



Centro Internazionale Studi Sul Mito  
Delegazione Siciliana

COLLANA ARGOMENTI



# LE COSMOGONIE

A cura di Gianfranco Romagnoli  
(edizione non definitiva)

Immagine di copertina: *Nascita dell'Universo* di Carla Amirante 2002, collezione privata

## GLI AUTORI

- Antonio ALONGI, dottore in Giurisprudenza, socio CISM
- Mauro BUCCHERI, docente di Filosofia nei licei
- Rosolino BUCCHERI, Dirigente di Ricerca del C.N.R. – Associato al Centro Interdipartimentale di Tecnologie della Conoscenza, Università di Palermo
- Antonio MARTORANA, Preside del Liceo Classico “G. Garibaldi”, Palermo
- Diego ROMAGNOLI, cultore di storia delle religioni orientali, socio CISM
- Gianfranco ROMAGNOLI, vicepresidente del CISM, cultore di teatro classico spagnolo e precolombiano
- Cristina CORIASSO MARTIN-POSADILLO, Università Complutense di Madrid

# LE ANTICHE COSMOGONIE E LA MODERNA COSMOLOGIA: IL MITO COME FORMA PRIMARIA DI CONOSCENZA

di Rosolino & Mauro Buccheri

**Abstract.** Nel corso dei secoli il progresso scientifico ha relegato in un ruolo di secondaria importanza le antiche narrazioni mitiche attribuendo loro un ruolo negativo di alterazione della realtà, incompatibile con le leggi che regolano l'universo. Di recente, tuttavia, è stato riconosciuto che il mito, nella sua accezione più ampia, costituisce un ineliminabile atteggiamento intellettuale dell'uomo nei riguardi della realtà esterna, circostanza che lo pone alla base della cultura di ogni popolo. Il valore del mito è stato pertanto rivalutato, e con esso l'importanza della cultura tradizionale, pur nel riconoscimento dell'essenzialità del ragionamento logico-concettuale e quindi del discorso di tipo apofantico, strutturato secondo le regole della logica. Il mito assume oggi particolare rilievo nello studio delle scienze sociali e viene considerato un'importante forma primaria di conoscenza. Sia in senso storico-cronologico, per quello che riguarda le narrazioni mitiche dei popoli primitivi o le rappresentazioni fantastiche della prima età, sia in senso logico, pensando al significato più vasto dato oggi al termine 'mito' e che riguarda spesso la dipendenza di qualsiasi discorso apofantico da concetti primari non dimostrabili.

## 1. Introduzione.

Il significato originario del termine *mythos* è quello di racconto – prevalentemente di tipo eroico o religioso, ritenuto vero nonostante tratti di avvenimenti estranei alla nostra esperienza quotidiana ma che non hanno la necessità di essere giustificati. Nelle antiche narrazioni mitologiche, come anche nelle favole moderne a queste assimilabili, si racconta, infatti, di animali che parlano, di uomini che si trasformano in bestie e viceversa, di leggi fisiche e di vincoli spazio-temporali che vengono facilmente elusi, mentre la logica corrente è spesso stravolta e la natura viene manipolata in modo arbitrario da divinità di ogni tipo. In queste condizioni, il racconto non ha mai una successione di eventi e un epilogo razionalmente prevedibili, tuttavia, poiché i miti non dovevano essere spiegati in termini razionali, per narratori ed ascoltatori il racconto veniva accettato *tout court* in quanto era considerato provenire direttamente da fonte divina.

L'attenzione per il mito è oggi notevolmente aumentata includendo, oltre alle narrazioni mitiche classiche, molti altri temi di diversi settori della cultura, in particolare della psicologia, della psicanalisi, dell'antropologia, delle scienze sociali e, in definitiva, dovunque il discorso assuma una prevalente caratterizzazione semantica.

Nel prosieguo useremo quindi il termine 'mito' in una accezione ampia, tale da abbracciare la molteplicità dei significati acquisiti nel tempo, includendo quindi ogni forma di discorso dove da un lato, si utilizzano metodologie di espressione diverse dalle usuali argomentazioni logico-concettuali e dove, inoltre, si espongono fatti o opinioni senza doverne necessariamente fornire una dimostrazione di veridicità. In questa accezione, ci riferiremo al mito se il

racconto si avvale di allegorie, metafore e simboli atti a renderlo più efficace e invitante e inoltre quando esso, pur essendo formalmente espresso mediante proposizioni di tipo predicativo, rientra nella sfera del discorso semantico. Ciò avviene, ad esempio, in presenza di espressione di sentimenti o di sensazioni umane fuori dall'ordinario – nell'ispirazione artistica, nella meditazione e, in generale, nei cosiddetti stati alterati della coscienza, di eventi o personaggi che trascendono le facoltà umane o anche di vicende storiche non verificabili sulla base di documenti o di testimonianze dirette.<sup>1</sup>

Alla luce di come si è scelto di definire il mito, è possibile identificare con esso, non solo le narrazioni in cui compaiono forme irrazionali o istintive di espressione come l'intuizione o l'espressione artistica ma - come discorso di tipo semantico - anche la filosofia. In effetti, mentre per quanto riguarda la struttura apofantica del discorso filosofico, questa può essere oggi affrontata con successo perfino da un computer che può esprimerla anche più correttamente e in modo più governabile e più rapido dell'uomo stesso, la filosofia esce fuori dalla portata del computer proprio a causa della sua caratterizzazione semantica. Questo concetto è stato enfatizzato da John R. Searle, convinto della semplicità descrittiva dei comportamenti stereotipici dell'uomo particolarmente facili da imitare da parte di un computer, ma parimenti convinto che il computer non possa mai possedere una dimensione semantica.<sup>2</sup>

Secondo Gianni Vattimo, l'identificazione della filosofia col mito è addirittura un dato di fatto indiscutibile, anzi il dato di fatto più significativo della filosofia contemporanea. Vattimo afferma, infatti, che la filosofia non è più pensiero 'fondativo', cioè ricerca del fondamento, giustificazione, spiegazione ma è semplicemente racconto, narrazione della vicenda per cui l'essere si manifesta e si occulta. Secondo questa accezione estrema, il pensiero filosofico non deve argomentare, giustificare, rendere ragione di ciò che afferma, indicare o cercare un perché, ma deve semplicemente narrare. Per Vattimo, che vede in ogni verità una violenza sull'uomo, la filosofia è un pensiero 'debole', che non deve pretendere di essere vero.<sup>3</sup>

## 2. La contrapposizione fra *mythos* e *lógos*.

Il *mythos* racconta senza preoccuparsi di verificare le proprie enunciazioni e fondando la propria autorità sulla fede mentre il *lógos* - il discorso argomentato fatto di proposizioni dimostrabili e correlate logicamente - vuole fondare l'autorità del suo sapere sulla ragione, sulla spiegazione *logica* degli eventi narrati. Nella forma di espressione mitica è essenziale la fede in tutto ciò che si va raccontando, nella forma di espressione razionale la fede vuole

---

<sup>1</sup> E. BERTI: *La filosofia fra tecnica e mito*, Bollettino della Società Filosofica Italiana, n.126, 1985

<sup>2</sup> J. SEARLE: *Menti, cervelli e programmi*, in *Menti, cervelli e programmi. Un dibattito sull'intelligenza artificiale*, G.Tonfoni (ed), 1984 Milano, Clup-Clued,

<sup>3</sup> G. VATTIMO: *Secolarizzazione della filosofia* n. 4, 1985 Milano, Il Mulino

essere bandita, ogni affermazione deve essere basata su osservazioni empiriche dirette o indirette e tutte le sue parti devono essere collegate logicamente.

Secondo Aristotele, tuttavia, il mito sta alla base del ragionare, del filosofare e pertanto del desiderio di conoscere con certezza le cause profonde di ciò che osserviamo in natura. Scriveva infatti:<sup>4</sup>

Gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia: mentre da principio restavano meravigliati di fronte alle difficoltà più semplici, in seguito, progredendo a poco a poco, giunsero a porsi problemi sempre maggiori: per esempio, i problemi riguardanti i fenomeni della luna e quelli del sole e degli astri, o i problemi riguardanti la generazione dell'intero universo. Ora, chi prova un senso di dubbio e di meraviglia riconosce di non sapere; ed è per questo che anche colui che ama il mito è, in un certo qual modo, filosofo: il mito, infatti, è costituito da un insieme di cose che destano meraviglia: cosicché, se gli uomini hanno filosofato per liberarsi dall'ignoranza, è evidente che ricercano il conoscere solo al fine di sapere e non per conseguire alcuna utilità pratica.

Nello sviluppo storico, alla visione irrazionale del mondo seguì un lungo periodo in cui il pensiero logico-concettuale ebbe il sopravvento, relegando il *mythos* in un ruolo di secondaria importanza senza mai riuscire ad eliminare del tutto il fascino che questi ha sempre esercitato sull'uomo. La lunga e oscillante contrapposizione fra *mythos* e *lógos*, un tempo visti come modi di pensare affatto alternativi, ha finito oggi con il farci riconoscere che il mito, nella sua accezione più ampia, serve invece da complemento e completamento di qualsiasi discorso, comunque scientificamente rigoroso.

Certo, in alcuni pensatori il filosofare nacque in contrapposizione all'espressione mitica. L'argomentare dei presocratici, ad esempio, non è una ottimizzazione del mito in continuità con esso, ma appare, nella storia del pensiero, come un modo del tutto nuovo di rappresentare la realtà. Talete (VII-VI a.C.), per spiegare l'origine del cosmo, pur facendo riferimento ad antiche narrazioni, ricorse al ragionamento ed a esperienze condivise con i suoi contemporanei per giustificarle. È vero, infatti, che Talete, esattamente come gli Egizi, credeva che la terra galleggiasse sull'acqua, ma mentre gli egizi accettavano la descrizione senza richiedere spiegazioni o dimostrazioni, Talete giunse alla stessa conclusione facendo una serie di ipotesi, che derivò da ricerche teorico-sperimentali, assimilabili a studi scientifici basati sull'osservazione e sulla deduzione, da queste, di leggi universali.

Non è comunque concepibile un passaggio dal *mythos* al *lógos* netto e improvviso con Talete e i primi pensatori ionici. La radicale differenza fra le due forme di espressione è infatti tale da investire una molteplicità di aspetti della vita sociale di quei popoli e, in particolare, del modo di definire ed organizzare la propria vita politica ed economica. Basti pensare al passaggio

---

<sup>4</sup> G. REALE (a cura di): *Aristotele, Metafisica*, A 2, 982 B 12-20

lento e graduale avvenuto dalla poco razionale economia di scambio al razionalissimo uso della moneta.

Già nell'Iliade di Omero (IX-VIII sec. a.C.?), il fiume primordiale *Okeanos*, senza inizio né fine, viene definito come il principio e il fondamento di ogni cosa - idea che già unisce la visione mitica e il pensiero logico-concettuale.

Anassimandro (610-547 a.C.), nella ricerca dei principi primi che hanno dato origine all'universo, si fondò sullo schema mitico. Immaginò, infatti, il principio nell'*àpeiron* da cui, come dal Chaos di Esiodo, si sono distinte, per contrapposizione, tutte le altre cose. La continuità fra *mythos* e *lógos* è evidente: come dal Chaos originario - insieme divinità e realtà fisica - nascono gli dèi, così dall'*àpeiron* - mescolanza indistinta di tutte le cose - Anassimandro fa emergere le coppie primordiali di opposti. Il mondo con tutto ciò che contiene discende dal mutuo rapporto fra queste coppie, esattamente come nel mito le divinità primordiali si uniscono fra di loro generando altre divinità e popolando il cosmo. La speculazione filosofica di Anassimandro, quindi, non si stacca del tutto dal mito ma ne riprende la struttura portante.

Ferecide, contemporaneo di Anassimandro, considerava il mito portatore di profonde verità e insegnamenti morali espresse in forma allegorica e attinse alle teorie cosmologiche orientali. Modificò, ad esempio, il nome del fiume *Okeanos* in *Ogenos*, termine di origine aramaica, così assimilandolo ad un serpente, simbolo del male nelle cosmologie orientali.

