellare del Razionalismo scientifico, vedi il Cap. I).

co che è aureo per la stabilità che gli è propria, ma che naturalmente presuppone una collocazione temporale e spaziale assolutamente “altra” rispetto a quella storica.

Il “tempo” di Kronos dunque, è un tempo molto particolare che non ha nulla a che vedere con il nostro tempo storico. Il suo è un tempo circolare che si ripete sempre eguale a se stesso: Chronos è infatti immaginato come un serpente o dragone che inghiotte la propria coda (*uroboros*). È tempo di pienezza accaduto una volta per tutte, immutabile, dilatato verso l’eternità senza alcuna tensione tesa al divenire.

A Kronos infatti non piacevano i cambiamenti e le innovazioni, tanto più che avrebbero posto fine al suo dominio sul mondo, come l’avevano avvertito Urano e Gea. Molto significativo al riguardo è il fatto che Esiodo avverta come tali cambiamenti fossero inevitabili per via della precisa volontà in tal senso del grande Zeus:<sup>18</sup> un’affermazione questa, bistrattata dai critici resi miopi dalle ristrettezze di una logica contabile. Zeus infatti non era ancora nato, e, secondo loro, Esiodo non era tipo da lasciarsi sfuggire certe sciocchezze. In realtà l’affermazione è sicuramente esiodica perché dischiude la precisa intuizione che regge il concetto teogonico in una cultura che ha Zeus come sovrano ordinatore del mondo. Zeus è infatti la legge da sempre presente nel processo evolutivo, in quanto quest’ultimo ha senso solo perché conduce, per l’appunto, al regno di Zeus, che è poi null’altro che il mondo così come i Greci lo hanno intuito e voluto costruire. Questo finalismo evolutivo, costruito su misura per glorificare il presente come inevitabile punto d’arrivo, è destinato a un lungo successo nel pensiero occidentale.

Kronos dunque, per evitare rischi di rivoluzione e richieste di cambiamenti, aveva preso l’abitudine dietetica di mangiarsi i figli non appena Rhea, sua sorella e sposa, glieli partoriva; quanto ai figli di Urano, egli li mise in ca-

---

<sup>18</sup> *Theogonia*, 465.

tene.<sup>19</sup> Si noti il simbolismo dell'inghiottimento, che abbiamo già sottolineato nel serpente che inghiotte la propria coda: viene messa in luce la circolarità del sempre eguale che caratterizza il tempo a-storico delle origini, un tempo della "pienezza" che, per l'appunto, inghiotte ciò che produce in un ciclo chiuso.

Il simbolismo dell'inghiottimento dei neonati è però particolarmente significativo per la duplicità che mette in luce entro il mito di una situazione immobile: non soltanto la mobilità della storia è dolorosa (abbiamo già visto, e vedremo ancora, che l'uomo vi contrappone l'utopia dell'immobile età dell'oro) ma anche l'immobilità ha un suo prezzo, e comporta sacrifici.

Questa eterna frustrazione della maternità non poteva essere sopportata ulteriormente da Rhea, la quale, al momento di partorire Zeus, si recò a consiglio dai genitori oracolari, che le suggerirono di partorire nascostamente in Creta il futuro re. Ancora una volta è il femminile che rimette in moto la storia, e ancora una volta come riverbero della fondamentale legge biologica dell'espansione della vita. Il resto della vicenda, compreso l'inganno della pietra propinata a Kronos, è troppo noto per riparlare. C'interessa viceversa parlare dei modi della successione, di ciò che seguì, e del senso di tutto ciò.

Esiodo non dice nulla sullo scontro tra Zeus e Kronos e sul modo nel quale il figlio prese il sopravvento sul padre. Nulla dice anche per quanto riguarda la sorte di Kronos. Pure, la cosa c'interessa, anche se una luce sulla vicenda ci viene soltanto dai miti tardi (le teogonia rapsodica già descritta nel capitolo precedente e una notizia da Plutarco). C'interessa perché getta ulteriore luce sul significato del processo teogonico, sull'esperienza del mondo che in quel complesso di miti si proietta.

