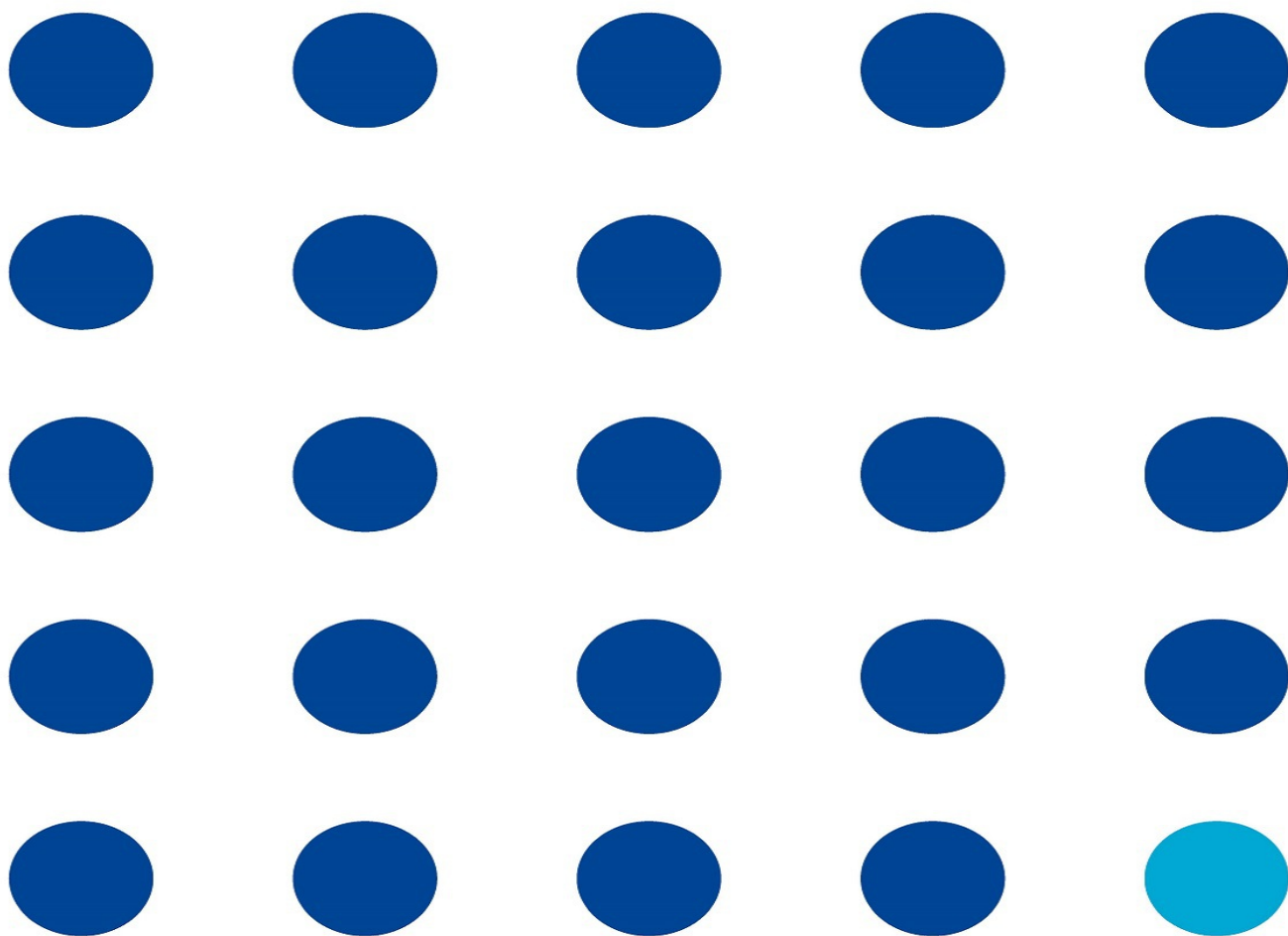


Jörg Rüpke



Il crocevia del mito

RELIGIONE E NARRAZIONE
NEL MONDO ANTICO

EIDB

Jörg Rüpke

Il crocevia del mito

Religione e narrazione nel mondo antico



EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA



Fondazione Collegio San Carlo di Modena

La Fondazione Collegio San Carlo di Modena, eretta nel 1626, è un istituto privato di ricerca e formazione che svolge funzioni di rilevanza pubblica in ambito culturale, con particolare attenzione alla filosofia, alle scienze umane e sociali e alle scienze religiose. A livello universitario la Fondazione promuove attività di ricerca nelle discipline umanistiche con la propria Scuola Internazionale di Alti Studi che ha attivato, dal 1995, corsi di dottorato e di specializzazione post-laurea per studenti europei sostenuti da borse di studio. A livello pubblico la Fondazione promuove percorsi di riflessione e discussione con il Centro Culturale e il Centro Studi Religiosi: le iniziative si sviluppano in conferenze, seminari, workshop, spettacoli teatrali e videoinstallazioni che, in un progetto autonomo e integrato di proposte culturali, mirano a costruire uno spazio di riflessione teorica e di dibattito pubblico su temi del presente di concreta rilevanza politica e sociale.

Informazioni sull'attività della Fondazione Collegio San Carlo si trovano sul sito internet www.fondazionesancarlo.it.

Edizione digitale della prima edizione cartacea pubblicata nel 2014

Questo e-book contiene materiale protetto da copyright e non può essere copiato, riprodotto, trasferito, distribuito, noleggiato, licenziato o trasmesso in pubblico, o utilizzato in alcun altro modo ad eccezione di quanto è stato specificatamente autorizzato dall'editore, ai termini e alle condizioni alle quali è stato acquistato o da quanto esplicitamente previsto dalla legge applicabile.

Qualsiasi distribuzione o fruizione non autorizzata di questo testo così come l'alterazione delle informazioni elettroniche sul regime dei diritti costituisce una violazione dei diritti dell'editore e dell'autore e sarà sanzionata civilmente e penalmente secondo quanto previsto dalla Legge 633/1941 e successive modifiche.

Questo libro elettronico/e-book non potrà in alcun modo essere oggetto di scambio, commercio, prestito, rivendita, acquisto rateale o altrimenti diffuso senza il preventivo consenso scritto dell'editore. In caso di consenso, tale libro elettronico non potrà avere alcuna forma diversa da quella in cui l'opera è stata pubblicata e le condizioni incluse alla presente dovranno essere imposte anche al fruitore successivo.

Traduzione dal tedesco: Giovanni Cerro

Progetto grafico della copertina: Tuna bites, Bologna

Edizione cartacea nel catalogo EDB®:

© 2014 Centro editoriale dehoniano

Edizione digitale:

© 2015 Centro editoriale dehoniano

via Scipione Dal Ferro, 4 – 40138 Bologna

www.dehoniane.it

EDB®

Realizzazione del formato digitale:

Emme2 Sas, Bologna

ISBN *e-book*: 9788810966792

Indice

INTRODUZIONE

1. ANTICHI DÈI E MITI

2. MITO: UNA DETERMINAZIONE DEL CONCETTO

3. MITO E STORIA

4. PRESTAZIONI E LIMITI DEL MITO

5. I GRECI HANNO CREDUTO AI LORO MITI?

CONCLUSIONE

BIBLIOGRAFIA

Letteratura primaria

Letteratura secondaria

Introduzione

La storia delle religioni è diventata prudente nel rivendicare l'universalità per le proprie costruzioni concettuali. «Sacrificio», «tempi sacri» o «sacerdote» sono certamente concetti che hanno un qualche significato in tutte le culture, ma si è anche mostrato che, al di là di una rappresentazione dai caratteri estremamente vaghi, le associazioni sono piuttosto problematiche e spesso nascondono le particolarità culturali più che chiarirle. Non si vuole sostenere, proprio in apertura di questo saggio, che tutti i concetti generali debbano essere abbandonati. Al contrario, il mio è un tentativo di scoprire le somiglianze nella molteplicità delle cosiddette culture «antiche e presenti». Questo tentativo si basa sulla convinzione che una formulazione articolata di un dato concetto possa essere sviluppata in modo sensato solo in uno specifico spazio culturale e in un limitato periodo di tempo. Al di là di questi limiti, infatti, la sua funzione cambia: il concetto non serve più semplicemente a descrivere, ma apre nuove prospettive di comparazione. In questo caso non si hanno più come obiettivo le idee universali, ma il chiarimento di particolari costellazioni culturali e storiche – e ogni volta non si potrà che rimanere sorpresi di fronte all'intensità di scambi culturali che superano i confini temporali e spaziali. In un pianeta minuscolo come il nostro, la comparazione e la ricerca non possono essere distinte se non con grande difficoltà.

