DULCES MUSAE

Collana diretta da Marco Ariani e Luca Marcozzi

26

Direttori

Marco Ariani
Università degli Studi Roma Tre

Luca Marcozzi
Università degli Studi Roma Tre

Comitato scientifico

Lucia Battaglia Ricci
Università di Pisa

Mario Chiesa
Università degli Studi di Torino

Simona Costa
Università degli Studi Roma Tre

Anna Dolfi
Università degli Studi di Firenze

Alfredo Perifano
Université de Franche-Comté

Consiglio scientifico

Francesco Bausi
Università della Calabria

MARIO PAOLO TASSONE

LA MITOLOGIA CLASSICA IN DANTE

aracne

©

ISBN
979–12–218–0338–9

PRIMA EDIZIONE
ROMA 22 FEBBRAIO 2023

INDICE

Introduzione 7

I Il mito di Orfeo e il corollario di Matelda 25

II Dante 'novus Glaucus' 91

III Ippolito 'exul immeritus' 109

IV Saxifica Medusa 137

V La sirena 181

VI Semele 217

VII La fenice e l'epilettico 243

Ringraziamenti 263

Indice dei nomi 265

Introduzione

A dispetto della perentoria affermazione rilasciata da Virgilio nel I canto infernale, gli «dèi falsi e bugiardi» col loro corredo di storie[1] — mescolate inestricabilmente a quelle degli eroi a costituire quella che si suole definire mitologia classica — godono nella *Commedia* di un trattamento privilegiato. Spesso ci si trova di fronte ad affermazioni sorprendenti per un lettore moderno: Dio è il «sommo Giove», ad apertura del I del *Paradiso* viene apostrofato il «buon Appollo», e quasi ogni canto del poema presenta riferimenti più o meno estesi a miti antichi. La funzione di questo riuso pervasivo delle "favole antiche" sfugge peraltro a ogni catalogazione univoca. Il genio dantesco piega il materiale narrativo prelevato dal repertorio mitologico a

(1) In *Inf.* I, 72 Virgilio dice di essere nato sotto Augusto «nel tempo de li déi falsi e bugiardi». Non mancano affermazioni consimili in altri *loci* dell'opera: in *Par.* XX, 124–125 «[…] E non sofferse / da indi il puzzo più del paganesmo». Altrove il poeta si esprima in termini più lusinghieri, come in *Ep.* XIII, 63, fatta salva naturalmente la discussione ancora in atto sull'autenticità dell'epistola a Cangrande: «Quod etiam scriptura paganorum testatur; unde Lucanus in nono: "Iuppiter est quodcumque vides, quodcumeque moveris"», in cui si adopera, per gusto quasi sincretistico «scriptura» per le *fictiones* dei poeti classici (si cita da *Nuova edizione commentata delle opere di Dante*, V, *Epistole – Egloge – Quaestio de aqua et terra*, a cura di Marco Bagio, Luca Azzetta, Marco Petoletti, Michele Rinaldi, introduzione di Andrea Mazzucchi, Roma, Salerno Editrice, 2016, p. 384, con commento alle pp. 385–386. Sull'espressione si veda la chiosa del Mattalia: «al… bugiardi: imperando ancora il paganesimo, e morendo prima della nascita di Cristo. Della definizione, un riscontro in Sant'Agostino, *De civit. Dei*, II, 29: «deos falsos fallacesque»; falsi, perché al nome non rispondeva un dio realmente esistente; bugiardi, perché erronea e menzognera la religione pagana (*errore* in *Par.*, VIII, 6; e cfr. *Inf.*, IV, 48). *Padre di menzogna* il diavolo, in *Inf.*, XXIII, 144; *gente ingannata* i pagani, in *Par.*, XXII, 39». I commenti alla *Commedia*, salvo diversa indicazione, saranno citati secondo il database del *Dartmouth Dante Project*. Per le citazioni della *Commedia* si segue l'edizione del Petrocchi (Dante Alighieri, *La 'Commedia' secondo l'antica vulgate*, 4 voll., Milano, Mondadori, 1966–1967).

molteplici finalità, a volte nel solco della tradizione consolidata di esegesi allegorica in seno alla letteratura mitografica e alla poesia colta, più spesso in modalità spregiudicate e innovative. È a questo singolare approccio dell'*inventio* dantesca che si vogliono dedicare i capitoli che seguono, che esaminano singoli soggetti o mitologemi, senza alcuna pretesa di esaustività e precisione classificatoria. In prima battuta occorre tuttavia collocare la *Commedia* nel solco della millenaria tradizione, prima pagana e poi cristiana, di ricezione ed esegesi del mito antico. Dante avrà senza dubbio avuto contezza della tradizione mitografica medioevale che leggeva il mito in chiave, spesso banalmente, allegorica. Ma come succede per tanti aspetti del capolavoro dantesco, il poeta ha sottoposto questa tradizione a una torsione tale da renderne irriconoscibili i contorni, e da far risaltare su tutto il proprio genio e la propria originalità. Ma è il momento di volgerci a ripercorrere rapidamente tale tradizione per apprezzare meglio quanto l'apporto dantesco sia stato significativo.