Abbiamo già ricordato che la Notte consigliò dapprima Zeus di ubriacare Kronos col miele (questo particolare

---

<sup>19</sup> *ivi*, 501-502.

sembra indicare una tradizione antichissima) poi, una volta spodestato il padre, di trovare un accordo e una riconciliazione con lui. Kronos, dopo queste vicende, non scompare: non può scomparire nella memoria dell'uomo il ricordo dell'età dell'oro. Soltanto, egli si ritira a regnare nel luogo più giusto per uno stato edenico: nelle utopiche e remotissime Isole dei Beati.<sup>20</sup>

Queste isole, perdute al di là dell'oceano, erano ben note ai poeti, racchiudendo esse la massima aspirazione dell'umanità. Omero (*Odissea*, IV, 563-569) ne parla come d'un luogo d'eterna primavera vivificato dal soffio umido di Okeanós; Esiodo (*Le opere e i giorni*, 170-173) ne ricorda, da buon agricoltore, i tre raccolti annui garantiti dal clima, Pindaro (loc. cit.) più alato, ne ricorda la straordinaria vegetazione arborea e i fiori d'oro. Tutti concordano nel farne il soggiorno dei virtuosi e degli eroi.

Le Isole dei Beati erano decisamente favolose: come tutti i luoghi fuori del mondo potevano avere una localizzazione mutevole e occhieggiare in molti racconti. L'isola dei Feaci, ove approda Odisseo e con la quale ha rapporti Radamente (il figlio di Zeus che aiuta Kronos nel governo delle isole) ha molti punti di contatto con esse, a cominciare dall'incredibile orto di Alcinoò (*Odissea*, V, 114-133; sull'argomento in generale vedi F.G. Welker, *Die homerischen Phäaken und die Inseln der Seligen*). Oltreché nell'estremo Ovest, le Isole dei Beati potevano essere ubicate nell'estremo Nord, in armonia col mito degli Hyperborei. Questi erano un popolo fantastico e lontanissimo, forse discendente dai Titani, associato al culto di Artemide e di Apollo. Della loro terra si sa che aveva un clima dolcissimo; quanto a loro, non erano afflitti da dispiaceri o malanni, ed erano adorni di tutte le virtù: erano vegetariani e godevano di una vita lunghissima.<sup>21</sup> È perciò comprensibile

<sup>20</sup> Pindaro, *Olimpiche*, II, 70-78.

<sup>21</sup> Cfr. R.E, voce Hyperboreer. Pindaro, *Pitiche*, X, identifica la terra insulare degli Hyperborei con il luogo delle Gorgoni, fornendo così un ulteriore interessante indizio sulla geografia dell'immaginario: il luogo

che Plutarco<sup>22</sup> parli di un gruppo di isole disperse nel lontanissimo occidente, a molti giorni di navigazione dell'Inghilterra, in una delle quali sarebbe Kronos, sorvegliato da Briareo. In un altro contesto<sup>23</sup> Plutarco sembra porre quest'isola più vicino all'Inghilterra, e aggiunge che Kronos vi giace incatenato da un eterno sonno, circondato da una corte di semidei posti al suo servizio.

Questa connessione di Kronos con una situazione edenica favoleggiata in un luogo remotissimo, è perfettamente coerente con l'immobilità del tempo che lo riguarda nel mito teogonico. Che questo tempo sempre eguale a se stesso rappresentasse l'età dell'oro, ce lo conferma un altro mito raccontato da Esiodo.

Narra dunque Esiodo<sup>24</sup> che ai tempi in cui regnava Kronos fu creata una stirpe di uomini che non conosceva fatica, miseria e vecchiaia; essi giungevano nel pieno vigore al termine dei propri giorni e morivano dolcemente nel sonno.<sup>25</sup> La terra produceva spontaneamente e in abbondanza i propri frutti. Questa stirpe, la stirpe aurea, scomparve, e ad essa succedette la stirpe argentea. I suoi uomini vivevano cento anni di fanciullezza, divenuti adulti avevano però una vita breve per la violenza dei loro reciproci rapporti. Zeus li sterminò per la loro tracotanza, che li portava a rifiutare la venerazione degli dei, poi creò "dai frassini"<sup>26</sup> la terza stirpe, la stirpe bronzea. Tanto la stirpe argentea si abbreviava la vita per stupidità, quanto quella

---

dei Beati si ricongiunge con l'estremo Aldilà, alle radici del mondo ordinato dell'uomo.

<sup>22</sup> *De facie*, 941 A.

<sup>23</sup> *De defectu oraculorum*, 419 E – 420 A.

<sup>24</sup> *Le opere e i giorni*, 109 sgg.

<sup>25</sup> Questo tema di una vita senza vecchiaia e di una morte dolce e improvvisa compare a conferire un carattere edenico anche alla mitica isola Syria, di cui al racconto del porcaro Eumeo (*Odissea*, XV, 403 sgg.).

<sup>26</sup> Le Ninfe dei frassini, le Meliadi, nascono, come si ricorderà, dal sangue di Urano. Il frassino è un albero molto importante per la durezza del suo legno; da esso si traggono le lance e da esso Zeus traeva il fuoco per gli uomini prima dell'inganno di Prometeo (*Theogonia*, 563).

bronzea se l'abbreviava per la ferocia dei costumi; si sterminarono l'un l'altro e scomparvero.