L'opera di Parmenide (V sec. a.C.), fondatore occidentale dell'ontologia, s'inizia con immagini mitiche che non possono essere considerate alla stregua di semplici ornamenti poetici ma piuttosto espedienti per sopperire alle difficoltà di espressione del pensiero logico-concettuale.

Socrate (469-399 a.C.) interpretò il mito su un piano razionale, considerandolo come un involucro fantastico a copertura di un fatto vero. La favola di Orizia fatta precipitare da Borea, dio del vento freddo, giù dalle rocce del fiume Glisso, era per Socrate solo una immagine allegorica e simboleggiava la caduta di Orizia dalla rupe a causa di un forte colpo di vento.

Platone (427-347 a.C.), che collegava strettamente la verità con la virtù, considerava il *mythos* un'opinione immorale perché non suffragata dall'esperienza e sostenne fortemente il metodo dialettico-concettuale del suo maestro Socrate opponendo al *mythos* il *lógos* - la scienza - il discorso razionale e argomentato, finalizzato al dominio dell'uomo sulla natura. Nonostante ciò, Platone amò esprimersi con l'aiuto di immagini allegoriche, utilizzando, di fatto, il linguaggio mitico. Seguace dell'orfismo, Platone si poneva la questione del dualismo fra l'anima e il corpo e credeva alla reincarnazione delle anime come necessaria per espiare le proprie colpe ma diede a questa credenza un fondamento razionale adottando la teoria della *metempsychosi*, inserita in un quadro cosmologico che prevedeva un tempo ciclico per l'universo.

Aristotele (384-322 a.C.) utilizzò il mito in filosofia come forma di espressione da interpretare in modo allegorico, con valore essenzialmente pedagogico, utile per la socializzazione e per l'istruzione dei fanciulli.

Con l'avvento della scienza moderna di Francis Bacon (1561-1626), Galileo Galilei (1564-1642) e Isaac Newton (1643-1727) seguita alla rivoluzione di Nicolò Copernico (1473-1543), la corrente positivista causò una progressiva svalutazione del mito. L'impostazione filosofica basata sul sapere scientifico, assunto a modello di ogni sapere, cominciò a dominare il pensiero europeo mentre la mitologia, per il fatto di accettare la presenza di entità e forze sconosciute e indimostrabili, finì con l'essere considerata un vero e proprio "ostacolo epistemologico",<sup>5</sup> un ostacolo capace di bloccare le iniziative, tenendo l'uomo ancorato a pregiudizi che impediscono lo sviluppo di nuove idee.

L'ideale della ragione era conseguito solo rispettando le regole di una logica che presupponeva precise definizioni su ogni parte del discorso, l'uso di proposizioni fra esse correlate, nonché precise regole su queste correlazioni. La necessità del rispetto della logica e della matematica, trasgredito nei miti, determinò una forte diminuzione del loro originale fascino: il pensiero non poteva essere apportatore di verità se non passava attraverso il filtro della deduzione logica, le cui proposizioni sono oggetto di un preciso e condiviso formalismo. I fatti dovevano essere sottoposti a verifiche sperimentali, che per questo acquisiscono lo *status* dell'oggettività.

Auguste Comte (1798-1857), positivista, formulò la cosiddetta legge dei tre stadi secondo la quale l'intelligenza dell'uomo aveva raggiunto la maturità - indicata come «fase positiva» - nell'età moderna, quando la ragione le aveva permesso di avere una conoscenza obiettiva della realtà per mezzo di un sistema di idee scientifiche sostitutive del sistema di idee teologiche che aveva retto l'ordine sociale del passato. Secondo Comte, la maturità era stata preceduta da una fase mitologica, o religiosa, in cui il pensiero era ancora prigioniero della libera fantasia e di credenze irrazionali e da una successiva fase metafisica che vide l'emergere della filosofia e della ragione.

Il medioevo, tuttavia, era stato un periodo storico contrassegnato da un vigoroso senso del Sacro e del Mistero e dal fiorire di miti e leggende, anche in forte contrapposizione con il nascente scientismo. Basti pensare al mito di Re Artù e alla ricerca del Santo Graal.

Blaise Pascal (1623-1662), matematico e filosofo in controtendenza rispetto al non scaturiva da un rigoroso ragionamento logico-matematico. Pascal spiegò che ogni ragionamento si basa su princîpi e che ogni dimostrazione si basa su una serie di concetti concatenati logicamente alla cui base ci sono sempre dei concetti primari, spesso assunti implicitamente, senza essere soggetti a dimostrazione. In questa prospettiva, Pascal considerava questi concetti primari alla stregua delle credenze o delle intuizioni primarie, che non

---

<sup>5</sup> G. BACHELARD: *La filosofia del non. Saggio per una filosofia del nuovo spirito scientifico* 1998 Roma, Armando

possono esprimersi adeguatamente per mezzo del linguaggio scientifico, mettendo così in evidenza l'incompletezza della scienza.

Gianbattista Vico (1668-1686), nella *Scienza Nuova*, affermava l'autonomia del mito, che non ha «sapienze riposte» da rivelare ma che esprime la genuina concezione del mondo, propria dei popoli primitivi.

Ernst Cassirer, a cavallo fra il 19° e il 20° secolo, sostenne che l'uomo, più che un animale razionale è un *animal symbolicum* e che il simbolismo mitico ha una sua autonomia semantica, un proprio mondo e una propria sfera di verità, nati dalla creatività e quindi irriducibili alle categorie del pensiero e delle verità logiche. Per Cassirer, dunque, la conoscenza scientifica non può essere oggetto di critica se non dopo aver ben compreso le diverse forme della conoscenza umana, particolarmente il mito e il suo linguaggio.

Nel 1931, Kurt Gödel, con il suo celebre teorema, diede forma alle speculazioni di Pascal dimostrando che il ragionamento scientifico, per quanto rigoroso, non può essere autoreferenziale in quanto esiste sempre un anello della catena logica basato su un postulato o una intuizione che, in qualche modo, esce fuori dal processo razionale.

Il tema del rapporto fra scienza e mito annovera, fra i più importanti contributi, quelli di Karl Raymund Popper, certamente fra i maggiori epistemologi del XX secolo. Opponendosi al verificazionismo (secondo il quale una teoria è scientifica se può essere verificata dall'esperienza), Popper trovò invece nel falsificazionismo (secondo cui una teoria è scientifica nella misura in cui può essere falsificata con opportuni controlli) il vero criterio di demarcazione fra scienza e non scienza. Questo criterio lasciava fuori dall'ambito scientifico quelle teorie che, pur sembrando a prima vista onni-esplicative nei rispettivi ambiti di riferimento, risultavano invece costruite in vista di facili conferme più che in vista di smentite, ad es. la teoria marxista della storia, la psicanalisi freudiana e la psicologia di Adler. A tal proposito Popper scrisse che le due teorie psicanalitiche succitate

non erano controllabili, erano inconfutabili. Non c'era alcun comportamento umano immaginabile che potesse contraddirle. Ciò non significa che Freud e Adler non vedessero correttamente certe cose: personalmente non ho dubbi che molto di quanto essi affermano ha una considerevole importanza e potrà svolgere un suo ruolo, un giorno, in una scienza psicologica controllabile. [...] Queste teorie descrivono alcuni fatti, ma alla maniera dei miti. Esse contengono delle suggestioni psicologiche interessanti, ma in una forma non suscettibile di controllo. Ma nel medesimo tempo, mi resi conto che questi miti potevano essere sviluppati e diventare controllabili; che da un punto di vista storico, tutte – o quasi tutte – le teorie scientifiche derivano dai miti, e che un mito può contenere importanti anticipazioni delle teorie scientifiche.<sup>6</sup>

Prendendo le distanze dai neopositivisti, che consideravano insignificanti le teorie non scientifiche, Popper afferma dunque che il suo principio di falsificabilità è semplicemente un principio di demarcazione fra scienza e non

---

<sup>6</sup> K. POPPER *Congetture e confutazioni*, 1972 Bologna, Il Mulino, pp. 68-69



scienza, e non un criterio volto a distinguere fra teorie significanti e teorie insignificanti. Anche le teorie non scientifiche infatti risultano significanti pur non essendo controllabili, e, oltretutto, costituiscono spesso un'importante fonte di ispirazione per le teorie scientifiche; si pensi all'atomismo di Democrito, o alla teoria dell'evoluzione per prova ed errore di Empedocle. In questo modo, Popper rivalutava il mito, togliendolo dall'oblio in cui parte della comunità scientifica tendeva a relegarlo.

L'ideale classico che rigettava il mito come frutto dell'immaginazione estraneo alla ragione, si è rivelato semplicistico anche su un piano strettamente scientifico. I risultati della meccanica quantistica, con la dualità onda-particella, con il principio di indeterminazione di Heisenberg, con il collasso della funzione d'onda come conseguenza di una osservazione o di un esperimento, e con l'aleatorietà non epistemica, lasciano spazio all'imprevedibile e all'aleatorio segnando il ritorno ad una visione del mondo meno pregna di certezze e causando, in particolare, il crollo della visione deterministica dei fenomeni naturali.

Le tecniche di calcolo della meccanica quantistica forniscono valutazioni quantitative estremamente accurate su una moltitudine di fenomeni del mondo microscopico. D'altra parte, i concetti che essa propone per spiegare questi fenomeni sono drasticamente controintuitivi e cozzano violentemente con il nostro modo, radicato nei secoli, di concepire la natura. Ancora oggi, a oltre 70 anni dalla sua definitiva formulazione ad opera di Werner Heisenberg, Erwin Schrödinger e Paul Dirac, la comunità scientifica internazionale è immersa in un dibattito molto vivace che investe di riflesso tutti i campi dello scibile umano stimolando la scienza ad una sempre maggiore integrazione con le discipline umanistiche.

La conoscenza sempre più profonda del comportamento del microcosmo ha dimostrato che le ragioni filosofiche che in epoca positivista avevano svilito il mito ed esaltato oltre ogni limite la razionalità, non bastano più. Il determinismo non può descrivere in modo completo tutte le interazioni tra i componenti ultimi della natura mentre questa sembra essere "velata" e conoscibile solo parzialmente a causa dei nostri limiti fisici e sensoriali. Una tale circostanza consiglia di accettare la provvisorietà di molte delle nostre conoscenze, e invita a considerare che l'ideale di obiettività delle procedure della scienza classica rimane ancora un obiettivo difficilmente raggiungibile. La natura si scopre sempre più ricca delle nostre attese e ogni nuova conoscenza, per il fatto di indagarla sempre più in profondità, ci propone sempre nuovi e più difficili quesiti.

In definitiva, nonostante la chiara differenza esistente tra discorso scientifico e discorso mitologico, l'atteggiamento mentale tipico delle narrazioni mitiche non è necessariamente staccato dal sapere scientifico o addirittura contrapposto ad esso. E' evidente, al contrario, che il mito ha avuto, ed ha ancora, un ruolo fondamentale anche nello sviluppo del pensiero scientifico al quale è legato strettamente, al di là delle valutazioni negative del

rigido illuminismo positivista. In particolare, alcuni dei più importanti aspetti dell'atteggiamento mentale che caratterizza il mito nella sua accezione più ampia - ad esempio la creatività e l'intuizione - hanno ancora un ruolo importantissimo in questo sviluppo, il che riabilita il mito anche sul piano epistemologico. Se è vero, infatti, che il preciso esame analitico di un procedimento scientifico è essenziale, è anche vero che la creatività assume un ruolo ancora più fondamentale, che è quello di definire le scelte strategiche del procedimento stesso.

### **3. Evoluzione della conoscenza.**

Nel contesto delle scienze sociali viene studiata l'evoluzione a lunghe scale di tempo del cosiddetto 'modello mentale di realtà' (MMR, dall'inglese *Mental Model of Reality*) dei singoli individui all'interno del gruppo sociale a cui appartengono. L'MMR viene costruito attraverso complicati processi neurocomputazionali che tengono conto sia degli stimoli esterni che delle nostre caratteristiche ontogenetiche, e contiene la nostra visione globale del mondo esterno, visione costituita dall'insieme delle opinioni che l'individuo ha sui vari aspetti della realtà vissuta. Il MMR è una rappresentazione mentale del mondo esterno, essenziale sia per la sopravvivenza dell'individuo che per ragioni puramente intellettuali.