L'esigenza di una apologia agguerrita del mito antico si impose già all'indomani della diffusione dei poemi omerici, al più tardi nei secoli VII–V a.C.[2], per rispondere agli attacchi di cui erano fatti segno da parte dei nuovi saggi[3]: la speculazione filosofica dei greci aveva raggiunto un tale grado di complessità in ordine alla struttura fisica del reale e ai suoi fondamenti ontologici da rendere obsoleta e inaccettabile la concezione omerica della divinità[4]. Senofane, ad esempio, criticava sarcasticamente lo smaccato antro-

(2) La partita che si giocava intorno ai poemi omerici — e, sia pure in misura inferiore, alle opere esiodee — non è di poco momento. I poemi omerici erano il testo fondante di un'intera civiltà, sul piano mitico–religioso, etico e "politico"; grazie a questo baluardo i greci si difendevano dal loro stesso particolarismo. Sul carattere fondativo dei miti omerici ed esiodei e sulle fonti si citeranno si rimanda a M. Herren, *The anatomy of myth. The art of interpretation from the Presocratics to the Church Fathers*, Oxford, Oxford University Press, 2017, pp. 13–26.

(3) Una agile sintesi con ampia bibliografia sulle interpretazioni del mito dall'antichità al Novecento è quella di P. Mildonian, *Teorie e studi mitografici da Platone a Kerényi e oltre*, in *Il mito nella letteratura italiana*, V/1, *Percorsi. Miti senza frontiere*, a cura di Pietro Gibellini, Brescia, Morcelliana, 2009, pp. 27–87, e in particolare su antichità e *Medioevo* alle pp. 30–50. Inoltre P. Maréchaux, *I manuali e i commenti mitografici dall'antichità al Rinascimento*, ivi, pp. 89–153. Sul ruolo dei filosofi nel dibattito sul mito L. Brisson, *How philosophers saved myths. Allegorical interpretation and classical mythology*, trad. ingl., Chicago, University of Chicago Press, 2004.

(4) Cfr. M. Herren, *The anatomy of myth*, cit., pp. 37–50.

pomorfismo delle divinità omeriche, sostenendo che se gli animali avessero potuto raffigurare le divinità, le avrebbero rappresentate come zoomorfe, così come gli etiopi le rappresentavano scure di pelle. Una tradizione riportata da Diogene Laerzio voleva che il filosofo, sceso nell'Ade, avesse potuto assistere ai terribili supplizi cui erano sottoposti Esiodo e Omero per aver deturpato l'immagine degli dei. Eraclito di Efeso e i suoi seguaci contestavano più che le manchevolezze morali quelle intellettuali dei poeti, Omero *in primis*, e la profonda inverosimiglianza dei miti presenti nelle loro opere(5). Questi attacchi virulenti dei filosofi presocratici alla mitologia ricordano da vicino il fastidio per le incongruenze e i contenuti lascivi dei miti greci provato dai primi studiosi settecenteschi di mitologia(6). Tuttavia, paradossalmente, sia Eraclito che Pitagora favorirono a modo loro la nascita dell'esegesi allegorica del mito(7): il secondo in particolare per il carattere esoterico della sua dottrina, allineata con la disciplina dell'arcano dell'Orfismo e dei misteri eleusini. Per l'insegnamento Pitagora faceva uso di simboli sacri che avevano lo scopo di escludere i non iniziati e gli stranieri dalla vera saggezza. Questi simboli che spesso rimandavano alle singole divinità del pantheon ufficiale costituiscono il primo passo verso l'allegoria applicata al culto e al mito. Eraclito, pur criticando gli apologeti di Omero, sulla base della sua teoria dell'ambiguità del reale, riteneva che la natura si rivelasse in formule polisemiche, e quindi anche le criptiche narrazioni favolose potevano avere una loro cittadinanza nel dibattito filosofico. Platone riassunse tutte posizioni critiche nei confronti di Omero, specie nel secondo libro della *Repubblica* (376e–377c), in cui riservava alla poesia e al mito un ruolo marginale nella formazione del cittadino, in virtù della fallacia dei racconti mitici, privi com'erano di contenuti dottrinali profondi e veritieri. Gli inventori e i propalatori dei miti andavano sorvegliati, e al limite censurati, nell'utopica repubblica, perché si limitassero a diffondere storie verosimili con contenuti

(5) Cfr. su tutto J. Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations chrétiennes*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1976², pp. 93–94. La "battaglia" intrapresa tra sostenitori e detrattori di Omero viene ben delineata da F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée greque*, Paris, Les Belles Lettres, 1956, pp. 9–31.

(6) Cfr. M. Detienne, *L'invenzione della mitologia*, trad. it., Torino, Bollati Boringhieri, 1983, pp. 13–34, che spazia da Fontenelle a Max Müller.