Dopo di loro fu la stirpe degli eroi o semidei, che precede la nostra attuale. Con i loro nobili costumi e con i loro ideali eroici non seppero far di meglio che uccidersi l'un l'altro anche loro: Zeus però compensò l'elevatezza del loro animo collocandoli *post mortem* nell'Isola dei Beati.

Venne finalmente il nostro turno e fu la stirpe di ferro, angosciata dalla miseria, dalla fatica, dai malanni. La nostra è una stirpe in continua decadenza: un giorno gli uomini nasceranno con i capelli già bianchi. Si avrà allora il definitivo sovvertimento di tutti i valori e non vi sarà più scampo al male.

La visione esiodea è dunque quella di una storia che è continua e inesorabile decadenza rispetto a un felice stato iniziale di pienezza. La cosa non deve sorprendere, considerando la figura di Esiodo e il contesto nel quale s'inquadra la sua opera,<sup>27</sup> contesto che vede un rapido mutamento dei valori per l'affermarsi del ceto dei mercanti. Ciò che interessa è però notare l'altro volto del processo evolutivo attivo nelle teogonie, allorché lo si consideri dal punto di vista dell'esperienza umana. Qui la storia, con i suoi imprevedibili mutamenti e con la caducità dei valori che rivelano la propria ideologicità, si manifesta come realtà dolorosa; fisicamente dolorosa per gli affanni e i malanni che conducono alla morte, ma soprattutto psichicamente dolorosa per l'insicurezza che la governa.

È perciò comprensibile che il sogno di un'età aurea sia tutt'uno con il sogno di un'età immobile, senza divenire storico. Questa duplicità del processo evolutivo offre l'occasione per rilevare ancora una volta, se ve ne fosse bisogno, l'abisso che separa il ruolo cardinale del mito, che tale è perché contiene in sé gli opposti, dalla banalità razio-

---

<sup>27</sup> Cfr. A. Mele, *Il commercio greco arcaico. Prexis ed emporie*, Institut Français de Naples, Napoli, 1979. Esiodo rappresenta il vecchio assetto sociale andato in crisi, quello del produttore che commercia da sé i propri prodotti, ormai non più competitivo nei confronti del mercante puro.

nalistica delle allegorie. Kronos non è soltanto il sempre eguale che soffoca il processo evolutivo, il tiranno rispetto al quale Zeus rappresenta il principio dell'innovazione, della creazione spirituale che mette in moto la storia come processo irreversibile, come mondo dell'uomo quale noi lo conosciamo. Il suo negativo è anche un positivo, così come la positività di Zeus è anche un negativo. Perciò Kronos non può morire *e per conseguire la sovranità Zeus deve trovare un accordo con lui*. Kronos deve continuare a vivere, magari immerso nel sonno in qualche fantastico non-luogo oltre le colonne d'Ercole, dette un tempo colonne di Kronos;<sup>28</sup> o nel fantastico nord degli Hyperborei, la cui mitica terra era bagnata per l'appunto dal Mar Morto o Mare di Kronos.<sup>29</sup>

Il tempo immutevole di Kronos, dalla circolarità chiusa in se stessa, va visto dunque in quest'ottica globale. esso non è soltanto l'oscuro sfondo ctonio che si oppone al divenire della storia e che viene sconfitto dal principio spirituale del divenire ordinato; non lo è perché questo divenire non è, a sua volta, tutto luminoso. Zeus infatti, che pesa i destini, assomma in sé la razionalità delle continue scelte; egli perciò traccia il percorso della storia dividendo i vincitori dai vinti, assegnando premi e castighi. La manifestazione sublunare del Destino da lui governata e messa in opera, rivela così la dolorosità del proprio percorso ideologico. Al suo cospetto il tempo di Kronos, privo di tensioni, diviene il luogo della pienezza, fuori dalle contraddizioni e dalle sofferenze della storia: esso si configura come uno stato edenico iniziale rispetto al quale la storia non può essere che storia di una decadenza. Se il tempo dell'uomo storico, il suo mondo quotidianamente esperito, è il tempo di Zeus imposto da quella legge del divenire che è la legge di Zeus implicita *ab initio*, il tempo di Kronos è quello

---

<sup>28</sup> Charax, fr. 16; cfr. Jacoby, vol. II, p. 490.