In primo luogo vorrei definire la cornice culturale entro la quale mi occupo del fenomeno del mito, vale a dire il Mediterraneo dell'epoca greco-romana. Mi è chiaro inoltre che l'intenso scambio culturale con le società del Vicino Oriente tende a spostare i limiti di tempo verso il basso, così come l'esteso processo di ricezione nel mondo europeo tende a spostarli verso l'alto. In seguito, tratterò i confini tra il mito e altre forme di narrazione, soprattutto la storia. Infine, mi occuperò del rapporto del mito con la filosofia

e la teologia, delle critiche che gli sono state mosse e del suo recupero.

1. Antichi dèi e miti

L'idea che, al di fuori di noi, gli uomini o altri enti possano influenzare il corso delle cose nella natura e nella storia grazie alla loro volontà e ai loro desideri è presente in tutte le culture, anche se non è condivisa da tutti. In modo graduale alcuni concetti sembrano essersi fissati in profondità: avere a che fare con altri agenti o con altre persone, anche quando non possiamo vederli, è la condizione fondamentale della vita in comune nei gruppi sociali più ampi. Ciò offre spiegazioni semplici e apre molteplici possibilità per l'azione umana nel rapporto con gli altri, anche quando si tratta di persone più influenti e più potenti. In molte culture del bacino del Mediterraneo – nei territori costieri come nelle valli, nelle città come nelle zone di montagna – nel corso della metà del primo millennio a.C., divenne popolare la pratica di rappresentare gli dèi in forma umana. Tale pratica, certamente più antica, iniziò a diffondersi nelle culture mediterranee dello scambio durante i regni greco-ellenistici e il tardo impero romano. Si trattava di una pratica diversa da quella prevalente in Egitto, secondo la quale gli dèi erano rappresentati come una combinazione di corpi umani e teste di animali o solo in forma animale. Era diversa inoltre dalle pratiche, anch'esse piuttosto diffuse, che si servivano come immagini degli dèi di tronchi di alberi o di grosse pietre. La rappresentazione degli dèi in forma umana era legata alla bellezza delle immagini, ai materiali pregiati utilizzati, come l'oro e l'avorio, o alla grandezza monumentale: il colosso di Rodi, una raffigurazione di Elio, il dio del Sole, ne è un celebre esempio.

Tutti gli dèi compivano azioni destinate ad avere effetto sugli uomini: a volte questo accadeva ogni giorno, altre nel corso dell'anno, ma sempre nei momenti critici. Gli dèi apparivano in battaglia, aiutavano le partorienti o lasciavano affogare i naufraghi. L'ultimo ad aver invocato gli dèi non poteva più raccontare ciò che aveva visto, come avevano già notato gli autori antichi.

Tuttavia, i grandi avvenimenti, in cui non era mancato l'intervento di un dio chiamato in soccorso, erano ricordati. Così alcuni dèi avevano storie con gli uomini. Ma un dio che era rappresentato come un essere umano doveva certamente avere anche altre storie! Gli dèi potevano far visita agli uomini, anche se non erano stati invocati o attesi, e al tempo stesso potevano litigare o discutere tra loro.

Poiché gli dèi erano pensati secondo canoni umani, dovevano condividere con gli uomini una caratteristica fondamentale, la sessualità. Esistevano, infatti, dèi e dee. Quando i romani non sapevano con che tipo di divinità avevano a che fare, usavano la formula «Che tu sia un dio o una dea», per evitare fraintendimenti e offese. Assegnare un genere sessuale a una divinità implicava, però, più di una conseguenza: dove c'è la sessualità, ci sono anche amicizie e storie d'amore, adulteri e stupri. Pur essendo immortali, inoltre, gli dèi nascevano: i loro figli erano generati e inghiottiti, crescevano o rimanevano bambini per sempre, come Amore per esempio. I rapporti di parentela, quindi, potevano spiegare o provocare avvenimenti non solo presso gli uomini: la vita privata degli dèi era l'argomento prediletto sia dai canzonatori sia dai teorici della società. Zeus ed Era, la coppia regale al vertice del pantheon greco, sono un tipico esempio per pensare le differenze di genere. La cultura greca offriva soprattutto la possibilità di rendere pubblica questa riflessione sia nel teatro (qui inventato come forma architettonica) sia nelle espressioni tradizionali della poesia e del canto. Gli antichi *Inni omerici*, così chiamati perché attribuiti al poeta Omero, erano una fonte da cui partire per sviluppare le biografie di tutti gli dèi. Le preghiere ufficiali e i racconti miravano a convincere la divinità, invocata attraverso il ricordo delle sue azioni passate, a prestare aiuto. Dimostrando di conoscere la storia di un dio fin dalla sua nascita si dava prova della devozione della preghiera, individuale o collettiva.

2. Mito: una determinazione del concetto

Come si lascia determinare da questo sfondo il concetto di mito? Un mito è una storia, un racconto o più semplicemente un'«esposizione». La storia greca del termine influenzò dapprima la concezione latina, poi quella moderna. Ma che cosa pensavano gli scrittori e i pensatori del V e del IV secolo a.C.? Se nella *Poetica* Aristotele si era occupato del contenuto o della trama di alcuni racconti, Erodoto e Tucidide, i padri della storiografia europea, restrinsero il concetto, per marcare la differenza tra la loro scrittura e la redazione dei miti. Mito e storia divennero così due concetti opposti. Tuttavia, il mito non era considerato una storia falsa, ma un racconto la cui veridicità storica non poteva essere provata. Quando di un avvenimento mancavano altre informazioni, si poteva far riferimento ai miti, anche se ci si guardava dal sostenere che le cose erano andate veramente così.

Platone seguì un'altra strada. Oppose *mythos* e *logos*, benché questa contrapposizione suoni oggi più dura di quanto non fosse all'epoca. Un *logos* o più *logoi* erano, infatti, esposizioni e in qualche caso vere e proprie storie, che potevano riguardare gli dèi o le questioni religiose, compreso il significato dei rituali. Come tra gli storici, anche tra i filosofi vi fu chi sfruttò il concetto a proprio vantaggio. Già per la filosofia presocratica il *logos* era diventato un termine abituale per indicare l'argomentazione razionale. Se si voleva argomentare con i miti, invece, bisognava interpretarli, altrimenti rimanevano soltanto storie senza una verità che potesse essere verificata razionalmente. Più tardi, alcuni autori di testi di retorica andarono ancora oltre e unirono a ciò che non era verificabile anche elementi del tutto improbabili. I miti divennero così storie incredibili ma al tempo stesso molto popolari. La nostra comprensione deve partire proprio dalla loro diffusione attraverso la forma narrativa: i miti erano essenzialmente storie tradizionali. Erano raccontati continuamente perché avevano un significato sia per chi li

narrava sia per chi li ascoltava. Le due caratteristiche dell'aver un «significato» e del «raccontare» consentono di interpretare le narrazioni di molte culture come miti – anche in quelle che non conoscono questa parola – e perciò di compararle. I due elementi sono legati l'uno all'altro: da una parte, l'importanza di una storia porta alla sua ripetizione, alla sua trasmissione orale o scritta; dall'altra, la trasmissione, intesa anche come tradizione corrente, può essere utilizzata per descrivere nuovi fatti o per risolvere problemi, assumendo così un significato. Nelle società in cui non si conosce l'uso della scrittura o in cui questo è molto limitato, la trasmissione rappresenta una possibilità di sopravvivenza per le storie. Quando invece la scrittura non è usata solo per contare e per compilare le liste dei re, ma anche per i miti, si possono fissare alcune storie che hanno perso il loro significato o che originariamente erano comprensibili solo a pochi. Il compito dei posteri, dunque, è di decifrare i vecchi significati o di inventarne di nuovi.