(7) Ivi, pp. 104–127.

educativi per le generazioni da formare[8]. Omero andava bandito dalla polis e dalle sue strutture pedagogiche, in quanto le azioni immorali attribuite agli dei risultavano incompatibili con la vera e sublime natura divina. Tuttavia i miti non venivano condannati in blocco; andavano esecrati solo quelli palesemente falsi e immorali. È sempre nella *Repubblica* che si registra anche la condanna più dura dell'esegesi allegorica: i poeti imitano la realtà, una realtà che è già lontana dalle vere essenze iperuranie e quindi fallace e costituita da semplici fantasmi. Inoltre nelle opere dei poeti, nei loro miti, si manifesta un tipo di divinità che non corrisponde alla assoluta trascendenza riservatale da Platone. Gli dèi omerici sono violenti e vendicativi pur essendo tra loro spesso stretti consanguinei, e ciò va assolutamente escluso dall'apprendimento dei più giovani, maggiormente creduli, privi di *logos* e spirito critico:

> Se poi ci fosse una qualche necessità di parlarne [delle storie mitiche], le devono ascoltare in silenzio pochissime persone, dopo aver sacrificato non un maialino ma qualche vittima grande e difficile da procurarsi, affinché accada di udirle al minor numero possibile di ascoltatori.[9]

Ancora più inaccettabile e particolarmente diseducativa è la presentazione mitica degli dèi in eterna lotta tra loro e con altri esseri come i giganti e gli eroi. E ciò vale anche per i supposti miti interpretabili allegoricamente perché «un giovane infatti non è in grado di giudicare quel che è il senso nascosto e quello che non lo è, ma ciò che ha accolto a questa età tra le sue opinioni suole diventare incancellabile e inalterabile»:

> «E tanto meno» dissi «che gli dèi fanno la guerra agli dèi e complottano e combattono fra loro — e perché non è vero — se almeno i nostri futuri

(8) Sulla condanna platonica del mito C. Ginzburg, *Mito*, in *I Greci. Storia cultura arte società*, 1, *Noi e i Greci*, Torino, Einaudi, 1996, pp. 197–237, alle pp. 198–203 e 217–219. Inoltre F. Buffière, *Les mythes d'Homère*, cit., pp., 14–24. Infine, più attento alle questioni squisitamente filosofiche R. Radice, *I nomi che parlano. L'allegoria filosofica dalle origini al II sec. d.C.*, Brescia, Morcelliana, 2020, pp. 29–33. Una buona sintesi in M. Herren, *The anatomy of myth*, cit., pp. 63–71.

(9) Platone, *La Repubblica*, II, 378a (si cita da Platone, *La Repubblica*, a cura di Mario Vegetti, Milano, BUR Rizzoli, 2019[11], p. 413).

> difensori della città devono ritenere estremamente vergognoso il lasciarsi facilmente andare agli odi reciproci. E siamo ben lungi dall'ammettere che si rappresentino loro, con racconti e ricami, le gigantomachie e le molte altre svariate contese di dèi ed eroi contro i loro congeneri e familiari. Se vogliamo tentare in qualche modo di convincerli che nessun cittadino ne ha mai odiato un altro e che questo sarebbe addirittura empio, è piuttosto un tal genere di cose che i vecchi e le vecchie devono dire loro fin da bambini, e quando siano cresciuti anche i poeti dovranno essere costretti a narrare racconti prossimi a questi. Ma le storie di Era incatenata dal figlio, di Efesto gettato giù dal padre mentre si accingeva a difendere la madre percossa, e tutte quante le battaglie degli dei composte da Omero, non devono venir ammesse nella città, che abbiano o meno un senso nascosto. Un giovane infatti non è in grado di giudicare quel che è il senso nascosto e quello che non lo è, ma ciò che ha accolto a questa età fra le sue opinioni suole diventare incancellabile e inalterabili.(10)

La poesia non produce conoscenza perché ai poeti manca la conoscenza di tutte le arti compresa l'etica e la politica. Ma perché, ci si può chiedere, Platone stesso fa uso del mito? Perché se in Omero manca del tutto la verità la filosofia può tollerare l'uso di miti e immagini favolose(11)?

Al fronte critico nei riguardi del mito cercò di contrapporsi una folta schiera di filosofi sicuri di poter "salvare" attraverso l'esegesi allegorica la poesia omerica dalla svalutazione cui l'avevano condannata le critiche corrosive dei loro antagonisti. Il metodo escogitato, a fini apologetici della figura e della poesia del grande poeta, fu quello dell'*yponoia*(12), e cioè del

(10) Ivi, II, 378c–e, p. 415.

(11) Cfr. J. Pépin, *Mythe et allégorie*, cit., pp. 112–121. Inoltre R. Radice, *I nomi che parlano*, cit., pp. 29–33.

(12) Il sostantivo ὑπόνοια è il più antico tra quelli chiamati a designare l'interpretazione allegorico dei miti. Esso inizialmente significa "congettura" oppure "supposizione", ma l'etimo ("pensiero soggiacente") ha aiutato lo sviluppo di un senso ulteriore rispetto alla lettera; esso si applicava all'esegesi fisica, teologica e morale dei miti poetici; suoi sinonimi erano ad esempio σχηματισμός, oppure τροπολογία. Il termine ἀλληγορία si impone in epoca ellenistica, senza mai soppiantare il precedente. La definizione è, come si sa, "dire qualcosa per mezzo di un'altra cosa" (il meccanismo presso i grammatici è quello che governa la metafora di cui l'allegoria è prolungamento). Sue varianti sono l'enigma, quando

supposto contenuto sapienziale vigente, per somiglianza, al di sotto il tegumento del *figmentum* poetico: è la prima forma di esegesi allegorica, la quale fu utilizzata, così vuole la tradizione, da Teagene di Reggio, contemporaneo di Cambise (529–522 a. C.)[13]. La sua opzione critica si concentrava esclusivamente sul *côté* dell'interpretazione fisica dei miti, per la quale le divinità rappresentavano gli elementi costitutivi e ordinatori dell'universo. Ma dalla fisica passare a coinvolgere la sfera dell'etica il passo fu breve.