<sup>29</sup> Plutarco, *De facie*, 941 A; *Argonautiche orfiche*, 1081-1082. Cfr. anche R.E., voci Hyperboreios, Okeanós e Kronion Pélagos.

dell'utopia che poté esistere soltanto in un passato fuori del tempo, e continua ad esistere in un luogo che è un non-luogo, le cui coordinate sono assolutamente vaghe, ma non tali da non essere in rapporto con l'ecumene.<sup>30</sup> Un luogo ove gli dei tornano al rapporto festivo antico con gli uomini; ove il desiderio si traduce in realtà.<sup>31</sup>

Il mito dunque racchiude due importanti intuizioni. La prima è che l'utopia, il desiderio, è realtà imprescindibile dell'uomo; una realtà che, nonostante sia sempre smentita dalla storia, torna pur sempre a muovere l'uomo lungo i sentieri della storia stessa. Dalla Gerusalemme terrena al Paese di Cuccagna tecnologico, la storia dell'uomo non è che un tentativo eternamente frustrato ed eternamente rinnovato di realizzare l'utopia. L'altra intuizione è che Zeus, ancorché vincitore predestinato in quanto legge del tempo storico, se vuol davvero realisticamente governare il reale deve venire a patti con Kronos e assegnargli un regno, sia pur lontano; proprio perché l'u-topia, ciò che non è in nessun luogo e quindi, secondo il Razionalismo, non c'è, è viceversa componente imprescindibile del reale.

Nel regno di Zeus tutto ha un posto, anche le forze selvagge impersonate dai figli di Urano: gli Hekatonchiri, i mostruosi e spropositati Giganti, i Ciclopi e i violenti Titani, che egli libera dai ceppi di Kronos<sup>32</sup> per poi confinarli nel Tartaro dopo un'epica lotta.<sup>33</sup> Quanto ai Giganti, egli dovrà poi sterminarli.<sup>34</sup> L'ordine di Zeus è dunque veramente un ordine politico: vi è posto per tutto ciò che è parte ineliminabile della realtà (anche le forze selvagge lo so-

---

<sup>30</sup> Dalla terra degli Hyperborei, Herakle portò ad Olimpia l'olivo (Pindaro, *Olimpiche*, II, 12 sgg.). I doni degli Hypervorei, passando di popolo in popolo, giungono a Delo: cfr. Callimaco, *Inni*, IV, 278 sgg.; Pausania, I, 31,2; Erodoto, IV, 33.

<sup>31</sup> Sulla terra degli Hyperborei, come luogo dell'utopia esplicitamente pensato come tale dalla cultura greca, vedi M. Untersteiner, *La fisiologia del mito*, cit., pp. 242-255.

<sup>32</sup> *Theogonia*, 501 sgg.

<sup>33</sup> Ivi, 629 sgg.

<sup>34</sup> Apollodoro, *Bibliotheca*, I, 6,1.

no) ma quando qualcosa giunge a minacciare l'ordine stesso, allora essa deve essere repressa o distrutta.

Se, dunque, la figura ideologica e razionalista del Dio Padre Zeus (che nella mitologia greca è il solo vero Dio Padre, perché promuove lo sviluppo spirituale contrariamente a Urano che nasconde i figli, e a Kronos che li divora) deve instaurare un rapporto dialettico con Kronos per poter effettivamente esercitare il regno, qual'è, allora, la differenza che intercorre tra il rapporto Zeus/Kronos e il rapporto Zeus/Dioniso del quale abbiamo già parlato?

Anche gli Orfici hanno il mito di una stirpe aurea, che essi fanno però risalire in modo consequenziale a Phanés, in quanto primo sovrano e sovrano della totalità non parcellizzata. Accanto a quello hanno il mito dell'uomo nato dalla cenere dei Titani divoratori di Dioniso. Ciò che separa i loro miti dal mito esiodeo delle razze, è un impercettibile spostamento d'accento: del tutto insignificante nel contesto mitico, ove passato e futuro sono entità ribaltabili ed equivalenti nella loro natura utopica contrapposta al presente storico, ma di radicale importanza allorché si passi dal contesto mitico a quello storico. L'uomo esiodeo, infatti, rimpiange il passato che non può tornare, mentre quello orfico pretende di recuperarlo in futuro. Che poi l'Orfismo tenti questo recupero in una fuga dal mondo, come faranno gli Gnostici, è un particolare di secondaria importanza. Ciò che conta è l'opporre alla legge del presente la possibilità di un futuro diverso. Il millenarismo ebraico-cristiano elaborerà in modo rivoluzionario questo non-esser-nel-giusto del presente; ma anche al di là della progressiva secolarizzazione del motivo mitico nell'impulso alla costruzione di un mondo diverso, il semplice considerare una "ingiustizia" lo stato umano frutto della creazione di Zeus (ingiustizia verso la componente divina dell'uomo, che spinge l'uomo a tentare di ritrovare lo stato divino) rappresenta già una potente critica a ogni impostazione della *Realpolitik*.