Non tutti i racconti tradizionali però possono essere chiamati senza appello miti. Un esempio è la storia di Amore (o Cupido) e Psiche raccontata da Apuleio nelle *Metamorfosi*. Un re e una regina avevano tre splendide figlie. Psiche, la più giovane, superava in bellezza non solo le sue sorelle, ma anche i canoni umani. Era ammirata da tutti e venerata come una dea. La stessa Venere si sentiva messa in ombra da lei e decise così di inviare Cupido sulla terra per far innamorare la giovane del più vile tra gli uomini. Un giorno il padre di Psiche ricevette da Apollo un oracolo che gli ordinava di vestire la figlia per le nozze e di abbandonarla su un'alta rupe. Così accadde: Psiche, però, non morì, ma fu trasportata da Zefiro in un palazzo, dove, dopo essersi rifocillata con un lauto banchetto, divise il letto con un marito invisibile. Contro la sua volontà, le due sorelle invidiose andarono a farle visita e, avendo scoperto che era incinta, la incitarono a svelare l'identità del marito. Una notte Psiche cercò di identificare il volto del suo amante grazie a una

lucerna e con sua grande sorpresa si accorse che si trattava di Cupido, il dio dell'amore munito di frecce. Nel suo tentativo, Psiche si punse il dito con una freccia – con tutte le note conseguenze di una ferita causata dalle frecce di Cupido –, mentre il dio rimase ustionato dall'olio bollente della lampada. Psiche dovette abbandonare il palazzo e tornare a casa. Invano le sorelle cercarono di prendere il suo posto: si gettarono dalla rupe, sulla cui sommità era stata abbandonata Psiche, ma, invece di essere trascinate nel palazzo, si schiantarono a terra e morirono. Con l'aiuto di Giove, Psiche riuscì a ritrovare Cupido dopo un lungo peregrinare. Anche Venere cambiò idea e il loro matrimonio fu celebrato con grande sfarzo.

Ciò che leggiamo tra il libro quarto e il libro sesto delle *Metamorfosi* ci sembra stranamente familiare. Non è solo una storia che riguarda Psiche o un aneddoto curioso su un dio chiamato Cupido, cioè desiderio. Non è veramente importante nemmeno sapere che la figlia di Amore e Psiche si chiami Voluttà, nell'accezione sessuale del termine latino *voluptas*. La storia, infatti, sviluppa altri temi: la ricorrenza del numero tre (tre sono le sorelle e tre sono le prove che Psiche deve superare per riconquistare Cupido); il contrasto tra la sorella cattiva e quella buona; il tentativo da parte di Psiche di conoscere l'identità del marito; la separazione forzata dei due amanti. Mentre Apuleio definisce la storia di Amore e Psiche una «narrazione piacevole» e un «racconto da vecchie donne», per noi si tratta di una fiaba. A interessarci, infatti, sono soprattutto i temi trattati e la loro «morale», mentre i personaggi ci sembrano quasi superflui. Qui la fiaba sfiora la favola, che cerca di ottenere il suo stesso scopo parlando non di uomini, ma di animali.

Fiaba e mito non sono poi così distanti poiché condividono il fatto di essere racconti tradizionali. Nessuna meraviglia se, mentre i fratelli Grimm raccoglievano le fiabe popolari tedesche, si iniziò a studiare i miti antichi in modo nuovo: la tradizione prometteva di far luce sullo «spirito del popolo»

dal quale erano sorti i racconti. All'inizio dell'Ottocento, infatti, era importante capire da quale ambiente provenisse una data storia. In quella che fino ad allora era stata definita in modo generico «mitologia antica», si distinsero i miti greci dai miti romani.

Quando spostiamo la nostra attenzione sul contenuto di queste storie, ci accorgiamo che quasi tutti gli argomenti potevano essere oggetto di miti. Se si considera l'insieme dei miti greci, ci si accorge di alcuni temi ricorrenti: tra questi, l'origine del mondo o cosmogonia e l'origine degli dèi o teogonia. I testi che possediamo su questi argomenti sono molto diversi tra loro. Alla fine dell'VIII secolo o all'inizio del VII, Esiodo cercò di sistematizzarli, ma la sua sistematizzazione si rivelò un'impresa tanto complessa quanto vaga. Ciò lasciava spazio ad altre forme di narrazione, che potevano servire per scopi differenti, compresa la domanda su come gli uomini potessero diventare dèi. A differenza dei miti di creazione del Vicino Oriente, per molto tempo la fantasia dei miti greci poté esprimersi in uno spazio piuttosto limitato. Invece di colmare tale lacuna, i testi filosofici cercarono di spiegare l'origine del mondo ricorrendo al fuoco, ai quattro elementi naturali, agli atomi o a un intelletto divino.

Se le biografie degli dèi non giocavano un ruolo decisivo, molto importante era invece il rapporto tra gli dèi e i loro luoghi di nascita. In questo caso, fu il localismo a imporsi. I filosofi antichi si fecero beffe dei molti posti in cui si credeva che fosse nato Zeus; chi invece pensava che il dio fosse immortale si irritò di fronte alla pretesa dei cretesi di indicare non solo l'antro dove era nato, ma anche la sua tomba.

La maggior parte delle storie narrate dai miti greci era ambientata nel periodo della guerra di Troia e, secondo una cronologia poco chiara, nelle generazioni immediatamente precedenti. A suscitare il maggiore interesse tra la gente comune era l'intervento degli dèi nella vita degli uomini o, viceversa,

l'ascesa degli uomini nel mondo degli dèi. I grandi eventi bellici come la guerra dei Sette contro Tebe o l'assedio decennale degli achei alla città di Troia offrivano un gran numero di personaggi e di scenari diversi per le storie mitiche. Strumento di mobilitazione dell'intera Grecia, i miti permettevano di combinare e far interagire famiglie e luoghi diversi, oltre che un gran numero di divinità sia maschili sia femminili.

I miti di fondazione delle città, come quello di Telefo – raffigurato in modo monumentale sul celebre altare di Pergamo – costruiscono un nuovo livello, combinando le gesta degli dèi e degli eroi con altri cicli narrativi. All'epoca, però, i miti erano utili soprattutto alla città, perché rendevano i suoi abitanti consapevoli di vivere in un luogo apprezzato nel mondo greco. Dèi ed eroi: un dittico che ha bisogno di una breve digressione. Già nei primi tentativi degli scrittori greci di organizzare il materiale mitologico, dèi ed eroi erano strettamente legati tra loro. Mentre gli eroi erano mortali, gli dèi erano immortali. Nei poemi omerici gli eroi erano uomini che lottavano, a differenza degli dèi che intervenivano nelle vicende umane solo occasionalmente. Non tutti gli uomini però erano eroi: in Omero tale appellativo era riservato solo ai grandi uomini. Spesso si trattava di semidèi, così chiamati perché avevano un genitore divino. La loro grandezza si misurava in battaglia e nella condotta di vita. Anche se l'uomo moriva ed era sepolto in una tomba, dopo la morte rimaneva potente, era adorato come un dio e accolto tra gli dèi.