Con la nascita e lo sviluppo delle società umane, i costrutti mentali dei singoli individui cominciarono ad incorporare tutti quegli aspetti della conoscenza legati alla coesistenza sociale (leggi, tradizioni, strategie di comunicazione...), determinando la nascita e lo sviluppo del fenomeno dell'intersoggettività, che serve da base per la creazione di una visione collettiva e condivisa del mondo all'interno della società stessa.

Ogni visione individuale, comunque, oltre a tenere conto della enorme quantità di informazioni ricevute dall'esterno, comprende anche dati e connessioni non sempre sperimentate personalmente ma che sono assunte vere per intuizione, per credo (ideologico, religioso, politico) o anche per tradizione e che si rendono necessarie per una visione quanto più completa e soddisfacente possibile, in funzione delle necessità fisiche e psichiche contingenti di ognuno di noi.

In ogni caso, la continua interazione e il *feedback* con gli altri elementi della società e con l'ambiente sottopongono a continue modifiche i modelli mentali di realtà di ognuno di noi, il che porta con il tempo a ridurre le differenze individuali di vedute nonché la quantità di assunzioni non confortate da osservazioni dirette.

Il continuo confronto fra i modelli mentali dei singoli individui fa evolvere anche la visione collettiva verso un modello sociale di realtà (SMR, *Social Model of Reality*), che contribuisce anche alla definizione consensuale di

metodologie di indagine e di regole di comunicazione.<sup>7</sup> Questo modello sociale, a sua volta, influenza di riflesso i modelli individuali in un ciclo tendente ad una rappresentazione del mondo sempre più condivisa e precisa. In generale, comunque, il processo tende a ridurre al minimo le convinzioni individuali non condivise e non dimostrabili ed a mediare i nostri modelli all'interno della società che così sviluppa la sua rappresentazione collettiva del mondo. Nella fase transitoria, tuttavia, si rafforzano le convinzioni non dimostrabili, ma condivise all'interno del gruppo sociale per il fatto di rappresentare tradizioni caratterizzanti la concezione del mondo da parte del gruppo stesso e che trovano la loro origine in tempi molto lontani.

Il confronto sociale porta ad un accordo non solo sui modelli interpretativi ma anche sulle metodologie di indagine della natura e sull'uso di un comune linguaggio di comunicazione, fatto di regole condivise. Il continuo aggiornamento delle metodologie di osservazione e del linguaggio di comunicazione ha dato origine, ad un certo livello di sviluppo storico, alle scienze e alla matematica in modo da risolvere problemi sempre più complessi. Per affrontare indagini più sofisticate e per esprimere leggi più generali sono nate nel corso della storia nuove discipline scientifiche e nuovi strumenti matematici alle volte basati sulle stesse tecniche (es. calcolo differenziale, tensori), altre volte sull'invenzione di nuovi schemi mentali (es. le geometrie non-Euclidee).

Le teorie scientifiche espresse in termini matematici (in aggiunta a parole, tabelle e diagrammi) sono una naturale evoluzione dell'accordo all'interno della comunità scientifica, utili a descrivere e rappresentare in modo preciso e condiviso i fenomeni del mondo esterno in un quadro globale. Le teorie scientifiche, quindi, non sono mai verità assolute ma ipotesi di lavoro che assumono nel tempo una sempre maggiore validità con l'aggiunta di sempre nuovi dati osservativi e nuove relazioni fra di essi. I tentativi odierni di cercare con insistenza una 'teoria del tutto' che, secondo le parole di Stephen Hawking «decreterebbe il definitivo trionfo della ragione umana, perché allora conosceremmo il pensiero stesso di Dio»,<sup>8</sup> appaiono, pertanto, presuntuose ambizioni condannate all'utopia.

Lo studio dei fondamenti dello sviluppo della scienza moderna mostra che questa è stata preceduta da tutte quelle convinzioni, non dimostrate e non dimostrabili, che hanno orientato fin dall'inizio la civiltà occidentale proiettando nel futuro un modello ideale di civilizzazione e aprendo le prospettive di un ideale di ragione teorico e pratico, anch'esso assimilabile a mito.

---

<sup>7</sup> R. BUCCHERI & M. BUCCHERI: *Evolution of human knowledge and the endophysical perspective*, in *Endophysics, Time, Quantum and the Subjective*, R.Buccheri, A.Elitzur & M.Saniga (eds.), 2005 World Scientific, in press

<sup>8</sup> S. HAWKING: *La Teoria del Tutto* 2003 Milano, Rizzoli

#### 4. Dalle antiche cosmogonie alla moderna cosmologia.

Fin dalla preistoria l'uomo ha cercato di avere una rappresentazione globale del mondo esterno, un MMR, che spiegasse in modo consistente ed esauriente tutti i fenomeni conosciuti e non avendo ancora sufficienti conoscenze certe e condivise, si è appoggiato sulla propria fantasia.

I primi tentativi di costruire un valido SMR sono infatti di tipo mitico. Le forze della natura, come anche gli astri, venivano rappresentate da divinità. L'alternarsi del giorno e della notte, ad esempio, veniva rappresentata con un dio, Ra - padre dei faraoni - che ogni giorno guidava la sua barca solare attraverso i cieli mentre di notte scompariva al di sotto della Terra. Questa divinità fu in seguito identificata con il dio Amon, celebrata soprattutto dai sacerdoti di Eliopoli.

Una bellissima immagine dell'origine del mondo e di tutto ciò che contiene viene riportata nei Veda. Vi si parla di Prajàpati, il Progenitore - il Ka - colui che ha dato origine agli dèi e agli uomini tutti. Da lui emergono i Deva e gli Asura, dèi che si combattono fra loro per conquistare il succo inebriante del soma; quindi emergono i Sette Veggenti, che osservano il corso del mondo dagli astri dell'Orsa Maggiore; emergono Siva, Brahma, Visnu, con le loro vicende intrecciate; compaiono Satì e Pàrvatì, congiunte a Siva in amori interminabili; compare il Krisna giovane con il suo corteo erotico di mandriane nonché il Krisna maturo, il re che regge le sorti di una guerra; e infine, già in mezzo al Kaliyuga, compare l'età in cui viviamo dove il principe Siddharta, il Buddha, abbandona la casa del padre e scopre la via della liberazione. Scorreranno molti eoni, sorgeranno e si dissolveranno molti mondi, in una sequenza di vortici con al centro Prajàpati - il Ka - che gli dèi e gli uomini pian piano dimenticheranno. Ka è insieme la prima e l'ultima domanda, quella che ci si pone quando tutte le altre sono state poste. Per rispondere all'ultima domanda occorre attraversare tutte le storie. E per attraversare tutte le storie occorre porsi la domanda su chi silenziosamente le ospita, ovvero Ka. Nella mente si compie ciò che nella mente aveva avuto inizio, e che nella mente era avvenuto.<sup>9</sup>

La cosmogonia-teogonia greca coglieva il coerente ordinamento del cosmo nei rapporti genealogici di dèi ed eroi realizzando, per la prima volta in Occidente, l'esigenza congenita allo spirito umano di portare unità tra la sconcertante moltitudine delle forze e dei fenomeni che lo circondano, e di riconoscere, nell'inarrestabile susseguirsi delle impressioni, l'essere stesso, immanente al continuo divenire.

Esiodo (VIII-VII sec. a.C.), il poeta che per primo organizzò sistematicamente le credenze mitiche popolari allo scopo di spiegare l'origine del mondo e le forze che lo governano, aprì la strada alla conoscenza razionale che sarà in seguito adottata dalla filosofia. La sua *Teogonia* è un documento fondamentale della cultura ellenica e la genealogia come

---

<sup>9</sup> R. CALASSO: *Ka*, 1996 Milano, Adelphi Edizioni

espressione mitica risulta un utile espediente per superare l'aporia dell'interpretazione unitaria di una realtà molteplice, personificata da una molteplicità di dèi. Nella continuità genealogica, i Greci trovarono quella essenzialità e unitarietà che sembrava inintelligibile nei singoli individui, uomini o dèi che fossero, il che fa perdere all'espedito esiodeo l'apparenza di un ripiego o di una invenzione contingente, e gli fa acquistare i caratteri della necessità.<sup>10</sup> Si riconosce in Esiodo un modo nuovo in cui si fronteggiano *mythos* e *logos*, modo che si esplicita definitivamente con lo sviluppo dell'astronomia e della cosmologia dove il linguaggio scientifico diventa chiaramente complementare e non più alternativo al linguaggio mitico.

Il mistero del ciclo stellato solcato dalla luce della via lattea, il volgere continuo degli astri da oriente ad occidente, il moto errante dei pianeti tra le stelle, il nascere ed il tramontare del sole, le fasi lunari, l'apparizione fugace delle comete, sono tutti fenomeni che hanno profondamente influenzato l'uomo sin dagli albori della sua vita intelligente ponendo il problema del suo rapporto con tutto ciò che avveniva sulla terra. I tentativi di soluzione di questo problema illustrano come nell'arco della storia l'uomo abbia iniziato a rappresentarsi il mondo in modo fantastico e irrazionale, modificando poi gradualmente le proprie idee dell'universo e del suo rapporto con esso.

Da Esiodo all'astronomia di previsione il passo fu breve. Eudosso di Cnido (408-355 a.C.), matematico e allievo di Platone nella Accademia, tentò di risolvere il problema delle irregolarità riscontrate nei moti planetari, spiegandole attraverso il ricorso a movimenti circolari e regolari. Nel suo modello, i corpi celesti stanno su sfere concentriche rispetto alla Terra che è considerata immobile al centro dell'universo. La sfera più esterna è quella delle stelle fisse e si muove di moto circolare uniforme. Gli altri corpi celesti sono collocati su sette gruppi di sfere, tre per il Sole, tre per la Luna e quattro per ciascuno dei cinque pianeti allora conosciuti - Mercurio, Venere, Marte, Giove, Saturno - per un totale di ventisette sfere. Le sfere di Eudosso sono tutte concentriche e ciascuna di esse all'interno del proprio gruppo ruota intorno a un asse differente. Il corpo celeste relativo a un gruppo è fissato alla sfera più interna e partecipa alla rotazione di tutte le sfere del gruppo. Con la combinazione di questi moti circolari si ottengono traiettorie assai complesse, tali da descrivere il moto reale dei moti celesti.

Aristarco di Samo (310-230 a.C.) fu uno dei principali protagonisti della scuola alessandrina. Secondo Aristarco il sole è fermo al centro dell'Universo e la Terra e i pianeti gli girano intorno con moti circolari. Grazie a questa ipotesi i movimenti dei corpi celesti diventano più semplici, pur di supporre che la Terra, oltre a ruotare intorno al Sole, ruoti anche su sé stessa. Da questo modello si deduce che il moto diurno di rotazione delle stelle fisse e di tutti gli altri corpi celesti è apparente e dovuto alla rotazione diurna della Terra sul suo asse e che il moto retrogrado è una conseguenza della differente

---

<sup>10</sup> P. PHILIPPSON: *Origini e forme del mito greco*, 1983 Milano, Universale Scientifica Boringhieri

velocità di rotazione dei vari pianeti rispetto a quella della Terra. Quest'ipotesi valse ad Aristarco l'accusa di empietà da parte dell'intero mondo greco. I sistemi filosofici dominanti avevano, infatti, un punto di forza nella separazione Terra–Cielo e nell'immobilità della Terra ed era quindi difficile accettare l'idea che la Terra non fosse il centro dell'Universo ma un qualsiasi pianeta vagante nello spazio. Il suo modello rimase perciò una semplice curiosità fino a quando Copernico non seppe utilizzarlo per un ribaltamento totale della visione cosmologica.

L'immagine medioevale del mondo risale ad Aristotele e Tolomeo con il primo che aveva fornito le basi della fisica celeste nel *De Coelo* dove il cielo era descritto come «unico solo e completo senza né spazio, né vuoto, né tempo al di là di esso». Composto di materia eterna (l'etere) il Cielo era considerato immutabile e circondava la terra immobile, imperfetta e corruttibile al centro di tutto.