Questa tensione verso il futuro implicita nel mito orfico, che rivela la propria fertilità nella propria capacità di evolvere e operare nella storia, rende il rapporto Zeus/Dioniso completamente diverso da quello Zeus/Kronos. Questo, come abbiamo già sottolineato, allude all'esistenza di un polo utopico nella stessa dialettica del reale, quello sottintende la possibilità che la legge evolutiva implicita nel divenire cosmico non sia quella di Zeus, onde Zeus non può incarnare l'ultimo regno. L'ipotesi che la legge di Dioniso sia la vera legge sottintesa al divenire cosmico, come implicito nell'ipotesi di un futuro regno "finale" di Dioniso, smaschera l'ideologia della legge di Zeus e riapre i giochi sul senso dell'esistenza.

In altre parole, mentre la dialettica Zeus/Kronos mette in luce i meccanismi interni che presiedono a una realistica impostazione dei problemi del potere (e il potere è realista per definizione, se vuol conservarsi) l'ipotesi di un regno di Dioniso mette in dubbio l'ineluttabilità di una società in grado di esistere soltanto grazie all'esercizio del potere. Dubbio, questo, che attende ancora una risposta, e che seguita a stimolare il divenire della storia nonostante il sanguinoso fallimento di tutte le soluzioni millenariste. A ogni buon conto la storia, per la limitatezza delle sue caratteristiche sublunari, tende a metamorfosare perentorie richieste di mutamenti qualitativi, in provvisori arrangiamenti sui mutamenti quantitativi.

Su questo problema aperto chiudiamo i nostri sintetici contatti con la mitologia classica, per inseguire altrove altri aspetti del pensiero mitico. Il pensiero mitico infatti, se è valido il nostro assunto iniziale, è una costante mai venuta meno accanto al pensiero razionale; ma una mitologia, cioè un complesso di miti legato a una cultura, vive di vita propositiva soltanto il limitato arco di tempo nel quale vengono posti i grandi problemi di cui quella cultura si fa carico. Il pensiero mitico, infatti, non risolve alcun problema: i problemi li pone in quanto li configura simbolicamente nella loro ambivalenza.

Su questi problemi, sul senso dell'avventura umana così come intuita nel mondo classico, s'impone la speculazione razionalista. Si noti bene che la critica razionalista non si appunta sul pensiero mitico in generale: bersaglio della sua analisi sono i miti formalmente costituiti con valore normativo, quelli cioè che sostengono la religione ufficiale. Non si capirebbe altrimenti come mai, contemporaneamente alla perdita di credibilità della religione olimpica, si assista, come abbiamo già detto nel Cap. III, alla nascita di un sincretismo centrato attorno alla figura della Grande Dea, nell'ambito dei fenomeni di scambio culturale verificatisi all'interno del mondo ellenistico.

M. Untersteiner<sup>35</sup> dedicò molti anni or sono una lunga analisi a mettere in luce i modi nei quali la mitologia olimpica fu erosa dalla filosofia greca. La sua storia è la storia degli sviluppi della cultura egemone che si va conformando all'ideologia razionalista.

Il pensiero razionalista divide gli opposti e li giudica: è un pensiero normativo e moralistico per il quale non c'è possibile convivenza di bene e male; è un pensiero concettuale dominato dal principio d'identità e da quello di non contraddizione. In quest'ottica i miti sono condannati al ridicolo, gli dei divengono ingiusti e immorali; le loro gesta sono incomprensibili o censurabili.

Un pensiero che non comprende più i miti, ma che per motivi ideologici deve mantenere il rispetto per gli dei, può partorire autentici mostri: l'interpretazione allegorica e la pseudo-ragionevolezza di scoprire negli dei la personificazione di fenomeni naturali o il ricordo di personaggi storici. nella sua pretesa di sostituirsi al pensiero simbolico il Razionalismo rivela tutta la propria irrazionalità: inventa ipotesi inverosimili per rendere "credibili" racconti il cui senso, benché evidente a patto di porsi sul giusto piano, gli sfugge del tutto.

---

<sup>35</sup> *La fisiologia del mito*, cit.