Queste distinzioni letterarie sembrano rispondere a uno sviluppo storico-religioso non molto più antico, perché il culto degli eroi è attestato solo dall'VIII secolo. Nell'ambito della fondazione delle città di questa epoca, si «inventano» nuove divinità e si predispongono i culti per tutti gli dèi locali. Questi culti vanno ad aggiungersi alle tombe dei fondatori, alle vecchie tradizioni dei «veri» dèi e alle nuove importazioni. La devozione nei

confronti degli eroi è molto varia nelle sue forme e spesso non è diversa da quella riservata agli dèi. Questo vale sia per i luoghi in cui si svolge, come i templi, sia per le forme di tale culto, che includono anche il sacrificio animale seguito dal banchetto. Il testo, il cui obiettivo è creare ordine, non prende in considerazione questi aspetti. Tali figure sono descritte di conseguenza come antichi uomini.

Anche le gesta degli eroi potevano essere conosciute grazie ai racconti: nelle grandi narrazioni e sistematizzazioni della spedizione degli Argonauti, dei Sette contro Tebe e della guerra di Troia, esse trovavano posto e assumevano un significato prettamente greco. In queste forme gli eroi greci furono conosciuti anche in Italia. In latino, tuttavia, «eroe» rimase sempre una parola straniera, che non indicava una classe separata di figure mitiche. Per i romani del periodo repubblicano i termini *dèi* o *divi* comprendevano tutti gli dèi e gli uomini divinizzati. L'uso di chiamare *divi* gli imperatori divinizzati fu una novità introdotta in epoca imperiale, che contraddiceva decisamente il consiglio espresso nel I secolo a.C. di riservare questo appellativo ai vecchi dèi.

L'analisi della mitologia romana ha bisogno però di un approfondimento diverso. Così come i miti delle numerose città greche (*poleis*), basati su un linguaggio, su tradizioni narrative e su grandi feste comuni, come i giochi olimpici, separavano il mondo ellenistico dai regni e dalle città del Vicino Oriente, allo stesso modo gli argomenti dei miti romani erano diversi da quelli dei miti greci. I miti romani, infatti, si concentravano soprattutto sulla storia e sulla protostoria di Roma e del Lazio.

Tuttavia, le organizzazioni politiche romane e greche non avevano nessun monopolio della produzione mitica. Furono sempre più i gruppi religiosi a creare e a introdurre nuovi miti: gli ebrei, con i loro racconti fissati già da lungo tempo, i seguaci della dea Iside, l'Egitto dei faraoni e di Tolomeo, i

seguaci di Mitra, i motivi persiani che si combinarono con la speculazione filosofica, infine i cristiani, con le storie di un giovane giudeo della Palestina condannato a morte. Fu proprio imitando questi esempi che si elaborarono nuovi racconti.

3. Mito e storia

Se i miti possono essere collocati nel presente, cade una semplice ma obsoleta distinzione: il mito non è esattamente una protostoria o una storia originaria. Rimane però un problema: come possiamo tracciare la linea di confine tra il mito e la storia?

Mircea Eliade, il grande storico delle religioni rumeno, ha definito il tempo mitico come un grande piano di proiezione posto al di fuori di qualsiasi tempo storico. In quel tempo, *in illo tempore*, il mondo era ancora incontaminato ed erano state formulate le condizioni generali dell'esistenza umana e della sua felicità. Raccontare di quel tempo e renderlo nuovamente presente nei rituali è l'unica strada da percorrere. In questo consiste la religione. Eliade ha senza dubbio compreso un importante meccanismo di funzionamento del mito, anche se per i miti antichi e per la questione della fine del tempo mitico è utile solo limitatamente. La fine del tempo mitico non è per i greci un carattere interno del mito, perché il confine è determinato dall'esterno: quanto indietro nel passato riesce ad arrivare la nuova forma di ragionamento umano, ovvero la scrittura storica? Il punto di separazione è rappresentato certamente dalla guerra di Troia, sulla cui storicità i greci non avevano dubbi. Erodoto la collocava otto secoli prima della sua epoca, vale a dire alla metà del XIII secolo a.C.; Eratostene, uno scienziato del III secolo, lo stesso che determinò la data della prima Olimpiade, la collocava invece nel 1184/1183 a.C.

Naturalmente la scelta di questo momento è arbitraria e non è determinata dalla volontà di considerare la presenza greca sulle coste dell'Asia Minore come un fatto storico. Le tradizioni esistenti, infatti, offrivano appena la possibilità di superare i «secoli bui» e giungere fino alla formazione e alla veloce espansione delle città greche dall'VIII secolo; oggi, invece, grazie all'archeologia e alla linguistica, conosciamo qualcosa in più sulle dimensioni

di tale continuità. Della scelta di un momento iniziale parlò anche Esiodo, secondo il quale le grandi battaglie della guerra di Troia avevano segnato la fine del tempo degli eroi. Per i miti greci, infatti, le vicende avvenute prima della guerra di Troia giocavano un ruolo centrale perché mettevano in contatto uomini, eroi e dèi.

Questo schema cronologico non può essere trasferito ai miti romani. Ciò che possiamo vedere nelle cronologie romane fino al II secolo a.C. è che si basano sempre su quelle greche. La datazione della fondazione di Roma, ad esempio, si riferisce alla caduta di Troia, cioè a una data della storia greca. Per la separazione tra il mito e la storia ciò non ha importanza. Mentre alla fine del I secolo a.C. Tito Livio, lo storiografo dell'età di Augusto, esprime il proprio scetticismo sulle storie di fondazione di città, il suo contemporaneo Dionigi di Alicarnasso, che, pur essendo greco, vive a Roma, descrive questo periodo in modo dettagliato. Qualche secolo più tardi, gli storiografi giudeo-cristiani fanno risalire l'origine del tempo storico ad Abramo o alla creazione. Esiste tuttavia un punto comune tra queste cronologie: tutte pongono tra la formazione del mondo e la loro epoca un periodo di tempo molto breve, in genere di pochi secoli. Ciò le distingue chiaramente dai tempi molto lunghi tipici delle rappresentazioni orientali della storia.

Dal punto di vista degli antichi, la differenza tra mito e storia non è di principio, ma di grado. Per alcuni storiografi il tempo mitico precedeva quello storico e su di esso non si poteva affermare niente di certo. Nella sua introduzione alla storia di Roma, Livio distingue per la prima volta le due epoche, differenziando l'immediata protostoria di Roma dalla storia vera e propria della città. Si tratta di un semplice problema di tradizione, che per questo periodo si basa su racconti più che su documenti. Si deve accettare che, anche per la storia più antica, la città di Roma è diventata grande grazie all'inclusione degli dèi.

A questo punto sorge un nuovo problema. Anche se la storiografia romana considera attendibili i racconti tramandati sul periodo che segue la fondazione della città (e noi l'abbiamo seguita fino all'inizio del XIX secolo), la storiografia critica si diffonde solo dal tardo IV secolo a.C. Molti dei racconti che riguardano il periodo compreso tra il 753 a.C. e l'inizio dei registri e dei protocolli scritti alla fine del IV secolo a.C. sono invenzioni. Di quest'epoca non ci rimangono che episodi raccontati dagli oratori romani alle assemblee del popolo o alle corti: si tratta di storie che fissano la propria concezione di sé, di ciò che significa davvero essere romani, o che descrivono il funzionamento basilare della repubblica – anche se parlare di repubblica è difficile, tenendo conto dei grandi rivolgimenti costituzionali.