Nel geocentrismo aristotelico l'universo, di forma sferica, conteneva una dentro l'altra una serie di sfere sempre più piccole, con la Terra al centro dell'ultima. Le stelle erano viste come fori luminosi posizionati sulla superficie dell'involucro sferico più grande che si muoveva di moto circolare giornaliero. Per spiegare i tre diversi movimenti del Sole, Aristotele suppose che la sfera su cui poggiava seguisse un modello più complesso: oltre al moto giornaliero, doveva essercene anche uno stagionale in senso contrario di 360° l'anno e uno annuale, dato da una particolare inclinazione dell'asse della sua sfera. Le altre sfere, il resto dei cosiddetti 'cieli', ospitavano ciascuno uno dei cinque pianeti allora conosciuti. In base alle osservazioni compiute sui loro moti, venne stabilito che gli ultimi tre (Marte, Giove e Saturno), per la loro lentezza, dovessero trovarsi al di là della sfera solare.

Nella *Divina Commedia* le dottrine teologiche si uniscono alla cosmologia aristotelica e all'astronomia tolemaica. Dante riprenderà infatti la concezione dell'universo geocentrico riferendosi, in alcuni momenti del suo viaggio nei mondi ultraterreni, alle posizioni delle stelle, del Sole, dei pianeti e della Luna così come descritte da Aristotele.

L'astronomia geocentrica pervenne al massimo sviluppo con Claudio Tolomeo (100-170 a.D.), scienziato della scuola alessandrina. Tolomeo elaborò un sistema assai complesso ma anche elegante e coerente, descritto nell'*Almagesto*, capace di garantire per diversi secoli una notevole concordanza tra i fenomeni effettivamente osservati e le misure previste dalla formulazione teorica. Il modello astronomico di Tolomeo, variamente modificato nel corso dei secoli, rimase per oltre un millennio il fondamentale punto di riferimento per l'organizzazione del cosmo, per la determinazione del calendario e per l'orientamento dei naviganti. Gli astronomi occidentali, abituati a percepire i cieli come la regione dell'immutabilità e perfezione, iniziarono a cogliere dei mutamenti solo dopo la formulazione del sistema eliocentrico ad opera di Copernico.

L'immagine del mondo fornita dalla cosmologia moderna propone una storia diversa e più completa che, a partire da un certa singolarità iniziale, arriva a spiegare la situazione astronomica presente e passata aprendosi agli interrogativi sul futuro. Questa presentazione 'storica' è fondata sull'allontanamento delle galassie verificato dalle osservazioni astronomiche effettuate con strumenti posti su satellite.

È noto che stelle e galassie emettono radiazione elettromagnetica la cui lunghezza d'onda rivela la loro composizione atomica e molecolare. La rappresentazione grafica di questa radiazione viene indicata col nome di 'spettro' il quale comprende l'insieme delle frequenze caratteristiche dei singoli elementi chimici, rappresentate dalle corrispondenti 'righe spettrali'.

All'inizio del secolo scorso si era intrapresa l'osservazione sistematica della radiazione elettromagnetica proveniente dalle galassie e si era notato che i loro spettri mostravano un marcato spostamento delle righe spettrali verso valori più bassi di quelli che ci si aspettava. In particolare, le righe spettrali corrispondenti alle frequenze della luce visibile erano chiaramente spostate verso il colore rosso, da cui il termine *red-shift*. Inoltre, per un certo numero di galassie la cui distanza era nota, le misure mostravano che il *red-shift* era tanto più marcato quanto più la galassia osservata era lontana dalla Terra. Edwin Hubble interpretò il *red-shift* degli spettri delle galassie come dovuto al fatto che le galassie si trovano in perenne allontanamento reciproco.

Una importante conseguenza dell'ipotesi di Hubble é che l'estrapolazione all'indietro del cammino delle galassie porta a concludere che esse, intorno a 12-15 miliardi di anni fa, dovevano trovarsi tutte concentrate in un punto dove la materia doveva essere talmente densa da non potere essere descritta con le leggi della fisica che oggi conosciamo. Da questo punto singolare, per effetto dell'espansione, all'inizio particolarmente accelerata (inflazione), scaturì l'universo con le caratteristiche che oggi gli attribuiamo.<sup>11</sup> Il momento iniziale dell'espansione fu poi indicato da Fred Hoyle con il termine Big Bang e viene identificato, nel mito creazionista, con il momento della creazione dell'universo da parte di Dio.

L'odierna cosmologia, pertanto, attraverso lo studio congiunto dell'infinitamente grande in astrofisica e dell'infinitamente piccolo in fisica quantistica, getta le basi per una presentazione consistente dell'universo ma, d'altra parte, sposta l'attenzione degli scienziati sui limiti dell'osservabile e sulla soglia di validità delle teorie fisiche, oltre che sulla comprensione dei principi primi da cui tutto deriva, in particolare dei valori numerici misurati delle costanti fisiche conosciute (la velocità della luce, la massa e la carica dell'elettrone, la costante di Planck, etc..). In tal modo la cosmologia finisce col riannodarsi con la cosmogonia antica e si vedono riapparire elementi di ciò che una volta era considerato un discorso mitologico.

---

<sup>11</sup> M. HACK, P. BATTAGLIA, R. BUCCHERI: *L'Idea del Tempo* 2005 Torino, UTET

## 5. Considerazione conclusiva.

L'ideale di scienza ha oggi cessato di caratterizzarsi per un rigido razionalismo, e in alcuni casi contempla anche una certa sacralizzazione della natura, evidente in teorie cosmologiche come quella dell'auto-evoluzione dell'universo di Jonathan Eakins<sup>12</sup> o nella presenza di temi filosofico-religiosi mutuati dalle tradizioni orientali, come la 'danza di Shiva' di Fritrjof Capra,<sup>13</sup> o nell'idea di una 'coscienza universale' basata sull'esperienza proto-conscia ipotizzata da Sir Alfred Norton Whitehead.<sup>14</sup> In questi casi, infatti, la materia sembra quasi investita di un suo proprio dinamismo che prelude alla 'messa in opera' del mondo secondo una legge universale internamente generata che assume valore assoluto. Ci si riannoda così al grande tema della finalit  avendo ridotto a livello di immanenza un principio che per secoli era pensato agire a livello di trascendenza.

Di fronte al riconoscimento del valore del mito bisogna comunque mantenere sempre il giusto atteggiamento critico sia riguardo al mito stesso che riguardo alla scienza. L'attitudine che ha permesso la creazione dei valori della scienza non deve essere smarrito, ma si deve vigilare per conservarli pur mantenendo la coscienza dei suoi limiti. Possiamo sperare di progredire ulteriormente nella conoscenza se riconosciamo la razionalit  scientifica come ottima fonte di conoscenza, e, nel contempo, non neghiamo a priori l'esistenza di altre fonti egualmente utili allo scopo, come il mito e la cultura tradizionale, da ricercare ed approfondire con lo stesso spirito di curiosit  e severit  che ha animato nei secoli lo sviluppo della scienza.

---

<sup>12</sup> J. EAKINS: *The quantum Universe*, 2004, Ph.D. thesis, The University of Nottingham Press

<sup>13</sup> F. CAPRA: *Il Tao della fisica* 1982 Milano, Adelphi Edizioni

<sup>14</sup> A.N. WHITEHEAD: *Process of reality* 1929 London, Macmillan



# UNA COSMOGONIA AL FEMMINILE

di Antonio Alongi

Conferenza tenuta il 7 giugno 2009 a Palermo

Sommario: - 1. La cosmogonia 2. – Premessa - 3. Il *Kalevala*, epica nazionale finlandese - 4. Miti principali e miti accessori; - 4.1. I Miti principali: Il mito di Ilmatar - 4.2. La Folaga - 5. I miti accessori: Il vento fecondante e l'uovo cosmogonico - 5.1. Il vento fecondante - 5.2. L'uovo cosmogonico

## 1. La cosmogonia

Le inevitabili lacune della conoscenza umana si prestarono da sempre ad essere riempite da credenze irrazionali che portano a miti.

La cosmogonia, è l'unione di miti e teorie che ogni popolo ha elaborato per spiegare l'origine dell'Universo.

La cosmologia, invece, è il complesso di dottrine scientifiche o filosofiche che studiano l'ordine, i fenomeni e le leggi dell'universo.

Oggi al termine 'cosmogonia', in molti testi, è attribuito il significato di 'mito della creazione'.

In contrasto con le cosmologie scientifiche, che spiegano la creazione mediante l'operare di leggi eternamente valide, le cosmologie mitiche la spiegano narrativamente come il risultato del processo volitivo di un Nume.

In ambito mitologico l'ordine, a differenza di quello scientifico che è necessario in quanto eterno, è qualcosa avvenuto successivamente. Esso non c'è sempre stato e non ci sarà per sempre.

Per la maggioranza delle cosmogonie il cosmo primordiale è composto da due principi contrapposti ma complementari. Essi o si trovano eccessivamente vicini e quindi durante la creazione si allontanano o sono eccessivamente lontani, ed in tal caso si avvicinano. Il risultato finale è identico: una combinazione ottimale di congiunzione e separazione che è appunto il principio basilare dell'ordine del mondo.

I due principi sono spesso o il cielo e la terra, o il cielo e l'oceano, o l'acqua salata e quella dolce.

Fatte queste necessarie preliminari affermazioni nella presente conferenza tratteremo il mito cosmogonico al femminile, descritto nel *Kalevala*, epica nazionale finlandese.

## 2. Premessa

Da più autori quest'opera è stata descritta come un capitolo di storia letteraria de' più curiosi e interessanti. In tale poema popolare, verso per verso, episodio per episodio, canto per canto è stato descritto il nascere ed il crescere, dall'origine, del mondo.

Il *Kalevala* è un poema epico composto da Elias Lönnrot nel 1849 sulla base di preesistenti poemi e canti popolari della Finlandia. Il termine *Kalevala* deriva da Kaleva, il nome del mitico progenitore e patriarca della stirpe finnica. *Kalevala* significa letteralmente Terra di Kaleva, ossia la Finlandia (fonte *Wikipedia*).

Esso comprende 50 nini e 22.795 versi.

Esso è composto da canti singoli e brevi, espressi oralmente da cantori popolari finlandesi, i c.d. *laulajat*, che ne conservano la memoria di padre in figlio.

Essi raramente lo cantano nell'identica forma, poiché vi aggiungono o tolgono versi, o sostituiscono un personaggio con un altro.

Lönnrot,<sup>1</sup> infatti, nella prefazione al vecchio *Kalevala* (1835) afferma che i canti sono combinati secondo il suo parere e riconosce che probabilmente potrebbero essere combinati in modo migliore.

Lönnrot è in certo modo l'ultimo e il più grande dei *laulajat*.

Un dotto, senza dubbio; ma un dotto *sui generis*, che, nato dal popolo, quasi sempre visse in mezzo ad esso, condottovi anche dalla sua professione di medico, lungamente e nobilmente esercitata.

Tutta la poesia tradizionale finnica, composta da canti epici, magici, lirici, e da proverbi ed indovinelli, è redatta in un metro unico: il cosiddetto *runo*.

In tal modo Lönnrot senza alcuna difficoltà e senza la minima alterazione inserì nel *Kalevala* numerosi brani di vario carattere e provenienza.

Runo inizialmente era il poeta 'cantore'. Poi assunse in modo più specifico il significato di canto composto in ottonario trocaico allitterante, che è appunto il metro nazionale finnico.

La cosa che più colpisce nel sentir cantare un runo è la monotonia, in quanto ciascuna coppia di versi ha un'identica cadenza musicale. Si osserva che i *laulajat* non cantano poemi o poemetti, ma semplici e brevi brani, epici o lirici.

Il *Kalevala* essendo una combinazione di canti collegati fra loro in unità poetica, non pone una questione circa la sua età, ma tante questioni circa l'epoca cui risalgono i vari canti che lo compongono.<sup>2</sup>

Tale epoca non sembra, anche per i più antichi di essi, molto remota.

Con certezza si afferma che gli antichi racconti sono intrecciati con elementi cristiani

Ricordiamo alcuni esempi caratteristici:<sup>3</sup> In un canto il seminatore degli alberi (2,12 segg.) è Gesù in persona. Inoltre, l'episodio della madre di Lemminkäinen ricercante il figlio perduto (15,127-88) è ricalcato da leggende" intorno a Maria in cerca di Gesù (v. nell'ultimo runo); [il nino 16 narra originariamente la discesa del Cristo all'inferno; nel nino 39 e 40 in principio, il

---

<sup>1</sup> «... / canti sono ben combinati, secondo il mio parere, nell'ordine che ho loro dato, ma forse si potrebbero combinare anche meglio in un altro ordine».