Rivolgendoci al contributo di Aristotele al dibattito, va detto che, contrariamente al maestro Platone, lo Stagirita apprezzava il mito in quanto suscitatore della meraviglia che sta alla base di ogni ricerca filosofica; quindi il *philomytos* è anche *philosophos*, e sorprendentemente Aristotele fu particolarmente pio nei confronti delle divinità tradizionali di cui riconosceva l'importanza per la coesione politica e sociale della comunità[14]. Inoltre i miti conservavano per Aristotele verità da enucleare, attinenti alla struttura e al funzionamento del *kosmos* e in generale del mondo fisico. Di più, non escludeva *a priori* un uso didattico del mito, sia pure in posizione declassata rispetto all'argomentazione razionale. Infine il filosofo contemplava anche il ricorso ad allegorie di tipo morale o psicologico veicolate dalle caratteristiche e dall'*ethos* delle singole divinità[15]: non importa se il mito sia vero o no, ciò che conta è la possibilità di ricavarne un *exemplum* utile alla riflessione etica[16], cosa che ha consentito secondo Michael Herren di salvare i miti di fronte agli attacchi dei loro detrattori[17]. In seguito la scuola peripatetica optò di volta in volta per una lettura fisica del patrimonio mitico[18], oppure tentò di appianare le incongruenze dei poemi, o nel caso di miti partico-

il senso sia particolarmente oscuro. Su tutto J. Pépin, *Mythe et allégorie*, cit., pp. 85–92. Si veda ora anche F. Zambon, *Allegoria. Una breve storia dall'antichità a Dante*, Roma, Carocci, 2021, pp. 12–13. Inoltre J. Whitman, *Allegory. The dinamics of an ancient and medieval technique*, Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 1987, pp. 263–268.

(13) Su Teagene M. Herren, *The anatomy of myth*, cit., pp. 78–80.

(14) Su questo aspetto del pensiero aristotelico è ancora utile P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les grecs*, Paris, Alphonse Picard et fils Editeurs, 1904, pp. 233–243.

(15) Per le esemplificazioni si rimanda a J. Pépin, *Mythe et allégorie,* cit., pp. 121–124.

(16) Cfr. M. Herren, *The anatomy of myth*, cit., pp. 122–129.

(17) È il titolo del capitolo 10 del suo saggio (*Saving the poets without allegory*).

(18) Sull'interpretazione dei miti in Aristotele, L. Brisson, *How philosophers saved myths*, cit., pp. 29–40.

larmente refrattari alla normalizzazione razionale ne condannò il carattere incredibile e inverosimile. È il caso di Palefato, allievo forse dello stesso Aristotele, vissuto intorno al IV secolo a.C., autore di un'opera sugli *Apista* cioè gli *incredibilia* delle storie mitiche. Palefato analizza qualche decina tra i miti più famosi di origine per lo più omerica ed esiodea, stigmatizzandone le assurdità e riportandoli a una verità storica soggiacente che in seguito sarebbe stata equivocata o distorta. Si tratta di una posizione affine a quella che vedremo essere la formula di successo dell'Evemerismo[19]. La prefazione dell'opera ha carattere programmatico. Palefato dichiara di aver raccolto dei racconti incredibili, accettabili per la gente rozza e credulona, ma irricevibili per i colti. Alle spalle dei miti c'è sempre un evento reale che bisogna individuare in quanto da esso si è sviluppato il racconto in maniera deformata. L'assunto è che le cose incredibili ora, lo erano anche per i tempi mitici, per cui non vi è alcuna supposta ingenuità che possa riabilitare le fantasie dei poeti:

> Ho scritto ciò che segue sui racconti incredibili. Alcuni, fra gli uomini più creduloni, prendono per buono tutto quello che si racconta, in quanto non hanno mai avuto a che fare con la sapienza e la conoscenza scientifica; altri, di natura più acuti e indagatori, ritengono invece che proprio niente sia avvenuto di ciò che si dice in tali storie incredibili. A me pare che dietro tutto

(19) Su Aristotele e sulla letteratura degli *apista* R. Radice, *I nomi che parlano*, cit., pp. 34–38. Il Radice ricorda che per Aristotele il mito conserva sì delle verità, ma sono verità comunque inferiori a quelle della filosofia. La linea di Palefato al contrario è una spietata dimostrazione delle inverosimiglianze e incongruenze dei miti. Se ne può citare uno *specimen*, e cioè quello di Glauco, un mito di cui si parlerà a proposito di Dante che ne fa un emblema della sua ascesa celeste e della propria *deificatio*: «Si dice che anche questo Glauco, avendo una volta mangiato un'erba, diventò immortale e ora abita nel mare. Il fatto che solo Glauco si sia imbattuto in quest'erba è troppo sciocco e lo stesso uomo o un altro terrestre vivono dentro al mare, quando neppure un essere di fiume può viverci, né al contrario, possono gli animali marini vivere nel fiume. Dunque il racconto è folle». Segue la presunta ricotruzione storica della figura di Glauco, secondo una tecnica tipica di banalizzazione del mito: Glauco sarebbe stato un pescatore morto in mare di cui si diceva che visto che non ritornava viveva in mare (si cita da Palefato, *Storie incredibili*, a cura di Anna Santoni, Pisa, Edizioni ETS, 2000, p. 83). Per un'introduzione all'opera cfr. ivi pp. 9–43. Inoltre G. Hawes, *Rationalizing myth in antiquity*, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 37–91; nel saggio vengono analizzate le altre opere di età greca incentrate sul concetto di *incredibile* nei miti.