Il mito e la storiografia classica hanno soprattutto un punto in comune, l'essere una narrazione. La narrazione fa in modo che le persone e gli eventi entrino in relazione tra loro: gli eventi possono emergere dalle azioni degli uomini; il racconto, a sua volta, genera tempo, produce cioè una sequenza di eventi, grazie alla quale è possibile distinguere il prima e il dopo. I miti, come la storia, non sono raccontati in prima persona. Il narratore onnisciente conosce le azioni dei diversi personaggi e si pone al di sopra degli eventi, creando così distanza e autorità. Anche lo storico desidera raccontare una storia piana, credibile e bella: per questo motivo, inventa i discorsi che potrebbero essere stati pronunciati e solo di rado tiene conto di eventuali alternative, come del resto fanno anche i narratori critici dei miti come Callimaco e Ovidio. Fu il vescovo Eusebio di Cesarea nella sua *Storia ecclesiastica* il primo a citare e a discutere diffusamente le fonti e i documenti utilizzati. Tra mito e storia dunque rimane una differenza fondamentale: nella storiografia ad agire sono solo gli uomini, nel mito soprattutto gli dèi.

La descrizione della guerra di Troia riportata dallo storico Tucidide nel

primo libro della *Guerra del Peloponneso* mostra però quanto siano fragili i confini tra i due mondi. Tucidide non discute la storicità della guerra o dei suoi protagonisti. La caratteristica principale dello storico è infatti considerare criticamente le cause del conflitto. Smentendo Omero, Tucidide sostiene che il ruolo di capo militare di Agamennone deriva dalla sua posizione di potere. L'elemento decisivo non era stato l'impegno degli altri candidati nei confronti di Elena, suggellato dal giuramento. Questi infatti avevano partecipato alla guerra per paura della forza di Agamennone. Per Tucidide, capire come Troia fosse riuscita a difendersi per dieci anni dall'assedio degli achei significava porsi il problema del finanziamento della guerra. Per potersi sostenere sul campo di battaglia, le truppe achee non dovevano essere troppo numerose e una parte importante della loro alimentazione doveva provenire dall'agricoltura e dalle razzie. Troia riuscì a resistere così a lungo a causa del frazionamento delle forze nemiche.

4. Prestazioni e limiti del mito

Non tutti i miti riguardano la storia del mondo o i grandi dèi. Un esempio lo offre un poeta latino dell'età augustea, Propertio. All'inizio del 16 a.C., in una delle sue elegie (*Elegie IV, 9*), raccontò che un giorno Ercole stava guidando i suoi buoi sul colle Palatino a Roma, quando un predone locale di nome Caco glieli rubò e li nascose in un antro, dopo averli trascinati per la coda, in modo che non rimanessero tracce del furto. Grazie al muggito delle bestie, però, Ercole riuscì a stanare il furfante e lo percosse più volte con la clava. Nella spianata dove poco prima aveva recuperato gli animali, l'eroe fu afferrato da una sete insopportabile. Le fonti di un ombroso boschetto, dedicato a una divinità femminile, sembravano promettergli il refrigerio desiderato. Ma alcune fanciulle che stavano giocando nel sacello gli impedirono l'ingresso: non erano ammessi gli uomini. Ercole le supplicò, rivolgendole un lungo discorso in cui non mancavano esempi mitologici, compreso un riferimento a Giunone. La sacerdotessa rimase però irremovibile. Stizzito, Ercole decise di forzare l'ingresso. Placò così la sua sete e consacrò un «altare molto grande (*Ara maxima*)» in segno di ringraziamento per aver ritrovato i suoi buoi. Pose però una condizione affinché la sua sete fosse vendicata in eterno: nessuna donna avrebbe potuto avvicinarsi all'altare.

Quello che accade in questa storia è abbastanza chiaro. Sulle sponde del Tevere, accanto al mercato degli animali di Roma, sorgeva l'Ara massima, un altare consacrato al culto di Ercole. Qui i grandi mercanti e i generali offrivano un decimo dei loro guadagni; qui i magistrati portavano le loro laute offerte. Il fatto però che le donne fossero escluse da questo culto aveva bisogno di una spiegazione. Il mito ne fornisce una, descrivendo ciò che in latino si chiamava *causa* e in greco *aition*. È qui che risiede l'interesse del testo. Questi racconti si chiamano «miti eziologici» proprio perché spiegano

in forma narrativa come mai le cose stanno in un certo modo: se le cose stanno così, affermano i miti, è perché lo sono diventate e spesso lo sono diventate grazie all'intervento degli dèi. Dato che questi testi erano molto diffusi, più ipotesi rivaleggiavano tra loro per spiegare l'origine di una particolarità geografica o di un'istituzione culturale. Spesso non tutti i dettagli erano esatti: nel racconto, ad esempio, Ercole non ringrazia se stesso per il ritrovamento dei buoi, perciò il destinatario del culto da lui istituito avrebbe dovuto essere un altro. Il poeta, però, non sembra prestare attenzione a questo particolare; Properzio, la cui celebrità era legata alle poesie d'amore, riteneva più importante concentrarsi sul contrasto tra i due sessi. Nella storia delle religioni, dunque, l'uso di questi testi non è semplice, anche perché spesso sono l'unica fonte per ricostruire la nascita di un culto. Dobbiamo perciò credere che il poeta volesse davvero spiegare l'origine della vecchia regola dell'esclusione delle donne e che non si trattava di un semplice espediente narrativo privo di fondamento.

La prestazione di alcuni miti non si fermava ai confini della città. Naturalmente, i racconti di fondazione erano un elemento essenziale per costruire l'identità di un luogo ed erano fondamentali perché i cittadini vi si identificassero e fossero orgogliosi di appartenervi. Nel *Menesseno*, ad esempio, condividendo la felicità di Socrate, Platone afferma:

«Sì, Menesseno, va a finire che per più rispetti bello è morire in guerra. Bella e magnifica sepoltura tocca anche a chi povero conclude la sua vita, e un elogio capita anche se uno non vale proprio nulla, da dotti uomini pronunciato, che non lodano a braccia, ma con discorsi preparati da lungo tempo; e lodano in modo tanto bello che, mentre dicono di ciascuno quali sono le sue doti, e quali no, e variamente colorano il proprio dire con le più belle parole, seducono le nostre anime, elogiando in tutti i modi la città, i morti in guerra, i progenitori tutti, che ci hanno preceduti, e lodano noi stessi che siamo ancora vivi, tanto che anch'io, Menesseno, grazie alle loro lodi, mi sento veramente nobile, e ogni volta, preso d'incanto ad ascoltarli, mi sembra d'essere immediatamente divenuto più grande, più nobile, più virtuoso. E poiché avviene che, come sempre, io sia accompagnato da stranieri, i quali ascoltano insieme a me, di fronte a loro immediatamente divengo più vulnerabile, ché, anch'essi, mi sembra debbano provare le stesse impressioni verso di me e verso il resto della città, ritenendola oggetto di maggior meraviglia che

non prima, persuasi, appunto, dal dicitore. In me questo sentimento di vulnerabilità dura più di tre giorni; e il flautato discorso e il tono di voce del dicitore penetrano nei miei orecchi tanto che a fatica nel quarto o quinto giorno riesco a ricordarmi di me stesso e a sentirmi ancora sulla terra, poiché fino allora poco ci mancava che m'immaginassi d'abitare nelle Isole dei beati, tanto bravi sono i nostri oratori!» (*Menesseno*, 234c-235c).