<sup>2</sup> La composizione della poesia popolare che è alla base del *Kalevala* non risale ad un unico periodo storico ma è stratificata nel tempo. Nel 1845 Jakob Grimm osservò che lo strato più antico del materiale del *Kalevala* doveva essere mitologico, mentre la poesia eroica ne rappresentava una elaborazione successiva.

<sup>3</sup> Si vedano anche 15,215-38.54-56.307-76, in cui sono presenti riferimenti cristiani.

racconto del *Viaggio per mare* risale al *Canto del Lago di Genezaret*, con Gesù, Pietro e Andrea per personaggi; in 47-49 la liberazione del Sole è in origine opera «del figlio unigenito di Dio, Gesù», il quale lo tolse dal nascondiglio di Pohja, sfuggendo poi ai suoi persecutori con mezzi simili a quelli adoprati da Lemminkäinen (26, 425 segg.) in una delle sue perigliose avventure.

La madre di Lemminkäinen può essere paragonata a Maria madre di Gesù, soprattutto quando piange la desolata madre di Aino (4,435-518).]

### 3. Il Kalevala epica nazionale finlandese

Il *Kalevala* è un poema importante dal punto di vista letterario ed antropologico in quanto all'estero, rese nota la cultura finlandese. Esso incoraggiò gli stessi finlandesi verso la valorizzazione della propria lingua e del proprio patrimonio culturale.

È stato calcolato che la prima edizione del *Kalevala* venne letta solo da una minoranza di finlandesi perché pochi di loro, nel 1835, erano padroni della lingua.

Tuttavia l'opera che divenne subito molto famosa è considerata un passo importante nella storia del Paese. Ad essa ad esempio si ispirarono, Henry Wadsworth Longfellow che compose uno dei più celebri poemi della letteratura angloamericana, *The Song of Hiawatha* (1855) e Dvorák che compose la *Sinfonia del Nuovo Mondo* (1893).

All'estero, il *Kalevala* fu conosciuto soprattutto grazie al compositore Jean Sibelius (1865-1957) che compose la *Sinfonia di Kulervo* (1892).

E' al *Kalevala* che dobbiamo l'idea tolkieniana<sup>4</sup> di una nuova mitologia, la nascita del c.d. *legendarium*.<sup>5</sup>

In Italia il primo saggio sul *Kalevala* è stato scritto da Domenico Comparetti nel 1890.

Il mito della cosmogonia al femminile, nel *Kalevala* è descritto nel primo runo dal verso 103 al verso 344.

Esso racconta che all'inizio del tempo, nell'aria, sotto un cielo infinito, si muoveva una eterea e leggiadra fanciulla.

Essa è Ilmatar, la Figlia dell'Aria, così chiamata perché aveva preso vita spontaneamente nell'elemento aereo. Altri la chiamano Luonnotar, la Figlia della Natura, in quanto la sua essenza si confondeva con gli elementi di cui era parte.

Ilmatar era completamente sola. Per lungo tempo, rimase vergine, galleggiando nell'aria limpida.

---

<sup>4</sup> Nel 1911, durante l'ultimo semestre alla King Edward's School di Birmingham, un ancora adolescente J.R.R. Tolkien si applicava allo studio del *Kalevala*. Per il futuro professore di Oxford quell'antico poema fu una rivelazione.

<sup>5</sup> L'influenza del poema finnico sul giovane studente non è tutta qui (e già non sarebbe poco). Lo stesso Tolkien raccontò in una lettera di come la storia di Kullervo, unico personaggio irrimediabilmente tragico della mitologia finlandese, avesse ispirato il personaggio di Túrin Turambar e le vicende a lui legate.

Si racconta che Ilmatar si annoiò di questa vita e discese lentamente verso il basso, calandosi sulle onde di un mare infinito. A quel punto soffiò un vento di tempesta, le onde si levarono e Ilmatar fu spinta tra i flutti e dalla spuma marina.

Il vento la fecondò, il mare la ingravidò. Così Ilmatar, la figlia dell'aria, concepì un figlio.

La sua gravidanza fu lunga e penosa. Per settecento anni, cioè per nove vite di eroi, lei portò quel peso nel grembo, senza riuscire ad alleviare i dolori. Divenuta ormai la madre delle acque, Ilmatar nuotava, col ventre gonfio, in tutte le direzioni.

Le doglie la angosciavano, in quanto non riusciva a dare alla luce la creatura che portava in seno.

Comparve allora tra le nubi un uccello. Secondo alcuni doveva trattarsi di un'anatra, per altri di un gabbiano. Molti la definiscono una folaga, che volava al di sopra delle onde, cercando dove fermarsi.

A lungo il povero uccello aveva volato da sud a nord, da est a ovest, ma non aveva trovato un solo posto dove posarsi e riposarsi dal suo volo. Dovunque, infatti, si stendeva il mare così la folaga continuava a volare, cercando un luogo solido su cui fare il nido e deporre le uova. Ma non v'era altro che le onde.

Allora Ilmatar, la madre delle acque, sollevò la sua gamba dai flutti. La folaga vide il ginocchio che gli porgeva Ilmatar e, credendo si trattasse di un monticello, si librò sopra di esso con un volo lento vi si posò.

Sul ginocchio di Ilmatar, la folaga fece il suo nido e, dopo aver deposto sei uova d'oro e un uovo di ferro, cominciò a covare.

Per tre giorni la folaga covò le sue uova e Ilmatar sentì presto un gran calore che dal ginocchio si estendeva su tutta la gamba. Pertanto scosse forte il ginocchio. Il nido si rovesciò, le uova rotolarono nell'acqua e subito andarono in frantumi, rompendosi in una miriade di pezzettini...

I frantumi non perdendosi tra l'acqua e il fango, presero nuova forma. La metà inferiore del guscio divenne la terra, la metà superiore la volta del cielo e il firmamento. Il giallo tuorlo divenne il sole, il bianco dell'uovo la luna splendente. Quel che c'era di screziato dentro l'uovo si sparse tutto intorno creando le stelle. Infine, la parte scura dell'uovo si stese formando le dense nubi dell'aria.

Così nacquero il cielo e la terra, il sole e la luna, le stelle e le nubi. Così ebbe inizio l'universo.

Dopo nove anni giunta la decima estate, Ilmatar sollevò la testa dal mare, alzò il capo sopra le onde. E d'un tratto cominciò la sua opera creatrice. Dove stendeva la mano, sorgevano i promontori; dove premeva i piedi, creava i fondali marini; dove si tuffava si scavavano, i profondi abissi. I suoi gesti evocavano dal nulla la terra, con le sponde ed i golfi, le scogliere e le isole.

Così Ilmatar creò la terra.

## 4. In generale: miti principali e miti accessori

Come esposto Lonrot assembla vari episodi, che hanno autentico valore mitico. Nel *Kalevala* quindi non si deve individuare un determinato mito, ma un insieme di miti.

Nel mito cosmogonico narrato sono individuabili miti principali ed accessori. I primi consistono nel mito della dea primordiale, che scendendo dal cielo trova solamente un'infinita distesa d'acqua, ed il mito dell'uccello, che vola al di sopra dell'elemento acqueo e non trovando un luogo dove posarsi, dà l'avvio alla creazione.

Miti accessori sono il vento, dal quale Ilmatar è ingravidata e l'uovo cosmico i cui frammenti danno vita al cielo ed alla terra.

### 4.1 Il mito di Ilmatar

Nel poema in esame il mito della creazione viene descritto in modo progressivo. Si parte dall'elemento dell'aria per poi passare all'elemento dell'acqua ed infine a quello della terra.

Secondo il tradizionale linguaggio simbolico del mito, il passaggio dall'aereo al liquido, e dal liquido al solido, non va esaminato come un semplice mutamento dello stato di aggregazione della materia, ma come progressione metafisica, cioè come regola assoluta che da spiegazione delle cause prime della realtà prescindendo per principio da qualsiasi dato d'esperienza.

Non si tratta dunque - come potrebbe parere alla nostra mentalità materialistica - di una «costruzione» progressiva degli elementi del mondo, bensì di una meditata e profonda interrogazione sulla natura della realtà.

Secondo il mito in esame, la progressione degli elementi parte dal caos primordiale. L'aria non deve essere vista come semplice elemento ma come una sorta di definizione naturalistica del caos.

Il caos primordiale, è quello spazio comprendente vari elementi confusi fra loro di cui parla anche Ovidio in *Metamorfosi*.<sup>6</sup>

Per Ovidio, il caos primordiale è composto da terra, mare e aria. Essi non erano distinti l'uno dall'altro di conseguenza la loro natura non era definita. La terra era instabile, l'onda non navigabile, l'aria era priva di luce.

Nessuna cosa poteva dirsi calda o fredda, umida o asciutta, molle o dura.

Si legge: «Prima del mare e della terra e del cielo che tutto ricopre, unico e indistinto era l'aspetto della natura in tutto l'universo, e lo dissero caos, mole informe e confusa, nient'altro che peso inerte, ammasso di germi discordi di cose mal combinate».

Ovidio ha un'idea teologica del caos. Ciò si evince quando dice:

---

<sup>6</sup> OVIDIO: *Metamorfosi* [l: 5-20]; [l: 21-31]

Un dio, e una più benigna disposizione della natura, sanò questi contrasti: separò dal cielo la terra, dalla terra le onde, e distinse dall'aria spessa il cielo puro. E dopo aver districato e liberato queste cose dall'ammasso informe, dissociatene le sedi, le riunì in un tutto concorde. Il fuoco, imponderabile energia della volta celeste, sprizzò e si stabilì nella regione più alta. Subito sotto, per sede e leggerezza, c'è l'aria. La terra, più densa, assorbì gli elementi più grossi e rimase premuta in basso dal proprio peso. L'acqua, fluida, occupò gli ultimi spazi avvolgendo tutto in giro la massa solida del mondo

Il mito della creazione nel *Kalevala* prende avvio dalla nascita di Ilmatar. Il Caos, infatti, viene definito in tal modo solo quando si verifica la sua nascita.

Un simile procedimento di creazione lo troviamo anche nella *Teogonia* di Esiodo.<sup>7</sup>

Il caos primordiale non è spiegabile in modo dettagliato. Esso è definito come una situazione di immobilità che, nel caso specifico, viene interrotta con la nascita di Ilmatar.

Quando Ilmatar prende coscienza di sé si attua il primo passaggio del processo creativo. Dall'elemento areiforme di passa a quello liquido. Ilmatar, infatti si lascia cadere dall'aria per andare sulle acque di un oceano infinito.

Dalla lettura del poema la prima cosa che si percepisce sono le onde soltanto in un secondo momento Ilmatar si rende conto che esse appartengono al mare.

In merito al passaggio dall'aria all'acqua e soprattutto con riferimento a quest'ultimo elemento si evidenzia un'omologia con altri miti.

**Nella mitologia mesopotamica**, si parte da una realtà caotica e senza forma. Successivamente, per opera della divinità si dà vita alla creazione di cielo, terra ed abisso.

In principio vi era il Mare Primordiale (dea madre Nammu), probabilmente mai creato, e quindi eterno. Dal Mare ebbe origine la Montagna Cosmica, che aveva per base gli strati più bassi della terra, e per cima la sommità del cielo. La Montagna era formata da Cielo e Terra, ancora uniti insieme e non distinti. Il Cielo, nella personificazione del dio An, e la Terra, nella personificazione della dea Ki, generarono il dio dell'Aria Enlil. A questo punto avvenne la separazione: An "tirò" il Cielo verso di sé, mentre Enlil "tirava" la Terra, sua madre. Dall'unione di Enlil e Ki nacquero tutti gli esseri viventi, dei, uomini, animali e piante.