Si giunge così a quella che possiamo definire, sulla scorta di Kerényi, una vera “tecnicizzazione” del mito. Il mito diviene una mera forma esteriore per esprimere idee proprie, una metafora,<sup>36</sup> l’impalcatura espositiva di tesi filosofiche,<sup>37</sup> l’idealizzazione di esperienze umane da sciorinare a scopo educativo.<sup>38</sup>

Noi però non crediamo che questo sgretolarsi del mito dinnanzi al Razionalismo rappresenti un “progresso” inevitabile nella storia del pensiero umano, un passaggio obbligato da un “prima” a un “poi”, da un “meno” a un “più”; questo lo si poteva ritenere allorché si presunse per un attimo che certi sviluppi del pensiero occidentale rappresentassero la storia del “pensiero” *tout court*. E non crediamo neppure che questi sviluppi avvenuti nell’ambito dell’Occidente rappresentino quanto meno la storia irreversibile del *nostro* pensiero. Noi crediamo che si tratti di un particolare episodio, di una particolare svolta della storia del pensiero avvenuta in Occidente, concomitante con il crearsi di una cultura egemone. nel nostro *La Gnosi, il volto oscuro della storia* abbiamo esposto le ragioni per le quali riteniamo che il Razionalismo sia un pensiero strutturalmente ideologico, maturato in Occidente nell’ambito della storia del potere. Non ci sembra perciò affatto da sottovalutare la persistenza del pensiero mitico quale espressione peculiare della cultura emarginata già al tempo della società ellenistico-romana;<sup>39</sup> così come non ci sembra da trascurare che esso vi si mantenga vitalissimo, palesandosi in quelle religioni di salvezza e in tutti quei culti misterici che contemporaneamente dilagano nel territorio dell’Impero.

Altrettanto vitale il pensiero mitico resterà nell’immaginario folklorico, cioè ancora una volta nella cultura emar-

---

<sup>36</sup> Ivi, p. 305.

<sup>37</sup> Ivi, p. 321.

<sup>38</sup> Ivi, p. 365.

<sup>39</sup> Rinviamo alle notissime figure letterarie di maghe descritte da Orazio e da Apuleio.

ginata, allorché il Cristianesimo romano diverrà la cultura egemone dell'Occidente, dopo aver modellato il messaggio di Cristo entro le strutture del Razionalismo classico.

Siamo dunque in presenza non già della fine del pensiero mistico, ma più semplicemente del tramonto della mitologia greca olimpica per il logorarsi del compromesso sul quale essa si reggeva: un compromesso già sottolineato, tra l'antico apporto mitologico -che dà ancora originali frutti con l'evoluzione delle figure di Dionyso e di Hermes- e la figura ideologica di Zeus, ordinatore, sovrano e giudice.

Ciò che manda in crisi il compromesso è l'inevitabile evoluzione di questa componente già da sempre razionalista in quanto normativa, e perciò unilateralmente orientata a rigettare nel nulla l'altro-da-sé. Al termine di questa fase evolutiva il compromesso si risolve in dicotomia: da un lato il Razionalismo della cultura egemone, dall'altro una cultura emarginata estranea a questo Razionalismo, nella quale sopravvive il pensiero mitico. Notava Le Goff, riguardo al folklore medievale, che quest'ultimo si opponeva alla cultura del pensiero egemone precisamente sul tema della coesistenza degli opposti: da un lato persistenza del pensiero mitico con le sue forze ambigue, buone e malvagie al tempo stesso; dall'altro netta separazione normativa del bene dal male, del vero dal falso.<sup>40</sup>

Noi crediamo perciò che il far coincidere il tramonto della mitologia greca con la fine del pensiero mitico quale forma di pensiero vivente, attuale e propositivo, significhi restare impaniati entro l'ideologia di un pensiero, quello razionalista dell'Occidente, che per la sua stessa struttura confina nel nulla l'altro-da-sé, e tende quindi a costituirsi come "il Pensiero" in assoluto. Ciò vale anche per coloro che, irrazionalisticamente, quel tramonto rimpiansero con accenti pesantemente accademici in un passato non troppo

---

<sup>40</sup> J. Le Goff, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, Torino, Einaudi, 1977, p. 202.

remoto, quasi rimpiangendo le radici vigorose di uno stanco albero odierno.

Tutto ciò significa anche ignorare quanto di mitico vi è nel messaggio cristiano e il suo modellarsi su antichi temi mitologici nell'ambito della religiosità popolare, per mettere in evidenza soltanto il costituirsi, entro l'ortodossia, di una teologia razionale: la quale si è impostata, è opportuno notarlo, sulla figura del Dio Ente Supremo elaborata dalla filosofia greca. Con gli sviluppi di questa filosofia, l'ideologia del mero luminoso sottintesa in ogni pensiero normativo aveva infatti cancellato dal divino ogni traccia di antropomorfismo, e con esso ogni inquietante ambiguità, sino a fare del Dio dei filosofi una mera astrazione tutta al positivo: nulla a che vedere con l'insondabile Jahwè di Giobbe.