La scoperta di antenati comuni non rafforzava soltanto il legame tra gli abitanti di una città, ma poteva anche stabilire relazioni tra città diverse. Un buon esempio è Pergamo, la capitale di uno dei più importanti regni ellenistici nati dopo lo smembramento dell'impero di Alessandro Magno. Come poteva comunicare con le città vicine e con l'entroterra greco un re originario di quello che fino a poco tempo prima era solo un piccolo paese? Un re che non vantava antenati potenti come poteva costruirsi una reputazione pari alla sua ricchezza, recentemente conquistata? All'inizio del II secolo a.C. Attalo I ed Eumene II risolsero questo problema ricorrendo ai miti.

Un ruolo importante lo giocò Telefo. Non sappiamo esattamente come fosse raccontata la sua storia nel III secolo, ma ne conosciamo a grandi linee la trama grazie alle tragedie attiche messe in scena duecento anni dopo. Eracle aveva stuprato Auge, una sacerdotessa della dea Atena. Suo padre, il re Aleo, temendo l'avverarsi di un oracolo secondo il quale suo nipote l'avrebbe ucciso, aveva deciso di annegare la figlia. Mentre Auge, che nel frattempo aveva partorito, era riuscita a rifugiarsi in Misia, il figlio Telefo era stato allevato da una cerva e, diventato adulto, aveva sterminato la sua famiglia, ricongiungendosi alla madre. Secondo altre versioni del mito, invece, Auge e Telefo erano giunti insieme in Asia Minore. In Misia Telefo era riuscito a ottenere il trono di Teutrania. La città fu attaccata per errore dai greci che si ritiravano da Troia; essendo stato ferito, Telefo fu portato ad Argo per essere curato e lì riuscì a guarire.

Per un sovrano residente in Misia della famiglia reale degli Attalidi e per la città di Pergamo il racconto offriva molti «ponti» con il passato.

Nell'edificare un luogo di culto in onore di Telefo, Pergamo si definiva come una città misia in modo ancora più potente, poiché l'eroe era legato al territorio ed era anche venerato in molte città. In tal modo, si dotava il territorio di un importante centro economico e amministrativo. Il culto offriva anche alle cittadine e ai cittadini delle città vicine una ragione per recarsi a Pergamo o per inviare nella città i loro emissari. Ma il mito rendeva possibili anche altri collegamenti: identificandosi con Telefo, Pergamo rafforzava il suo legame con l'entroterra greco, facendo leva sia sulla sua provenienza sia sulla sua guarigione. E soprattutto si rafforzava il suo rapporto con l'eroe, grazie al quale un luogo privo di storia acquistava un posto nell'epoca degli eroi. L'altare di Pergamo diventa una componente importante della geografia mitica delle fatiche di Eracle e della guerra contro Troia. In definitiva, la costruzione del gigantesco complesso sacrale dell'altare di Pergamo offriva l'occasione sia di raffigurare il racconto in maniera monumentale, attraverso una successione di immagini di grande formato, sia di conferire alla città una visibilità al di là della regione di appartenenza: non solo oggi a Berlino, ma anche nell'antica Pergamo l'altare era un'attrattiva turistica di primo piano.

Per l'ordine greco del mondo, la collocazione mitica delle città straniere e delle città-stato era di grande importanza. Si trattava comunque di una cultura che non conosceva l'uso di carte geografiche che potessero svolgere una funzione simile a quella dei mappamondi moderni nella fase dell'espansione europea. Le carte esistenti indicavano l'estensione di piccole proprietà fondiarie o tracciavano le strade senza fare attenzione alle diverse zone, perché erano state redatte direttamente dai viaggiatori via terra o via mare. Le connessioni spaziali stabilite dalla mappa dovevano quindi essere sostituite dalle relazioni temporali del racconto. I viaggi di Eracle, Odisseo o Enea offrivano buoni punti di partenza. Nel medioevo numerose città francesi sostenevano di essere state fondate da Cesare; in Oriente si fece lo stesso con

Alessandro Magno.

Quando le mire espansionistiche di Roma si spostarono sull'Italia meridionale e sulla Sicilia, anche i nuovi insediamenti etrusco-latini dovettero ritagliarsi un posto nel mondo della narrazione. Come sempre accadeva per i miti, non c'era bisogno di accordarsi su un'unica versione. A ogni modo, si faceva spesso riferimento a Ercole. La sua presenza nei miti locali, attestata per esempio nella raffigurazione sul frontone del tempio di Sant'Omobono risalente al VI secolo, dimostra che ciò accadde molto presto e fu percepito anche a Roma. Un'altra possibilità di racconto mitico era offerta dai troiani fuggitivi dopo la rovina della loro città. Ben presto si diffusero in Italia vasi che raffiguravano la storia di Enea e di suo padre Anchise durante l'incendio di Troia. All'inizio del III secolo, uno storico greco, Timeo, interpretava il rito romano dell'uccisione di un cavallo con una lancia come vendetta per lo stratagemma che aveva permesso la conquista della città di Troia. Alla fine di questo stesso secolo, i romani interpretarono la loro guerra contro la potenza nordafricana di Cartagine come una sorta di eredità dei tempi mitici, quando Enea aveva abbandonato la regina cartaginese Didone, che per il dispiacere si era tolta la vita. Solo nei due secoli successivi Roma si servì del mito in modo aggressivo per legittimare i suoi interessi imperialistici in Asia Minore. Con la conquista della regione – nel 133 a.C. Attalo III lasciò nel suo testamento l'Asia Minore a Roma e nel 129 a.C. questa divenne una provincia romana – i romani poterono usare il mito di Troia in un modo del tutto nuovo. Dichiarandosi discendenti dei troiani, visitarono Ilio e la consacrarono con una pratica che si può paragonare a quella moderna di deporre le corone di fiori.

5. I greci hanno creduto ai loro miti?

Vorrei concludere cercando di riflettere sulle questioni implicate da questa domanda fondamentale, che dà il titolo a un libro pubblicato nel 1983 dallo studioso francese del mondo antico, Paul Veyne.

In primo luogo, l'intento di Veyne era dimostrare che noi possiamo soltanto fraintendere questa domanda. Le nostre verità, infatti, sono diverse da quelle degli antichi. Quando parliamo di fede, la contrapponiamo a concetti come scienza, evoluzione o conoscenza razionale, intendendo con quest'ultima la conoscenza stabilita nelle grandi istituzioni, come le università. Anche i greci avevano coppie di concetti opposti, ma di altro tipo: *mythos* e *logos* o miti e storia, per esempio.

In secondo luogo, per i greci la domanda che gli ascoltatori si ponevano di fronte a una storia mitica non riguardava il suo contenuto di verità. Si chiedevano invece: suona bene? È raccontata in modo coerente? Era il «qui e ora» il punto decisivo, che più di tutti ha dato origine alla narrazione: valeva dunque la pena rendere di nuovo interessante una disputa di diritto, un tentativo di riconciliazione, un problema morale, un rito? Se si voleva parlare in modo professionale, la retorica, ovvero l'insegnamento dell'arte del discorso, offriva un sofisticato quadro teorico e un vocabolario adatto. Diodoro Siculo, ad esempio, sostiene che in un'opera storiografica le azioni degli eroi devono essere descritte con la dovuta enfasi e non rappresentate come gli avvenimenti di tutti i giorni.

Un terzo punto era importante per Veyne: le credenze umane non sono coerenti. In un dato momento ascoltiamo con piacere ciò che in un altro ci appare assurdo. La nostra opinione sulla politica cambia a seconda delle occasioni: la pensiamo diversamente quando ci viene riconosciuto un merito o quando assistiamo a un elogio o ancora quando vediamo una promessa stampata su un manifesto elettorale. Nel suo libro, Veyne chiama tale

fenomeno «balcanizzazione dei cervelli». In questo consiste la carenza della comunicazione di massa: le considerazioni critiche di pochi filosofi non diventavano quasi mai una conoscenza comune o solo molto lentamente e in modo intermittente. Contro la superiorità istituzionale della rappresentazione del mito negli edifici e nelle statue, nei teatri e nei canti intonati nelle feste popolari, i progetti filosofici sostituivano la moltitudine degli dèi con uno o quattro principi primi. Questi progetti non erano comunque più ragionevoli dei miti.