> quello che si racconta ci sia un evento: non è infatti che ci furono puri nomi e non ci fu nessun racconto di essi, ma prima avvenne il fatto, poi di conseguenza il racconto, e quindi si presuppone un'esistenza in un tempo passato, quelle che ora esistono, con quelle caratteristiche non esistevano neanche allora. Perché se fossero esistite in un tempo o in un altro, esisterebbero anche ora e esisteranno in futuro.[20]

Il ruolo più importante sul versante dell'apologia filosofica dei miti fu senza dubbio quello degli stoici, i quali adottarono un'esegesi di ampio respiro: morale, fisica ed etimologica[21]. L'interesse principale degli stoici non era la difesa di Omero o del mito *tout court*, bensì l'adattamento di questa congerie di materiali narrativi al proprio sistema filosofico, e tale impresa fu portata avanti soprattutto da Crisippo, terzo maestro della scuola del Portico dopo Zenone e Cleante[22]. Egli è il primo a definire compiutamente e lucidamente il processo di allegoresi applicato ai miti e al pantheon classico. Di rilievo l'affermazione che l'antropomorfismo sia stato dettato dalla perfezione, tra le cose della natura, della forma umana:

> E vedendo che gli astri corrono (da *Théein*) sempre e determinano la nostra contemplazione della luna e del sole, li definirono dèi (*Theoùs*). In secondo e in terzo luogo divisero gli dei secondo la loro influenza propizia o avversa; e

(20) Palefato, *Storie incredibili*, cit., p. 51. Sui contenuti della prefazione che è senza dubbio la parte più interessante e originale dell'opera in quanto sembra aver meno risentito dei rimaneggiamenti che si sono succeduti nei secoli in un testo che diventò a un certo punto una sorta di manuale scolastico G. Hawes, *Rationalizing myth in antiquity*, cit., pp. 39–48.

(21) Sull'etimologia R. Radice, *I nomi che parlano*, cit., pp. 45–60. Inoltre F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque,* cit., pp. 137–154. Il campione nell'uso dell'etimologia nell'esegesi dei miti è Anneo Cornuto, un liberto degli Annei di età neroniana, autore del *Compendio di teologia greca*, in cui l'etimologia, quasi sempre fantasiosa, è la vera chiave per la comprensione della natura delle divinità. Per Cornuto si rimanda alle osservazioni di P. Maréchaux, *I manuali e i commenti mitografici dall'antichità al Rinascimento*, cit., pp. 101–103. Inoltre M. Herren, *The anatomy of myth*, cit., pp. 111–117.

(22) Per il contributo importante dato anche da Zenone e Cleante per l'impostazione iniziale del discorso sulla giustificabilità della poesia omerica tramite l'allegoria che consente di adattare i suoi miti a tutti gli aspetti della filosofia del portico F. Buffière, *Les mythes d'Homère*, cit., pp. 137–152. Si veda inoltre F. Zambon, *Allegoria*, cit., pp. 21–35.

> agli dèi benevoli diedero il nome di Zeus, Era, Ermes, Demetra, a quelli portatori di sciagure il nome di Pane, Erinni e Ares: e questi, data la loro ferocia e crudeltà, vanno calmati con sacrifici espiatori. Come quarte e quinte vengono trattate le azioni e le passioni: alle passioni si connettono Eros, Afrodite, e Desiderio, alle azioni speranza, Dike, ed Eunomia. Seguono, al sesto posto, le invenzioni dei poeti […]. Infine, al settimo posto si trovano quegli esseri divini che sono venerati per i benefici procurati alla vita associata: questi, come Eracle, i Dioscuri e Dioniso, sono imparentati anche con gli uomini. Sostenevano che gli dèi hanno forma umana, perché ciò che è divino ha preminenza su tutto, e l'uomo è il migliore di tutti i viventi, abbellito com'è dalla virtù, mentre lo distingue la presenza dell'intelletto. Pensarono quindi che la sua preminenza lo rendesse simile agli esseri superiori.[23]

Gli stoici adattarono i miti di Omero alle loro dottrine fisiche e teologiche. La fisica degli stoici è abbastanza tradizionale: nella natura è presente, immanente, il soffio vitale, il fuoco creatore di consistenza materiale sia pure eterea, identificato con Zeus. Il soffio riguarda anche l'anima umana guidata dall'*heghemonikòn*. I vari ambiti del cosmo vengono ascritti a divinità altre: Poseidone, Demetra, Hera, Apollo, Artemide. Gli stoici privarono le divinità omeriche — e questo va ascritto a loro merito — di ogni tratto antropomorfico. E *last but not least* uno dei punti nevralgici dell'allegoresi stoica — che si perpetuerà fino ai mitografi della tarda antichità e oltre, fra tutti Fulgenzio