L'elaborazione razionalista del mito aveva quindi condotto a una sorta di sincretismo filosofico tra le varie figure, sino a farne le diverse epifanie di un'unica entità assolutamente astratta. Il tardo Zeus orfico che ci presenta Eusebio di Cesarea<sup>41</sup> non ha ormai nulla più a che vedere col mito -se mai, è una stucchevole allegoria- eppure non è che l'estremo sviluppo razionalista del principio che in Zeus s'incarna sin dall'inizio, quello d'una normativa sovrimposta a forze avvertite come ambigue.

Questo scialbo ente supremo verrà ben altrimenti vitalizzato dalla figura umorale di Jahwè e dal contesto mitico che coagula attorno a Cristo, nonostante il vestituccio razionalista con il quale tenteranno di coprirli alla meglio i Padri dell'ortodossia, preoccupati di legittimarli nella società imperiale.

Ora, il mito che noi vediamo effettivamente demitizzarsi, cioè scomparire come mito in quanto meglio fungibile dal pensiero concettuale, è soltanto questo pseudo-mito, che è meglio chiamare ideologia, di una mente razionale del cosmo: cioè l'ideologia olimpica. La crisi di Zeus è nella sua

---

<sup>41</sup> *Præparatio evangelica*, III, 9, in Migne, P.G. 21.

posizione compromissoria: essere una figura mitica e voler al tempo stesso rappresentare, nel contesto mitologico greco, il principio dell'ordine razionale, ove però la razionalità non è quella personale e imperscrutabile di Jahwè, ma quella tutta sublunare del Razionalismo, a portata di filosofo, coincidente con l'ideologia normativa che regge la società. Questo è un Dio che fa da stampella a Cesare: laddove il solo Dio Padre capace di resistere e di avere un senso mitico è lo Jahwè di Giobbe, il quale, oltre che padre, è anche padrone, perché non deve rispondere ideologicamente al giudizio umano. Dinanzi alla sua imperscrutabilità si schianta il giudizio umano sul bene e sul male: entrambi fanno capo a Lui e non sono che aspetti del Suo programma. la sua insondabilità diviene così spiegazione e fondamento mitico della tragicità dell'esistere, cui pone rimedio soltanto il dono altrettanto insondabile della Grazia. Jahwè, come già notammo altrove (*La Gnosi, ecc.*, cit., p. 82 in nota) come autocrate non rischia di essere ambiguo allorché da lui proviene ciò che per l'uomo è il male; al contrario, egli ribalta l'ambiguità sull'uomo e mette così in moto la storia.

Quando Untersteiner descrive un Razionalismo che disgrega i miti perché questi si rivelano non conformi al Razionalismo stesso, egli si pone di fatto nell'ottica razionalista, e, pur profondo conoscitore della mitologia "mediterranea", sembra dimenticare che il pensiero mitico è qualcosa che va oltre il pensiero concettuale. L'eclissi del pensiero mitico nell'ambito della cultura egemone significa quindi, nell'ottica ribaltata che proponiamo, l'eclissi di alternative all'interno di essa, e il loro esilio nel conservatorismo della cultura emarginata.

È rilevante notare che Untersteiner sottolinea come la vitalità del mito evolva, ribolla, si delinea nell'ambito della poesia e della tragedia (cioè nell'ambito di un pensiero creativo le cui strutture sono le stesse di quello mitico) là dove con Pindaro si rivela il mistero dell'esistenza, regolata da potenze che l'uomo non può attingere (mito degli

Hyperborei, p. 241 sgg.) o, con Eschilo e Sofocle, si sottolinea, dell'esistenza, la tragicità: cioè la duplicità del reale già messa in luce da Dioniso. Di questa duplicità è espressione anche il comico.<sup>42</sup> Questa vitalità muore con Euripide, per il quale su tutto deve affermarsi in ogni modo (anche il più meccanico, a nostro avviso) una Ragione a misura di Razionalismo. Quando poi i Sofisti spingeranno la critica razionalista a minare la razionalità dell'ideologia messa a nudo, con ciò trovandosi a trasferire nella prassi la duplicità insita nel mito, l'indebita trasformazione socratica del mito -di ciò che è ambivalente per definizione- in verità etica, cioè in normativa unilaterale, sancirà la nascita ufficiale del Razionalismo come ideologia di potere. Questo però fu possibile perché nella mitologia greca era presente, sin dagli albori, la figura compromissoria di Zeus.<sup>43</sup>

Ciò che sopravvive e resta vitale, nella cultura emarginata, è il pensiero mitico ruotante attorno alla totalità, con la sua "nostalgia del Paradiso". Il pensiero mitico continuerà ad elaborare perciò il proprio immaginario nelle due direzioni già tracciate attorno a questo problema.

---

<sup>42</sup> *La fisiologia del mito*, cit., pp. 343-344.