Ciò non lascia il mito senza alternative. La critica al mito appartiene alla storia del mito stesso fin dalle origini. In un certo senso, ogni nuovo racconto mitico è una critica delle precedenti versioni, perché distingue ciò che è essenziale da ciò che non lo è, correggendo, eliminando, inventando. I tentativi di Esiodo e dei poemi omerici di sistematizzare una grande quantità di materiale mitico in uno schema ragionevole o di inserirlo in un corso di eventi sensato, stabilendo relazioni di parentela ordinate e nessi temporali, costituiscono le cosiddette critiche interne al mito.

Fin dal VI secolo a.C., però, a questa critica interna si accompagnò un'importante tradizione di critica esterna. La filosofia naturale greca costituisce la prima grande critica al mito, così forte che talvolta essa stessa si serve di un linguaggio mitico. Come si è detto, al posto delle divinità ci sono i principi primi: per Talete l'acqua, per Anassimene l'aria, per Anassimandro l'indefinito o illimitato (*àpeiron*).

Una polemica diretta contro il mito la troviamo anche in Senofane di Colofone, che alla fine del VI secolo afferma: «Omero ed Esiodo hanno attribuito agli dèi tutto quanto presso gli uomini è oggetto di onta e di biasimo: rubare, commettere adulterio e ingannarsi reciprocamente» (21 B 11 Diels-Kranz). La sua critica non si limita all'aspetto morale: «Ma i mortali credono che gli dèi siano nati e che abbiano abito, linguaggio e aspetto come

loro. Ma se i buoi e i cavalli e i leoni avessero mani e potessero con le loro mani disegnare e fare ciò appunto che gli uomini fanno, i cavalli disegnerebbero figure di dèi simili ai cavalli e i buoi simili ai buoi, e farebbero corpi foggiate così come ciascuno di loro è foggiate» (21 B 14-15 Diels-Kranz). Per Senofane, la terra e il cielo sono la base di tutto; il mare basta per spiegare la formazione delle nuvole, dei venti e delle correnti.

La critica di Senofane è sviluppata da un suo contemporaneo, lo storico Ecatèo di Mileto, secondo il quale i miti sono «molti e ridicoli». Tucidide, che alla fine del V secolo con un grande sforzo metodologico descrive la guerra del Peloponneso tra Atene e Sparta, include nella sua critica ai poeti anche gli storici che l'hanno preceduto, più interessati a intrattenere il loro pubblico che non a raccontare una storia vera. Complessivamente questo repertorio di critiche attraversa tutta l'antichità per giungere fino alla polemica cristiana contro il mito. Tuttavia, già nel VI secolo a.C., dal campo filosofico si leva qualche voce in favore dei miti. Teagene di Reggio interpreta la lotta tra gli dèi omerici come l'affermazione di un conflitto tra gli elementi: Apollo, Elio ed Efesto rappresentano il fuoco, Poseidone e Scamandro l'acqua, Artemide la luna, Era l'aria, Atena la saggezza, Ares l'insensatezza, Afrodite il desiderio amoroso ed Hermes la loquacità. Questo tipo di interpretazione è chiamato dagli antichi «allegoria»: gli antichi narratori dei miti lavoravano sistematicamente, perciò l'accusa di aver sostituito gli elementi e le forze naturali con i nomi degli dèi fu estesa persino ai personaggi umani di Omero.

Si diffuse così l'idea di un recupero dei miti. Non tutti i testi furono sottoposti a questo trattamento. Naturalmente, alla fine del VI secolo era attribuita una grande importanza ai poemi epici di Esiodo e di Omero: nel culto come nella concezione di se stessi, molti greci non potevano farne a meno. Erano diventati in un certo senso testi canonici, un criterio in base al

quale giudicare le altre forme mitiche. Un testo era un bersaglio per lo scherno e per la critica, ma aveva anche valore in sé. L'interpretazione allegorica spostava il livello del significato: la cosa più importante non era l'azione dei personaggi o le loro lotte e le loro contese. C'erano contraddizioni da svelare e scandali da biasimare. Ora il poeta aveva qualcosa in più da dire e precisamente la scoperta del significato allegorico. Le sue similitudini si riferivano spesso ad affinità nel suono delle parole: dal III secolo gli stoici svilupparono infatti l'etimologia come indagine sull'origine della parola. Lo stoico Lucio Anneo Cornuto al termine del suo *Compendio delle dottrine sulla teologia greca* scrive: «Così, ormai, anche il resto dei racconti che appaiono tramandati in forma mitologica riguardo agli dèi, possa tu, o fanciullo, ricondurlo agli elementi illustrati a scopo esemplificativo, convinto che gli antichi non furono gente di poco conto, bensì erano anche capaci di comprendere la natura del cosmo e ben portati a filosofare su di essa attraverso simboli ed enigmi» (*Compendio*, 35,7). Dioniso, che rappresentava il vino, è forse il caso più noto di interpretazione allegorica.

All'interesse per il significato naturalistico, come dimostrano gli esempi precedenti, si affiancarono ben presto le considerazioni morali, che non cercavano nei miti un codice di conoscenza della natura, ma solo l'applicazione pratica per il comportamento del singolo: quale regola dà il mito alle sue ascoltatrici e ai suoi ascoltatori? Quella delle Danaidi, che per aver ucciso i loro mariti sono costrette nell'oltretomba a riempire d'acqua una botte bucata, non è solo una punizione faticosa e senza fine. Una storia simile, infatti, spinge chi l'ascolta a condurre una vita accorta, caratterizzata dalla sobrietà. Questi significati, cui fa riferimento Platone, risalivano ai sofisti del V secolo, forse anche a Pitagora, il misterioso filosofo della Magna Grecia.

Bisogna anche menzionare una terza linea di interpretazione, quella

razionalista, secondo la quale ciò che nei miti appariva opera di dèi ed eroi non era che opera di uomini. Il suo rappresentante più noto è Palefato, un discepolo di Aristotele vissuto nel IV secolo a.C. Le sue *Storie incredibili* sono conservate soltanto in compendio, ma quel che di esse è sopravvissuto fino a noi mostra in modo chiaro il suo metodo di lavoro. Secondo Palefato, «Scilla» non era un pericoloso mostro ibrido, ma il nome di una nave di pirati. Europa non era stata posseduta da un toro, ma da un abitante di Creta di nome «Toro», che l'aveva catturata come prigioniera di guerra. Il vaso di Pandora apparteneva a una ricca donna greca che aveva inventato i cosmetici. Medea non era un'assassina e una fattucchiera, ma la scopritrice dei colori vegetali e del potere taumaturgico dei bagni di vapore. A causa di uno di questi bagni, un uomo di nome Pelia era morto, ma si era trattato di un semplice incidente. In un certo senso Palefato applicò lo stesso metodo di cui si erano serviti gli storici per ricostruire la protostoria greca: il cuore del racconto era valido, erano i particolari a essere diversi. Proprio questo rende attuale il mito, nel medioevo come oggi: nella carta del mondo di Ebstorf, risalente alla seconda metà del XIII secolo e andata distrutta durante la seconda guerra mondiale, Troia è più vicina a noi di Roma.