(23) Il testo è tratto da *Stoici antichi. Tutti i frammenti secondo la raccolta di Hans Von Arnim*, a cura di Roberto Radice, Milano, Bompiani, «Il pensiero occidentale», 2018, p. 877. Sulla rilevanza di questo frammento di Crisippo R. Radice, *I nomi che parlano*, cit., pp. 54–57. Il Radice definisce il brano la *magna carta* dell'allegoresi stoica. Le divinità vengono divise in sette categorie, e per Crisippo gli uomini fecero bene ad assimilare la natura divina a quella umana. Tutto ciò ha favorito molteplici dottrine: «il monoteismo esigenziale, la scienza del linguaggio, il mito dell'età aurea, l'antropomorfismo […] il ruolo della poesia e la teoria del *logos*, nonché la teoria della società di tutti gli esseri razionali unami e divini. Quest'ultima in particolare, facilitando lo scambio fra i termini del divino e quello del cosmo materiale, rende accettabile tanto l'allegoresi quanto il mito» (*ibidem*, p. 57). Sul dibattito attuale intorno all'allegoria di tipo stoico si veda R. Goulet, *La méthode allégorique chez les stoïciens*, in *Les stoïciens*, a cura di J.–B. Gourinat, Paris, Vrin, 2005, pp. 93–119. Rimane imprescindibile I. Ramelli, G. Lucchetta, *Allegoria, I, L'età antica*, introduzione e cura di Roberto Radice, Milano, Vita e Pensiero, 2004, *passim*, ma in part. per lo Stoicismo antico pp. 90–128.

— è l'etimologia che rispondeva alla concezione che gli stoici avevano del linguaggio umano: non un sistema convenzionale ma un insieme di parole sorte in stretta aderenza con la realtà, per cui individuarne l'origine equivaleva a scoprire la natura delle cose significate. Ciò valeva in particolare per i nomi delle divinità che interpretati secondo l'etimo genuino avrebbe fornito preziose indicazioni sulla natura stessa degli esseri nominati[24]. Il trattato in cui si difende sistematicamente secondo il punto di vista stoico la figura di Omero dagli attacchi dei suoi detrattori, Platone e Epicuro *in primis*, è quello di Eraclito (o Pseudo–Eraclito), *Le questioni omeriche*, nel cui prologo si afferma perentoriamente che senza allegoria la poesia di Omero sarebbe empia e sacrilega, tanto che il poeta risulterebbe simile a un Salmoneo o a un Tantalo:

> Dal cielo s'intenta contro Omero un processo grave e accanito per il suo atteggiamento disinvolto nei confronti del divino: e in effetti, se egli non ha usato l'allegoria, ha scritto un cumulo di empietà. Miti sacrileghi e pieni di blasfema follia infuriano in entrambe le opere: così, se qualora uno credesse che queste ultime siano state composte secondo la tradizione della poesia senza alcun intento filosofico e senza alcun valore allegorico latente, Omero ne risulterebbe un Salmoneo o un Tantalo.[25]

Di seguito Eraclito attacca frontalmente Platone, reo di aver espulso Omero dalla sua repubblica, e Epicuro, i cui bassi piaceri non giustificano la critica al grande poeta:

> Al diavolo dunque Platone, adulatore e calunniatore di Omero, che accompagna l'esule fuori dalla sua Repubblica con tutti gli onori, coronato di

(24) Per ciò che concerne l'altra grande filosofia ellenistica, cioè quella epicurea, data la sua alta considerazione del divino, inattingibile agli uomini, essa rigetta il mito come rappresentazione volgare del sacro, nata non dalla vera rappresentazione sensoriale, secondo la gnoseologia di Epicuro, ma da false congetture che conducono all'empietà. Ma tutto ciò non ha impedito agli epicurei di fare comunque uso della mitologia: è il caso di Ateneo di Naucrati che vedeva in Odisseo il paradigma dell'edonismo, così come si diceva che Epicuro avesse rubato ad Omero il concetto di misura nel piacere e di mancanza di dolore.

(25) Eraclito, *Questioni omeriche*, 1, 1–3 (si cita da Eraclito, *Questioni omeriche sulle allegorie di Omero in merito agli dèi*, a cura di Filippomaria Pontani, Pisa, Edizioni ETS, 2005, p. 61).

> candide bende e con il capo unto di lussuosi profumi. Né ci cureremo di Epicuro, che coltiva i bassi piaceri dei propri Giardini sbarazzandosi di tutta quanta la poesia letale esca di leggende. Contro costoro avrei buon gioco a gridare a gran voce.[26]

Influenza e fama altrettanto durature vanno riconosciute al cosiddetto Evemerismo, il cui ideatore, Evemero, un siciliano vissuto nel III secolo a.C., la cui opera è nota solo per le testimonianze successive, sosteneva che i personaggi del mito, eroi e divinità, altro non erano se non personaggi storici fondanti e determinanti per lo sviluppo della civiltà umana, eroi civilizzatori e inventori che in seguito sarebbero stati divinizzati. In verità già gli stoici e Palefato avevano sostenuto che alcune divinità derivavano dal ricordo di personaggi benemeriti o di fatti storici. Evemero estese questa concezione a tutte le divinità del pantheon, includendovi anche le divinità malvage. In questo modo i protagonisti dell'*epos* diventavano protagonisti di una sorta di protostoria[27]. Fu, questa ultima, anche una chiave interpretativa utilizzata dagli apologisti cristiani per svalutare i miti greci e di seguito divenne patrimonio del Medioevo cristiano e del Rinascimento[28].