**Per i sumeri** l'universo ha forma di una sfera, avente per base la Terra e per calotta il Cielo (An-Ki). La Terra era un disco piatto circondato dal mare (Abzu) e galleggiante su di esso. Al di sotto della terra stava un'altra semisfera diametralmente opposta a quella del cielo, non visibile, che conteneva le regioni infernali (Kur). Tra il Cielo e la Terra esisteva un terzo

---

<sup>7</sup> *Teogonia*, **Le divinità primigenie** (vv. 116-122) « In principio, dunque, vi era Caos soltanto; ma poi nacquero Gea dall'ampio seno, salda dimora per sempre di tutti gli immortali che abitano le cime del nevoso Olimpo; e il caliginoso Tartaro, che è nel profondo della terra 120 spaziosa ed Eros, il bellissimo fra gli dèi immortali, che sponga le membra e che di tutti gli dèi e di tutti gli uomini domina i cuori nel petto e scambussola il senno».

elemento, una sorta di "vento", o "soffio" (*li*), le cui caratteristiche erano l'espansione e il moto (caratteristiche che noi oggi consideriamo proprie dell'atmosfera). Gli elementi cosmici come Sole, Luna e stelle si ritenevano composti della stessa materia, ma in questo caso luminosa. All'esterno della sfera dell'universo si stendeva all'infinito un Oceano Cosmico, un Mare primordiale misterioso ed invisibile.

**Nella mitologia egiziana**, la Prima Volta, il c.d. momento zero, è descritto come distesa liquida illuminata, immersa nelle tenebre: il Nun. Esso, secondo tale mitologia, non è acqua. Il Nun è anteriore a tale elemento. In particolare è "il non esistente", in esso non vi né spazio né tempo, non vi né movimento né luce. Il non-esistente per gli antichi Egiziani non coincide dunque con il nulla, ma con la materia sottratta alle leggi dell'universo spazio-temporale e aggregata in un'unica unità compatta. Tutto è già presente da sempre, ma in uno stato di sonnolenza. Questo il quadro, immobile, del non-tempo che precedette la Prima Volta.

**Le cosmologie del mondo classico arcaico** ritenevano che la Terra fosse costituita da un disco circolare circondato dal grande Fiume Oceano, sormontato dalla conca emisferica del cielo. Nelle opere di Omero appare chiaramente questo modello cosmologico.

Il piatto della terra è circondato dall'oceano e alla periferia di questo mare sorge la cupola fissa del cielo.

Per le cosmologie primitive, come principio viene posto un caos o il mare. Per esempio per gli indigeni delle isole Marshall in principio tutto era mare, al disopra del quale scorreva la divinità. Da quella posizione la divinità ordinò la creazione del mondo. Inizialmente nacque il primo scoglio, quindi della sabbia e poi delle piante, degli uccelli e così via.

La cosmogonia di Nauru (Pleasant Island, Indonesia) ha invece aspetti più strettamente 'primitivi': tutto ha origine da un grosso ragno, che volteggia al di sopra del mare infinito. Esso trova una conchiglia, e dopo vari tentativi, riesce ad aprirla ma non può tenere separate le due valve. In quest'ultimo caso è evidente il riferimento all'uovo cosmogonico.

Un esempio di cosmogonia femminile è descritta nella tradizione induista. I testi fondamentali di tale tradizione sono i Veda, da qui il termine cosmogonia vedica. Negli inni del *Rg Veda* si legge:<sup>8</sup> «da Aditi (principio creativo femminile) nacque Daksa (principio creativo maschile) e da Daksa Aditi nacque».

L'elemento acqueo è riscontrabile anche nelle leggende della tradizione ebraica.<sup>9</sup> Nei testi che la descrivono si legge, che Dio, al momento della Creazione, dal suo trono getto una pietra preziosa nell'abisso.

Chiaro anche in questo mito è il riferimento all'acqua come primo elemento creativo.

---

<sup>8</sup> *Rg Veda* 10. 72. 3-4

<sup>9</sup> JEAN HANI, *Il simbolismo del tempio cristiano*, 1996 Roma Arkeios, p. 122.

Dall'elemento acqueo si passa a quello solido, quando un'estremità della pietra si conficca nell'abisso e l'altra emerge dal caos. Questa estremità formò un punto che cominciò ad estendersi, creando così la distesa al disopra di cui fu stabilito il mondo. Ecco perché questa pietra si chiama *shethiyah*, che vuol dire «pietra fondamentale».

È evidente come tutte queste leggende prendono spunto dalla *Genesi*. In essa è scritto che «In principio Dio creò il cielo e la terra. La terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque».

Poi, Dio separa la terra dalle acque e la rende feconda dicendo: «Le acque che sono sotto il cielo, si raccolgano in un solo luogo e appaia l'asciutto. E così avvenne. Dio chiamò l'asciutto terra e la massa delle acque del mare».

Lo Spirito di Dio che aleggiava sopra le acque, può essere confrontato con la scena di Ilmatar che cala fluttuando sulla superficie del mare. È interessante notare, come la parola Spirito, *Ruhà* in ebraico, è sostantivo di genere femminile.

All'inizio non c'era niente di piacevole da vedere, perché il mondo era vuoto; c'era solo confusione e vuotezza. In particolare c'è disordine, confusione.

Dal caos Dio crea la terra, raccogliendo in un solo punto le acque.

La progressione del processo creativo continua mediante il passaggio dall'elemento liquido a quello solido. In questa fase evolutiva Ilmatar crea la terraferma.

La creazione nel racconto del *Kalevala* non avviene allo stesso modo di come è spiegata nella *Bibbia*.

La differenza risiede nella mancanza della volontà creatrice. Si osserva che Ilmatar non progetta di creare il mondo. La sua opera creatrice avviene per caso, cioè improvvisamente.

Ulteriore differenza rispetto alla Bibbia consiste nelle modalità usate per la creazione. Nella *Bibbia* Dio crea la materia dal nulla, si realizza quindi qualcosa di nuovo. Ilmatar, con gesti ed azioni, si limita a liberare il mondo, già esistente, dal caos tracciandone contorni e forme.

## 4.2 La folaga

La spiegazione del mito della creazione nel *Kalevala* è stata arricchita integrandola con un altro mito quello secondo il quale l'universo è stato creato dai frantumi di un uovo deposto da una folaga.

Con molta probabilità il mito di Ilmatar e quello della Folaga inizialmente erano due miti diversi, che nel poema in esame sono stati sistematicamente intersecati fra di loro in modo da creare un unico mito della creazione.

Il mito dell'uccello creatore è presente anche nelle leggende dei altri popoli. In genere in questi miti l'uccello è visto come strumento che contribuisce alla creazione del mondo o che l'ostacola.



**Presso gli Jenisseiani**, il potente sciamano Doh volava sulle acque primordiali con cigni, pettirossi, e altri uccelli acquatici; poiché non vi era terra dove essi potessero posarsi, il pettirosso si immerse e portò del fango col quale lo sciamano creò un'isola.

**I Buriati di Balagansk** dicono che Sombol-Burxan incontrò sulle acque un uccello con i suoi dodici piccoli; ordinò all'uccello di portargli la terra nera nel becco e il fango rosso con le zampe e, ricevutigli, creò la terra.

L'uccello creatore si contrappone alla creazione del mondo nella **leggenda degli Jacutii**. In particolare si racconta che il "Bianco signore creatore" mentre avanza sopra le acque, vede emergere una bolla ed apprende che era il diavolo. Tale leggenda è diffusa nei diversi popoli della Siberia con delle varianti.

**Alcuni popoli**, raccontano che il «diavolo» acquisisce forma di uccello. **Gli stessi Jacutii** nelle loro leggende raccontano che il diavolo, per riuscire a trasportare la terra dal fondo del mare, si trasforma in una rondine.

**In una leggenda diffusa nell'Altai**, vediamo Dio e il diavolo volare sul mare primordiale in forma di oche nere, dopodiché il diavolo si immerge nelle acque e riporta a Dio del fango, con il quale Dio crea la terraferma. **I Voguli**, raccontano che il diavolo quando emerge assume la forma di uccello.

## **5. I miti accessori: il vento fecondante e l'uovo cosmogonico**

Il mito della creazione del *Kaleva* si interseca con altri due miti che potremmo definire accessori, in quanto sono strumentali a quelli principali.

Essi sono: il vento fecondante e l'uovo cosmogonico.

### **5.1 Il vento fecondante**

Ilmatar nel racconto in esame è stata ingravidata dal vento.

Il mito del vento fecondante richiama elementi biblici.

Nella Genesi lo Spirito Divino è descritto come il vento che aleggia sulle acque dell'abisso. Sempre nella Genesi Dio soffia un alito di vita nelle narici della statua di fango e la rende uomo.

### **5.2 L'uovo cosmogonico**

Il mito della creazione nel *Kalevala* prosegue raccontando, come esposto, l'arrivo di una folaga che, depone sei uova d'oro ed uno di ferro.

L'uovo da sempre è considerato simbolo sacro universale e rimarchevole.

Il valore simbolico si deduce dalla sua funzione, consistente nell'assicurare la permanenza della vita e della specie nella successione degli individui.

L'uovo, in buona sostanza, simbolicamente rappresenta lo stato primitivo dell'uomo.

L'uovo cosmogonico, mitologicamente è usato per rappresentare la creazione totale.

L'elemento dell'uovo cosmico si riscontra in diverse cosmogonie.<sup>10</sup>

**In Egitto** si adorava l'uovo luminoso deposto dall'oca celeste. In particolare il dio creatore, Kneph, veniva raffigurato con un uovo che gli usciva dalla bocca. Simbolicamente ciò significava che il mondo usciva dalla bocca di dio, cioè dal suo verbo.

**In Fenicia**, l'uovo primordiale è generato tramite l'intermediazione dell'Aria e del Respiro.

**In Grecia**, si raccontava che Zeus, dio del cielo, prendendo le sembianze di un cigno, feconda Leda, raffigurante la natura. Essa depone un uovo da cui nascono Castore e Polluce, due gemelli che rappresentano i due poli della creazione.

**In India** è ancora presente la tradizione dell'uovo cosmogonico. In tali luoghi si racconta, secondo le leggi di Manu, che all'inizio del mondo, apparve Swayambhu, che creò le acque dove depose un seme sotto forma di uovo d'oro, c.d. Hiranyagarbha, che conteneva Brahmâ. Quest'ultimo ruppe l'uovo in due metà, dalle quali scaturirono la terra ed il cielo. Successivamente procedette alla creazione di tutti gli esseri.

**La tradizione ebraica apocrifa** racconta che Dio creò il mondo prendendo due metà di un uovo e fecondando l'una con l'altra.

In un mito accolto da Porapora e Mo'orea, Isole della Società, si narra che dio Ta'aroa si forma all'interno di un uovo dai molteplici gusci sovrapposti e rimane rinchiuso in esso per innumerevoli età finché, stanco della sua solitudine, rompe i gusci. Un guscio diventa il cielo, l'altro il fondamento della terra.

**Nella Bibbia**,<sup>11</sup> l'uovo cosmico simboleggia la resurrezione di Cristo e di tutta la natura, che di conseguenza si rinnova e quindi viene ricreata.

Infine interessante notare che **nelle Chiese orientali**, si trovano uova di struzzo appese davanti all'iconostasi o al di sopra dell'altare alternate con le sante lampade.

Da questa breve analisi risulta evidente che l'uovo cosmogonico costituisce un mito della creazione indipendente.

I *laulajat* lo sovrappongono al mito di Ilmatar e parallelamente lo associano al mito della folaga, per ragioni di ordine esteriore, in quanto sono gli uccelli a deporre le uova.

Inizialmente, con buone probabilità tali miti dovevano essere distinti.

Alcuni autori ritengono che il mito dell'uovo cosmogonico, nell'interpretazione del *Kalevala*, non deve essere messo in rapporto con la folaga, ma con la gravidanza di Ilmatar.

---

<sup>10</sup> JEAN HANI *Il simbolismo del tempio cristianocit.*, pp. 188 – 189.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 190

A fondamento sono richiamati diversi antichi miti, da cui sono tratti interessanti parallelismi.

**Nel mito orfico**, si racconta che Nýx, la notte dalle nere ali, fosse amata dal vento e depose un uovo d'argento nel grembo dell'oscurità; da quell'uovo sarebbe poi nato Éró̄s, detto anche Phánēs, che avrebbe messo in moto l'universo. Tale mito è descritto anche dalle cosmogonie fenice citate da Filone di Biblo e da Damasco.