Conclusione

I miti – spero che questo sia ormai chiaro – sono un oggetto di studio della storia delle religioni, ma un'unica disciplina non basta a esaurire il fenomeno della narrativa tradizionale nel mondo antico. I miti sono infatti un punto di intersezione culturale, un crocevia, in cui si incontrano la prassi e la riflessione religiosa, la semantica politica e l'immagine della storia, la storia delle forme di comunicazione e la vita quotidiana degli antichi. Il «mito» non è semplicemente un altro argomento accanto a «sacrificio», «tempi sacri» o «sacerdote», un'interessante ma anche esotica o antiquata etichetta della religione antica: con «racconto tradizionale» già nell'antichità si intendeva non un «racconto antico», ma una forma della comunicazione che aveva la pretesa di essere importante e valida. Raccontare è senza dubbio una forma elementare della fondazione del senso. Il fatto che gli attori abbiano a che fare con qualità umane, che ciò che viene dopo sia una conseguenza di ciò che viene prima, che il prevedibile si incroci sempre di nuovo con l'inaspettato e che perciò si sia in grado di apprezzare tanto la ripetizione, che assicura la comprensione, quanto la variazione, che attendiamo con impazienza – questi meccanismi fondamentali valgono ancora oggi.

Forse molti, dopo le esperienze della seconda guerra mondiale e del colonialismo, erano stanchi di racconti eccessivamente tradizionali, che troppo spesso facevano riferimento ad assassinii o a suicidi, o non erano nella condizione di pensare a questi avvenimenti come a conseguenze di determinate azioni. Tanto la necessità di mettere in discussione radicalmente i concetti e i motivi tramandati, quanto la necessità di ripensarne molti daccapo e di identificare altri fattori attraverso il ricorso alla statistica, alla storia delle mentalità, alla storia delle strutture e alla storia sociale, mostrano come il raccontare di per sé sia stato messo da parte. All'inizio del XXI secolo, sappiamo che questa decadenza è stata un fenomeno momentaneo, se non

addirittura solo apparente. L'«etica narrativa» ci ha insegnato quanto il racconto delle azioni altrui influisca sul nostro stesso comportamento e la storia della storiografia ci ha mostrato in che misura un significato molto convincente dipenda da un racconto plausibile, non distinguibile a livello formale dalla finzione. La ricerca sulle conversioni e sulle biografie ci ha chiarito quanto sia importante il raccontare la propria vita per la costruzione dell'identità del narratore e quanto le costruzioni narrative, e non i dati socio-statistici, mostrino le conseguenti continuità o discontinuità in questa identità.

In aggiunta, in molti racconti attuali entrano in scena personaggi che, senza ulteriori indizi, non potremmo riconoscere come attori religiosi, come dèi o profetesse. Le forme della comunicazione, inoltre, si sono modificate in molti modi: i narratori sono spariti dalle piazze dei mercati e spesso le narratrici non si trovano nemmeno nelle camere dei bambini. Del resto, oggi si consumano più storie mitologiche di un tempo, come dimostra il fatto che in Germania (ma altri paesi occidentali non fanno eccezione) i bambini e i ragazzi dai tre ai quindici anni guardano cento minuti al giorno di televisione. E gli eroi di oggi sono sicuramente meno simili agli dèi rispetto agli eroi antichi. Noi non parliamo quasi più di «mito». Tutto questo ostacola inevitabilmente il nostro sguardo sul tempo presente così come sul mondo antico. Ostacola quindi il nostro sguardo su quel crocevia che è il mito.

Bibliografia

LETTERATURA PRIMARIA

APULEIO, *L'asino d'oro o le metamorfosi*, introduzione di L. Canali, trad. it. e note di C. Annaratone, BUR, Milano 2007.

EUSEBIO DI CESAREA, *Storia ecclesiastica*, 2 voll., Città Nuova, Roma 2001.

PALEFATO, *Storie incredibili*, a cura di A. SANTONI, ETS, Pisa 2000.

PLATONE, *Menesseno*, in *Opere. Vol. II*, trad. it. di F. Adorno, Laterza, Roma-Bari 1966.

Presocratici. Testimonianze e frammenti. Volume primo, introduzione di G. Giannantoni, trad. it. di P. Albertelli, Laterza, Roma-Bari 1969.

PROPERZIO, *Elegie*, a cura di R. GAZICH, Mondadori, Milano 1993.

Stoici romani minori, a cura di I. RAMELLI, introduzione di R. Radice, Bompiani, Milano 2008.

LETTERATURA SECONDARIA

BURKERT W., *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Kohlhammer, Stuttgart 1977; ed. it. a cura di G. ARRIGONI, *La religione greca di epoca arcaica e classica*, Jaca Book, Milano 2010.

CONERMANN S. (a cura di), *Modi des Erzählens in nicht-abendländischen Texten*, EB-Verlag, Berlin 2009.

DOWDEN K. – LIVINGSTONE N., *A Companion to Greek Mythology*, Blackwell, Malden 2011.

ELIADE M., *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Gallimard, Paris 1949; trad. it. di G. Cantoni, *Il mito dell'eterno ritorno (Archetipi e ripetizione)*, Borla, Torino 1968.

GRAF F., *Griechische Mythologie. Eine Einführung*, Artemis Verlag, München-Zürich 1985; trad. it. di C. Romani, *Il mito in Grecia*, Laterza, Roma-Bari 2007.

KIRK G.S., *The Nature of Greek Myths*, Penguin Books, Harmondsworth 1974; trad. it. di M. Carpitella, *La natura dei miti greci*, Laterza, Roma-Bari 1993.

KOSCHORKE A., *Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer Allgemeinen Erzähltheorie*, Fischer, Frankfurt am Main 2012.

MARTÍNEZ M. – SCHEFFEL M., *Einführung in die Erzähltheorie*, Beck, München 2012.

RICOEUR P., *Temps e récit III. Le temps raconté*, Seuil, Paris 1985; trad. it. di G. Grampa, *Il tempo raccontato*, Jaca Book, Milano 1988.

RÜPKE J., *Die Religion der Römer. Eine Einführung*, Beck, München 2001; trad. it. di U. Gandini, *La religione dei romani*, Einaudi, Torino 2004 (tradotto anche in inglese da R. Gordon, *The Religion of the Romans*, Polity Press, Cambridge 2007).

—, *Zeit und Fest. Eine Kulturgeschichte des Kalenders*, Beck, München 2006.

— (a cura di), *A Companion to Roman Religion*, Blackwell, Malden 2007.

—, *Von Jupiter zu Christus. Religionsgeschichte in römischer Zeit*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2010; trad. it. e curatela di R. ALCIATI, *Tra Giove e Cristo. Trasformazioni religiose nell'impero romano*, Morcelliana, Brescia 2013.

—, *Die antike Epik. Eine Einführung von Homer bis in die Spätantike*, Tectum, Marburg 2012.

RÜPKE J. – RÜPKE U., *Die 101 wichtigsten Fragen. Götter und Mythen der Antike*, Beck, München 2010.

SCHEID J., *La religion des Romains*, Colin, Paris 1998; trad. it. di M.N. Pierini, *La religione a Roma*, Laterza, Roma-Bari 2005.

VEYNE P., *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur*

l'imagination constituante, Seuil, Paris 1983; trad. it. di C. Nasalli Rocca di Corneliano, *I Greci hanno creduto ai loro miti?*, il Mulino, Bologna 2013.

WHITE H.V., *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1973; trad. it. di P. Vitulano, *Retorica e storia*, 2 voll., Guida, Napoli 1978.

WOODWARD R.D. (a cura di), *The Cambridge Companion to Greek Mythology*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

ZANKER P. – EWALD B.C., *Mit Mythen leben. Die Bilderwelt der römischen Sarkophage*, Hirmer, München 2004; trad. it. di F. Cuniberto, a cura di G. ADORNATO, *Vivere con i miti. L'iconografia dei sarcofagi romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.