Il trionfo dell'esegesi allegorica dei miti si celebrò con i filosofi neoplatonici i quali, a dispetto dello scetticismo del fondatore della scuola, recuperarono la figura di Omero quale maestro, sapiente e precursore della filosofia, e approntarono una lettura misticheggiante di personaggi ed episodi dei due poemi, una lettura per la quale i miti contenevano, al di sotto della corteccia delle belle favole, un midollo di profondi contenuti concernenti l'esistenza

(26) Eraclito, *Questioni omeriche*, 4, 1–3, cit., p. 65.

(27) Cfr. J. Pépin, *Mythe et allégorie*, cit., pp. 147–149.

(28) Cfr. J. Seznec, *La sopravvivenza degli antichi dei*, trad. it., Torino, Bollati Boringhieri, 2008[3], pp. 11–31. Per l'utilizzo dell'Evemerismo in chiave polemica da parte dei Padri si veda P. Banna, *L'ambigua religiosità dei primi cristiani. Una rilettura critica della teologia delle religioni alla luce delle fonti cristiane dei primi secoli*, Milano, Vita e Pensiero, 2021, pp. 264–280. Si veda a titolo di esempio un brano di Arnobio, *Adversus paganos*, IV, 29, 1 che dopo un tesissimo attacco alle divinità del mito così prosegue: «Et possumus quidem hoc in loco omnis istos nobis quos inducitis atque appellatis deos homines fuisse monstrare vel Euhemero replicato, cuius libellos Ennius, clarum ut fieret cunctis, sermonem Italum transtuli, vel Nicagora […]» (si cita da Arnobe, *Contre le gentils*, livres IV–V, texte établi, traduit et commenté par Jacqueline Champeaux, Paris, Les Belles Lettres, 2021, pp. 30–31, con commento a p. 115).

e il destino dell'anima umana[29]. Emblematico in questo senso è il famoso *Antro delle ninfe* di Porfirio, in cui pochi versi dell'*Odissea* danno la stura a immaginose elucubrazioni mistiche intorno al destino dell'anima prima e dopo la morte. Il luogo in questione è quello in cui Odisseo, sbarcato ad Itaca dopo lunghe peregrinazioni, nasconde i doni dei Feaci in un antro presso il porto dell'isola. Esso è abitato dalle Naiadi e presenta due aperture, una d'ingresso e una di uscita:

> C'è un porto sacro a Forci, il vecchio del mare,
> nell'isola d'Itaca, da esso sporgono
> due promontori scoscesi a protezione del porto –
> lo schermano dalle grandi ondate dei venti
> violenti; dentro rimangono senza ormeggio
> le nevi quando sono giunte alla fonda.
> Sull'imboccatura del porto c'è un olivo frondoso
> E vicino una grotta ombrosa, amabile,
> sacra alle Ninfe che sono dette Naiadi.
> Dentro ci stanno anfore e crateri di pietra,
> e là api producono miele.
> Vi sono grandi telai di pietra, dove le Ninfe
> Tessono manti di porpora, meraviglia alla vista,
> e acque perenni; la grotta ha due porte:
> una verso Borea, accessibile agli uomini,
> l'altra, verso noto, è più divina, e per quella
> non passano uomini, è la strada degli immortali.[30]

Su questa breve suggestione Porfirio imbastisce il più completo esempio di esegesi allegorica pagana a noi pervenuto: l'antro rappresenta il cosmo in cui

(29) Sull'allegoria applicata ai miti presso i neoplatonici F. Zambon, *Allegoria*, cit., pp. 35–37. Inoltre P. T. Struck, *Allegory and ascent in Neoplatonism*, in *The Cambridge companion to allegory*, edited by Rita Copeland and Peter T. Struck, New York, Cambridge University Press, 2010, pp. 57–70. In particolare su Porfirio L. Brisson, *How philosophers saved myths*, cit., pp. 81–86.

(30) *Od.*, XII, 100–112. Si cita da Omero, *Odissea*, a cura di Guido Paduano, Torino, Einaudi, 2010, p. 319.

le anime vivono un movimento di discesa nel mondo della materia in cui avviene il dramma dell'incarnazione, e una risalita al mondo intellegibile dell'anima liberatasi dalla prigione del corpo. Il sostrato è evidentemente platonico — Porfirio fu allievo e continuatore di Plotino, vissuto nel III sec. d.C. — ma vi è anche spazio per dare vita a un dossier sincretistico in cui convergono filosofia greca e culti orientali (Platone e Pitagora, Mitra e Zoroastro, oracoli caldaici, Orfismo, gnosi etc.[31]). Si tratta insomma di un piccolo gioiello di interpretazione mistica della poesia omerica, un «catéchisme symbolique»[32], attraverso il quale Porfirio illustra le basi e le fonti del Neoplatonismo[33]. Significativa è la motivazione della scelta del metodo allegorico ad apertura del trattato: l'oscurità e l'artificiosità della narrazione sono spia del suo carattere allegorico; al di sotto del velo rappresentato dalla lettera vi sono profonde verità e contenuti misterici da svelare a costo di un'applicazione faticosa:

> Poiché la narrazione è ricca di tali oscurità, non si tratta di una finzione poetica composta casualmente per affascinare l'anima del lettore, e non è nemmeno la descrizione di un luogo reale, ma il poeta cela in essa una allegoria, e aggiunge misticamente presso l'antro anche una pianta di olivo. Rintracciare il significato di tutti questi misteri e svelarlo, anche dagli antichi era considerato compito faticoso e noi con il loro aiuto e con le nostre capacità cercheremo di scoprirlo.[34]

(31) Il tutto viene ben riassunto da Buffiére (*Les mythes d'Homère*, cit., p. 419): «Rien n'est plus bariolé que ce traité d'exégèse homérique. La sagesse de Zoroastre y vient épauler celle de Platon; le mysticisme astral de la vielle Grèce y est submergé par la rêverie astrologique importée d'Egypte ou de Chaldée; les allusion aux mistères de Mithra ou à l'enseignement des Orphiques voisinent avec citations d'Héraclite d'Ephèse».

(32) *Ibidem*.

(33) Il testo è disponibile in edizione critica con amplissimo commento storico–religioso e filologico, in italiano con testo graco a fronte (Porfirio, *L'antro delle Ninfe*, a cura di Laura Simonini, Milano, Adelphi, 2006², testo all pp. 36–85 e commento alle pp. 89–250, con ampia bibliografia). Per un corretto inquadramento del testo, oltre al già citato commento, è imprescindibile la trattazione di F. Buffière, *Les mythes d'Homère*, cit., pp. 419–466. Il Buffière inoltre tratta ampiamente tutta la tradizione esegetica del mito in ambito neoplatonico e neopitagorico, cfr. ivi, pp. 383–579.

(34) Porfirio, *L'antro delle ninfe*, 4, cit., p. 41.

Tutto questo confronto a livelli elevati di speculazione, *in bono* e *in malo*, intorno al mito si riverserà nella riflessione del nascente Cristianesimo, che in una prima fase, durata più di un secolo, dovette difendersi dalla minaccia rappresentata dalla prestigiosa cultura greca. Gli apologisti cristiani, e lo stesso Agostino[35], percorsero la via della dequalificazione della tradizione mitica antica, o per il tramite della lettura evemeristica e quindi refrattaria all'esegesi allegorica[36], o includendo le divinità pagane nel novero delle presenze demoniche che popolano il mondo sublunare[37], o presiedono alle entità astrali[38]. Più avanti, acquistata una maggiore sicurezza e consapevolezza dei propri strumenti interpretativi e delle proprie argomentazioni, i cristiani adottarono anche per il mito antico la lettura allegorica, loro trasmessa dall'esperienza filoniana esercitatasi sulla Scrittura, e ripercorsero le varie opzioni: l'esegesi fisica, morale, mistica e, elemento nuovo, la lettura tipologica o figurale, per la quale gli eroi, gli episodi mitici e gli dei antichi altro non sarebbero stati se non prefigurazioni del Cristo, della Chiesa etc. (Orfeo, Ercole oppure Dioniso, per Cristo etc.), un privilegio fino ad allora riservato alla prestigiosa tradizione biblica[39].

Per ciò che concerne la riflessione sistematica sul mito antico secondo l'*interpretatio christiana*, Fulgenzio[40] è l'autore del primo grande repertorio dei

(35) In ciò preceduto dalla critica serrata ai miti greci e alla loro esegesi allegorica da parte di uno dei massimi esponenti dell'esegesi allegorica mutuata proprio dalla tradizione greca e cioè Origene che critica l'evidente indegnità e oscenità delle divinità pagane come appare nei loro miti, su cui J. Pépin, *Mythe et allégorie*, cit., pp. 453–462.

(36) Ivi pp. 435 ss.

(37) Sulla critica cristiana dell'esegesi pagana dei miti un'amplissima trattazione ivi pp. 278–435.

(38) Il complesso rapporto tra il Cristianesimo e la dottrina astrale antica, intrisa di riferimenti mitologici e di influenze orientali, viene chiarito da J. Seznec, *La sopravvivenza degli antichi dei*, cit., pp. 32–49.

(39) Per un'ampio quadro dei rapporti tra cristianesimo e mitologia greco–romana successivi al IV secolo d.C., in sostanza dopo Agostino, ivi, pp. 475 sgg.

(40) Sulla "questione fulgenziana", e cioè sull'identificazione dell'autore, eventualmente corrispondente con l'omonimo vescovo di Ruspe, si rimanda a M. Venuti, *Il 'prologus' delle 'Mythologiae' di Fulgenzio*, introduzione, testo critico e commento, Napoli, Loffredo, 2018, pp. 11–21. Ampia discussione sulla figura di Fulgenzio e sulla sua fortuna nel recente V. Albi, *Sotto il manto delle favole. La ricezione di Fulgenzio nelle opere di Dante e negli antichi commenti alla 'Commedia'*, Ravenna, Longo Editore, 2021, pp. 15–38. Sempre utile la consultazione di J. Chance, *Medieval mythography, I. From roman north Africa to the school of Chartres, A.D. 433–1177*, Gainesville, Florida University Press, 1994, pp. 95–116.