L'elemento dell'Aria e dell'Etere ricorda Ilmatar, quando viene fecondata dal vento e dall'acqua.

Le diverse rielaborazioni ed aggiustamenti dei miti sottesi al poema in esame, impediscono l'individuazione di quale possa essere stato il mito originale da cui è derivato tale poema.

Non possiamo non prendere atto che tali rielaborazioni e fusioni di diversi miti hanno dato vita a questa splendida cosmogonia finlandese, il *Kalevala*.

## **BIBLIOGRAFIA**

- AA.VV. *Prospettive cosmiche*, 1991 Padova, Franco Muzzio Editore
- AA.VV. *Cosmogonie. Miti della creazione dell'Universo* 2001 Roma, Manifestolibri
- BARBIERI, L. *Storia della Cosmologia*, 1992 Bologna, Editrice CLUEB
- BASTIAN, A. *Vorgeschichtliche Schöpfungslieder* 1893 Berlino
- BOTTERO, J. e KRAMER, S.N. *Uomini e dei della Mesopotamia: alle origini della mitologia* 1992 Torino, Einaudi
- CAPRA, F. *Il tao della fisica* 1982 Milano, Adelphi
- D'AGOSTINO, F. *Gilgamesh alla conquista dell'immortalità* 1997 Torino, piemme
- DAMPIER, W. C. *Storia della scienza* 1953 Torino, Edizioni Scientifiche Einaudi
- DONIGER O' FLAHERTY, W. *The Rig Veda*, 1981 Harmondsworth, Penguin
- FRAZER, J. *Creation and Evolution in Primitive Cosmogonies*, 1967 Freeport Books for Libraries Press
- GABBIANI, E. *L'universo ingenuo - Tra Mito e Cosmologia*, in [www. Lfns.it](http://www.Lfns.it)
- JORDAN, M. *Miti di tutto il mondo*, 1998 Milano, Mondadori
- KNIGHT, D. A. *Cosmogony and Order in the Hebrew Tradition in Cosmogony and Social Order: New Studies in Comparative Ethics* 1985 Chicago The University of Chicago Press
- KRAMER, S. N. *I Sumeri*, 1997 Roma, Newton
- LEACH, E. R. *Genesis as Myth* 1969 London, Cape
- LUKAS, F. *Die Grundbegriffe der Kosmogonien der alten Völker* 1893 Lipsia
- MC CALL, H. *Miti mesopotamici* 1995 Milano, Mondadori
- PAPASSO, I. *Cosmologia. Dalle origini ad Einstein*. 1983 Milano, Ulrico Hoepli Editore

PETTINATO, G. *La saga di Gilgamesh* 1992 Milano, Rusconi Libri  
PLANCK, M. *La conoscenza del mondo fisico* 1954 Torino, Edizioni Scientifiche Einaudi  
REICHEN, C. A. *Storia dell'astronomia*, 1964 Milano, Mursia Editore  
VALERI, V. *Miti cosmogonici ed ordine*, in *www.fondazionebasso.it*

## **SITOGRAFIA**

<http://www2.smumn.edu/deptpages/~physics/cosmology/cosmology.htm>  
<http://www.egypt-tehuti.org/articles/animated-universe.html>  
<http://www.mayadiscovery.com/es/historia/default.htm>  
[http://web.tiscali.it/astro\\_aaje/approfondimenti/indice.htm](http://web.tiscali.it/astro_aaje/approfondimenti/indice.htm)  
<http://www.sje.cl/documentos/araos/cosmo.htm>  
<http://www.renzobaldini.it/testi/Cosmol.%20egizia.htm>  
<http://www.mosac.com/spaziotempo/index.php>  
<http://www.vialattea.net/pagine/astro1/index.html>  
<http://laser1.ca.astro.it/wgs/University/StoriAstro/StoriAst.htm>  
[http://cervantesvirtual.com/historia/TH/intro\\_om.shtml](http://cervantesvirtual.com/historia/TH/intro_om.shtml)  
<http://www.racine.ra.it/planet/testi/maya.htm>  
<http://www.criad.unibo.it>  
<http://www.reiki.it/premesse/Induismo.htm>

## **MITI, RAZIONALITÀ E MORALE NELLA VISIONE TEOCOSMOGONICA DI OMERO ED ESIODO**

di Antonio Martorana

In un passo delle sue *Lezioni sulla Storia della Filosofia* Hegel afferma che l'arte, considerata come uno dei tre momenti, insieme alla religione e alla filosofia, in cui si manifesta lo Spirito Assoluto, si fece "maestra dei popoli", ricordando, a titolo esemplificativo, Omero ed Esiodo. Furono loro, secondo Erodoto (II, 53) che «crearono ai Greci la loro teogonia, trasformando, elevando e consolidando in figure e rappresentazioni determinate, rispondenti al genio del loro popolo, le confuse tradizioni e concezioni di varia origine, da loro rinvenute intorno a sé» (G.G.F. HEGEL, *Lezioni sulla Storia della Filosofia*, tr. di E. Codignola e G. Sanna, Perugia – Venezia, La Nuova Italia, 1930, vol. I, pp. 82-83).

Nella visione di entrambi i poeti la creazione degli dei (teogonia) viene fatta risalire ad un momento successivo alla formazione dell'Universo (cosmogonia), il che rispecchia la tendenza dei Greci a divinizzare gli elementi naturali.

Già tutto il mondo olimpico si ritrova nei poemi omerici (sec. IX-VIII a.C.), risultato di un lungo processo di sistemazione ed elaborazione, attorno ad un nucleo fondamentale, di materiali la cui origine va individuata nella Jonia, dove gli Achei si erano insediati fuggendo l'invasione dorica.

Esaminati nelle loro peculiarità, gli dei in Omero si caratterizzano per l'antropomorfizzazione, per l'universalità, che cancella ogni fisionomia locale e tribale, e per l'immortalità, grazie all'assunzione di ambrosia.

Ciò non toglie che essi scendano spesso ad un livello comportamentale spregevole, ricorrendo, come gli umani, ad astuzie, raggiri, spergiri, tradimenti, millanterie, stravizi.

Occorre rilevare che nei miti teocosmogonici già presenti nella poesia omerica, costituenti la base della più suggestiva produzione mitologica dell'umanità, si mira a disegnare una organica costruzione razionale circa l'origine del mondo, intesa come momento culminante di un processo che vede l'imporsi di un modello ordinato sull'originario "baratro abissale" del Caos.

Nel mito, in genere, sotteso alla suggestione della narrazione, è, dunque, un valore didascalico che assume una funzione di verità, anche se questa non viene formulata in modo diretto, richiedendo un lavoro di esegesi allegorica, teso a sostituire agli elementi del racconto i loro equivalenti simbolici.

Se i Greci non videro nel mondo mitico un canovaccio da relegare nelle tenebre delle inverosimiglianze e delle assurdità, fu perché scoprirono, sotto il velo dell'affabulazione, il significato profondo di un travestimento simbolico, che rimandava a quella stessa verità che nel λόγος viene espressa in modo diretto. Nella trasposizione del lessico della cosmologia, della morale e della

fisica, essi coglievano, insomma, una luce rivelatrice circa la propria origine ed il senso stesso del loro essere nel mondo.

Era proprio tale consapevolezza a conferire al mito lo *status* di patrimonio fondativo di una cultura, di riferimento identitario insostituibile, non solo relativamente alla vita religiosa, ma anche alle altre manifestazioni della vita sociale e spirituale.

Come per Omero, affabulazione mitica ed intento didascalico trovano ancora un punto di sutura nel racconto cosmogonico della *Teogonia* (sec. VIII a.C.) di Esiodo, il primo dei rapsodi, che si avvale della scrittura per fissare, lasciando una traccia indelebile, i contenuti innovatori della sua opera (cfr. A. DIHLE, *Gli inizi dell'epica scritta*, in *Esiodo, letture critiche*, a cura di A. Arrighetti, Milano, Mursia, 1975, pp. 37-59).

Operando in un'epoca di transizione tra l'epica orale degli aedi improvvisatori e quella dei rapsodi, Esiodo è stato oggetto di un enorme interesse, sia presso gli storici del pensiero, che presso i mitologi.

Il Fränkel, in un suo classico studio (*Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München, 1962), lo considera il primo pensatore della Grecia, proprio per la sua visione ordinata dell'universo.

Walcot inquadra l'opera esiodea nell'alveo di una tradizione mitica complessa, nella quale è possibile riscontrare forti influenze orientali, come soprattutto l'epos ittita di Kumarbi, scritto intorno alla metà del secondo millennio a.C. e risalente ad una più antica versione hurrita.

Dal contributo del citato studioso emerge chiaramente come la stretta correlazione tra assetto genealogico e mito della successione degli dei, vero asse portante di tutta l'architettura teogonica esiodea, sia riferibile ad un modulo già largamente diffuso presso altre civiltà, specie dell'Oriente antico, per cui ogni re del mondo divino è destinato, un giorno, ad essere spodestato dal minore dei suoi figli.

Così, nella *Teogonia* Urano viene sopraffatto da Crono. Quest'ultimo, sostenuto dai Titani, viene sconfitto dopo un'aspra contesa da Zeus. Ma, ecco che con Zeus il processo successorio finisce per arrestarsi definitivamente. Una volta signore degli dei, Zeus sposa Metis, la Saggezza, ma, avendo l'oracolo predetto che da quell'unione sarebbe nato un figlio, a cui era destinata la signoria del cielo, egli non esita a divorare la sposa. Realizzando tale disegno, Zeus può instaurare un assetto definitivo, non più minacciato dalla precarietà delle precedenti situazioni (P. Walcot, *The Text of Hesiod's Theogony and the Hittite Epic of Kumarbi*, in *The Classical Quarterly (New Series)*, 1956, VI, pp. 198-206).

Si deve ad una ricerca di Hölscher l'approfondimento della trama di concordanze esistenti tra la *Teogonia* esiodea e testi ittiti, con la teogonia fenicia elaborata da Filone.

Si fa riferimento all'opera *Storia fenicia*, composta dal dotto Filone, nato a Biblo nella seconda metà del sec. I e morto a Roma, dove si era recato, come ambasciatore delle città fenicie, all'epoca dell'imperatore Adriano. Filone

afferitava che la sua è la traduzione di un'opera di Sancuniatone, vissuto prima della guerra di Troia, ai tempi di Mosè e di Semiramide. La notizia, dapprima oggetto di molte perplessità, trovava conforto nei testi rinvenuti nella biblioteca di Ugarit a partire dal 1929, sicché nell'opera di Sancuniatone andrebbe vista la più antica storia che conosciamo sulla religione fenicia.

Per Hölscher la teologia filoniana «si colloca nel mezzo tra la versione esiodea e quella dell'epos ittita», presentando numerosi paralleli con quest'ultima, ma anche motivi «sufficientemente autonomi per mostrare che Filone non li ha inseriti nel mito fenicio riprendendoli da Esiodo». La conclusione è che Esiodo «avrebbe allora ricevuto la sua mitologia dai Fenici» (V. HÖLSCHER, *Eredità di concezioni cosmogoniche in Esiodo*, in G. ARRIGHETTI (a cura di), *Esiodo. Letture critiche*, Milano, 1975, p. 130).

A sua volta, il Vernant sottolinea il carattere di "creazione nuova" della *Teogonia* nel troncamento deliberatamente i legami con i propri precursori e contemporanei: «ispirato dalle Muse, Esiodo dichiara di voler rivelare "il vero", celebrare "ciò che è stato, è e sarà", diversamente quindi da altri i cui racconti non sono che finzioni, menzogne destinate a lusingare la vanità del nobile pubblico per il quale sono state composte. Questa orgogliosa coscienza di apportare, con l'inaugurazione di una nuova specie di poesia, una parola di verità e di adempiere ad una funzione profetica, la quale colloca il poeta, in quanto mediatore tra gli dei e gli uomini, in una posizione paragonabile a quella dei re, conferisce alla lunga sequela di racconti che compongono la *Teogonia* il valore di autentico insegnamento teologico» (J.P. VERNANT, *Mito*, in *Enciclopedia del Novecento*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1979, vol. IV, p. 354).