<sup>43</sup> M. Untersteiner, cit., p. 288, definisce lo Zeus di Eschilo come dio al tempo stesso di giustizia (giustizia, sottinteso, a metro umano) e dell'irrazionale. È allora in perfetta armonia con questo bisticcio la soluzione euripidea (ivi, p. 337) che nega la possibilità di una Dike in cielo: lo è perché la Dike della quale si vuol giudicare è quella terrena e transeunte, coerente con la normativa sociale del momento. Coerente è allora il passo successivo del sofista Trasimaco, il quale afferma che il giusto non è altro se non il diritto del più forte (cfr. *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Untersteiner, vol. III, Firenze, La Nuova Italia, 1954). Ma questa è una coerenza troppo destabilizzante per aprire una partita che Socrate ha già chiuso a livello etico, e Platone chiuderà a quello politico. Platone, anzi, vorrebbe chiudere la partita anche con l'arte, della quale ha compreso il contenuto critico e innovativo, e teme la potenza retorica. Aristotele al contrario, buon pragmatico, ne comprenderà le utilissime potenzialità, una volta che sia stata data anche a essa una normativa.

Una di esse prosegue il mito orfico innestandolo sul nascente Cristianesimo in direzione del recupero della totalità pleromatica quale condizione archetipa dell'uomo, della quale l'uomo fu "ingiustamente" privato. Posti di fronte all'insolubile duplicità del reale, al contrasto di vissuto e saputo con il quale essa si presenta a un pensiero che si muove nell'ambito del Razionalismo ma che non è in grado di denunciarne l'ideologicità, gli Gnostici scavalcano le aporie inventando nuovi miti, attività nella quale raggiungono una prolificità ineguagliata.

L'altra, conserva nel patrimonio culturale che sarà detto "folklorico" i miti e le epifanie della Grande Dea, di colei cioè in cui ogni duplicità coesiste. La Signora della vita e della morte è infatti la sola che non discrimina, che tutti accoglie e consola e a tutti può donare le ricchezze del suo inesauribile grembo. Eternamente creatrice, da lei soltanto può scaturire l'inatteso, il magico, ciò che trasforma la vita in un vivere "altro". Signora di un mondo "altro" al di là delle acque sua epifania, ella può dare lo stato edenico di eterna giovinezza e felicità. Signora delle acque del sogno, la Grande Dea che tutto lenisce resta l'ipotesi di un mondo u-topico che pur v'è, e occorre cercare: oltre i monti, in fondo ai laghi, verso isole lontane. Anche se, divinità infera, ella può apparire col volto tremendo di colei che tutto inghiotte: regina dei morti e della follia.

Nella realtà oppressa, dolorante e affamata del Medioevo rurale, evolveranno i suoi miti in continue rielaborazioni; leggende cui darà corpo l'opera di intellettuali al margine, voce di una piccola aristocrazia il cui ruolo sociale è sempre a repentaglio.<sup>44</sup>

Sotto questo profilo ci sembra lecito domandarci se il mito, nella sua più alta espressione, non sia fondamentalmente, nella nostra cultura attuale, riflessione sul "femmi-

---

<sup>44</sup> Per un'analisi del fenomeno si rinvia al testo citato di Le Goff, e a due lavori di E. Köhler, *La sociologia della fin'amour*, Padova, Liviana, 1976; e *L'avventura cavalleresca*, Bologna, Il Mulino, 1985; oltre, naturalmente, ai testi che citeremo specificamente in seguito.

nile”; laddove con le virgolette si vuol sottolineare che nel femminile fu posta la sede di ogni totalità, a cominciare dal radicale problema della vita/morte. esiste, è vero, una figura maschile di tale ambivalenza, cioè Dionyso; ma è anche vero che il suo culto è “affare di donne”. Quanto alla versione “maschilista” di esso, quella del misogino e spiritualista Orfeo che si esalta al sole apollineo delle vette e riceve il contrappasso dalle Bassaridi, c’è da dire che i suoi discendenti Gnostici -maschilisti e teste parlanti anch’essi- debbono far ruotare tutto il loro mito attorno a una figura femminile, Sophia, che in terra si fa Helena o Maddalena. Le sue drammatiche vicende di caduta nella materia e di risalita nei cieli, rappresentano in termini mitici e drammatici i vagabondaggi dell’anima, esiliata in questo mondo. Perché l’anima è la bivalente per eccellenza dai tempi di Platone, colei che può guardare indifferentemente verso l’alto o verso il basso.

Ancora lei, la femminile Anima, sarà perciò il principale personaggio del più fantasmagorico mito di questo secolo, la psicologia junghiana memore dei miti gnostici.