La *Teogonia* di Esiodo si articola nella triplice enumerazione delle generazioni divine corrispondenti ai tre periodi della storia del mondo: di Urano, di Crono, di Zeus:

### **a) Gli elementi primordiali, ingenerati.**

In principio erano il Caos, infinito ed oscuro spazio vuoto, la Terra (Gea) dal largo grembo, ed Eros, il più bello fra gli dei immortali.

Il Caos, da solo, genera Erebo e la nera Notte, mentre Gea, parimenti da sola, senza accoppiamento carnale, dà vita ad Urano, personificazione del Cielo Stellato.

Dall'unione di Erebo e della Notte vedono la luce i loro contrari: Etere ed il Giorno.

### **b) La prima generazione divina.**

Dall'unione di Gea con il figlio Urano compare la prima generazione divina, costituita dai Titani e dalle sei Titanidi. Il primo nato è Oceano, il dio dai gorghi profondi, cui fanno seguito Ceo, Crio, Iperione, Giapeto, Teia, Rea, Temi, Mnemosine, Febe, Teti, ed infine Crono, il dio dai pensieri tortuosi, destinato a spodestare il padre. Ancora dalla coppia furono generati i tre

arroganti Ciclopi monocoli e i tre Centimani, esseri mostruosi dotati di cento braccia e di cinquanta teste.

Urano, detestando tali creature dall'aspetto ripugnante, e temendone la forza smisurata, li incatenò nelle profondità della Terra. Ma Gea, non tollerando i soprusi patiti dalle proprie creature, macchinò un'atroce vendetta ai danni del compagno. Dopo aver modellato una micidiale falce di selce, la diede a Crono perché la usasse contro l'odiato genitore, ben sapendo che il figlio non si sarebbe tirato indietro, animato com'era da una insaziabile sete di potere. E così, mentre si stava consumando un rapporto amoroso tra lei e il marito (tra Cielo e Terra), Crono, uscito dal proprio nascondiglio, recise di netto, con un poderoso fendente, i genitali paterni, scagliandoli alle sue spalle in direzione del mare. Il mito vuole che dal membro inabissatosi si sprigionasse una candida schiuma, dalla quale sarebbe nata Afrodite, dea dell'Amore e della Bellezza.

Umiliato per la mutilazione subita, Urano si era dato alla fuga, lanciando all'indirizzo dell'eviratore la predizione che un giorno anche lui avrebbe subito la medesima sorte, proprio per mano di uno dei figli.

Da allora il Cielo non si sarebbe più congiunto con la Terra.

### **c) La seconda generazione divina.**

Unitosi in matrimonio alla sorella Rea, Crono ebbe da lei sei figli: Hestia, Demetra, Era, Ades, Poseidone e Zeus.

Ossessionato dalla maledizione paterna, anche lui diffidava dei figli, ed allora, nell'intento di rimuovere il pericolo che un giorno qualcuno di essi potesse nuocergli, giunse alla determinazione di inghiottire i maschi, man mano che venivano generati.

L'ultimo nato, Zeus, non incorse però in tale infausta sorte, poiché la madre, quando era sul punto di partorirlo, chiamò in aiuto i genitori, Urano e Gea, i quali la condussero a Creta. È lì che il futuro capo degli dei vede la luce, rimanendo nascosto in un antro, dove viene allattato dalla capra Amaltea. Poi, dopo aver avvolto nelle fasce una grossa pietra, Rea la porge a Crono, in sostituzione del piccolo, perché consumi il suo pasto. Il marito, cadendo nell'inganno, la inghiotte (vv. 453-506).

Come era scritto nella profezia, Zeus detronizza il padre dopo avergli fatto vomitare i fratelli che erano stati da lui ingurgitati, compresa la stessa pietra (collocata a Delfi), e può assumere la suprema autorità sul mondo degli dei, della natura e degli uomini. Viene a determinarsi così un nuovo assetto, nel segno dell'ordine definitivo: si tratta della conquista di un più alto livello di civiltà basato sul rispetto delle regole e su una più matura coscienza morale. Tale evoluzione si spiega anche alla luce dei vari legami nuziali contratti da Zeus con divinità personificanti vantaggi e benefici per l'umanità: con Persefone, la dea delle Messi, con le Ore (le Stagioni), le Muse, le Grazie, la Giustizia, Eumonia (il buon governo), la Pace.



Tramite gli accoppiamenti con immortali e mortali comincia la generazione degli eroi e la teogonia si viene a collegare con le tradizioni mitiche dell'età eroica.

Tra le molteplici interpretazioni offerte sulla ricostruzione teogonica esiodea, è nota la tesi di Max Müller, secondo cui il fatto che Zeus venisse chiamato figlio di Χρόνος starebbe ad indicare che esisteva da ogni tempo. Il particolare cruento del trangugiamento della prole da parte di Χρόνος avrebbe la sua chiave di lettura nella metafora del Tempo divoratore dei giorni.

Un'altra ipotesi è quella di Sayce, che vede invece nel mito di Zeus una derivazione dal mito fenicio di Moloch, ma ciò viene contestato dai rappresentanti della scuola antropologica, come il Lang, i quali fanno notare che miti analoghi siano riscontrabili anche presso popoli non inciviliti. Con ogni probabilità, commenta Nicola Turchi, «l'origine prima di questi miti grotteschi va ricercata nell'immaginazione ancora rozza dei Greci, che come i Maori della Nuova Zelanda, hanno concepito il mondo come risultante da un abbracciamento del cielo con la terra» (N. TURCHI, *Storia delle religioni*, Firenze, Sansoni, 1954, vol. II, p. 275).

Rispetto alla essenzialità dei motivi cosmogonici presenti nell'epos omerico, la cosmogonia esiodea si configura come una costruzione più solida, frutto di un più maturo approccio con la materia mitica, che viene sistemata ed organizzata intorno al centro rappresentato da Zeus. Il padre degli dei non appare più come il dispensatore di gloria per i valorosi eroi, come accade nell'*Iliade*, ed il difensore del loro onore (si pensi ad Achille), bensì come il tutore dell'ordine e della giustizia. Si coglie qui la differenza tra i due poeti, sottolineata da Gennaro Perrotta: Omero è il cantore del passato con le sue vicende eroiche, mentre Esiodo è il "poeta del presente aspro e squallido". Al primo piace raccontare, mentre il secondo obbedisce ad una vocazione didascalica, tesa a giovare agli uomini.

Proprio in virtù di tale pragmatismo, Gomperz ha definito Esiodo "un Romano tra i Greci".

È noto che Esiodo venne considerato da Aristotele un "teologo", e noi non possiamo non riconoscere la fondatezza di tale affermazione, alla luce del fervore di fede e della tensione morale con la quale questo poeta guarda al suo Pantheon, esente dai poco edificanti aspetti che inquinano invece l'Olimpo omerico: per dirla con Albini, «le avventure piacevoli, i bisticci, i tratti quasi puerili degli dei dalla vita facile» (U. ALBINI, *Hellas*, Firenze, Le Monnier, 1986, vol. I, p. 37).

È significativo che nella *Teogonia*, accanto a Zeus abbia un ruolo primario Dike, la personificazione della giustizia, vero polo del sistema teologico-morale esiodeo. Essa rappresenta, nel contempo, la legittimazione del dominio di Zeus e la garanzia di stabilità della vita associata.

«Presta l'orecchio a Giustizia e dimentica completamente il Sopruso», afferma Esiodo, che, meritandosi la definizione di “profeta della giustizia”, pone una pietra miliare nella costruzione dell'etica filosofica ed, in genere, del pensiero filosofico antico, tanto che la giustizia, innalzata a valore supremo, diventerà concetto ontologico, oltre che etico e politico, in molti filosofi, e specialmente in Platone. L'opzione esiodea rappresenta dunque un altissimo testamento morale lasciato all'umanità.

Come osserva J. Svenbro: «Genealogia divina, immutabile e genealogia umana, cangiante secondo le esigenze dei “più forti”: la scelta tra le due alternative non deve essere stata difficile per Esiodo» (J. SVENBRO, *La parola e il marmo: alle origini della poetica greca*, tr. it., Torino, Boringhieri, 1984, p. 74).

Ritornando al passo hegeliano inizialmente riportato, ci sembra che in esso risulti fissato in modo estremamente chiaro il percorso genetico che dà vita al  $\mu\acute{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ , rispondente alla tendenza dell'uomo, vero *animal symbolicum* come lo definisce Cassirer, di proiettare se stesso nelle cose, in un processo di appercezione personificatrice dei fenomeni, che egli plasma secondo forme partorite dalla sua immaginazione.

Si evince come il  $\mu\acute{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$  sia il frutto della rielaborazione, ad opera dei due poeti, di elementi teocosmogonici avvolti allora dalla nebbia di “confuse credenze” in figure e rappresentazioni determinate, destinate ad incardinarsi nell'immaginario collettivo come patrimonio fondativo della civiltà greca.

Ma è proprio nella fase della gestazione mitica che si manifesta l'attività razionalizzatrice della mente, dando vita al  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ , sia pure in modo confuso ed annebbiato.

Nella stessa cornice teologica desumibile dai poemi omerici si possono cogliere, come avverte Lo Schiavo, «le condizioni più favorevoli alla comprensione di alcune tendenze e caratteristiche intellettuali rimaste essenziali nella storia della cultura e del pensiero ellenici».

Il citato studioso fa notare che, pur in mancanza di una concezione sistematica rigorosa, «gli elementi teocosmogonici contenuti in quelle due opere sottintendono l'intuizione a livello mitico di una serie di categorie, di principi regolatori, di schemi formali in cui è possibile ravvisare i primi germi dell'orientamento di pensiero espresso dalla successiva riflessione filosofica».

In modo specifico viene colta la presenza di «alcune categorie bipolari attive nel mito omerico» (ad esempio: ordine/disordine, unità/molteplicità, distanza/vicinanza, limite/illimitato, arbitrio/legge, ecc.), le quali pongono le fondamenta di un particolare tipo di logica, «la logica concreto-intuitiva del mito, in base alla quale l'uomo omerico riesce a mettere un qualche ordine, a dare un senso alla sua pur varia e complessa esperienza» (A. LO SCHIAVO, *Omero filosofo*, Firenze, Le Monnier, 1983, pp. 244-245).

Crediamo di poter dire che si deve soprattutto a Platone e ad Aristotele se, facendo riferimento alla visione teocosmogonica di Omero ed Esiodo, il mito,

nel dare un fondamento metastorico alla realtà, viene ad incardinarsi come componente essenziale nella tradizione di pensiero dell'Occidente.

Platone, infatti, pur osservando nel *Fedone* (61 b), per bocca di Socrate, che il μύθος non è affare suo, ma dei poeti, visti nella *Repubblica* alla stregua di mentitori, finisce poi per riconoscere al mito una peculiarità essenziale, «come mezzo per esprimere simultaneamente ciò che è al di là e ciò che è al di qua del linguaggio propriamente filosofico» (J.P. VERNANT, *Mito*, in *Enciclopedia del Novecento*, cit., vol. IV, p. 355).

A titolo esemplificativo lo stesso Platone rileva che, quando il discorso cade sugli dei o sulla nascita del mondo, data l'impossibilità di usare ragionamenti pienamente coerenti, si ricorre ad una favola verosimile, ad un εἰκότα μύθον (*Timeo*, 29 b-c).

Anche Aristotele finisce per ammettere che nel mito c'è un elemento di verità divina, che, se pur espresso nella cifra della favola, rappresenta il primo balbettio del λόγος, una prima gestazione di discorso razionale che anticipa la filosofia (*Metafisica*, b 11).

Il riconoscimento di una insostituibile funzione comunicativa dell' εἰκότα μύθον non è disgiunto in Platone da quello di un suo possibile ruolo salvifico per l'uomo, come si evince dal messaggio con cui si chiude la *Repubblica*: «E così, Glaucone, s'è salvato il mito e non è andato perduto. E potrà salvare noi, se gli crediamo».

## COSMOGONIE PRECOLOMBIANE

di Gianfranco Romagnoli

*Contributo alla tavola rotonda Le Cosmogonie del 12 febbraio 2010*

### Caratteri delle cosmogonie precolombiane: i Maya

Un aspetto fondamentale nella mitologia maya, che trova riscontro anche in altre mitologie mesoamericane, è che la creazione procede attraverso diverse fasi: prima viene creato il mondo, poi l'uomo e infine il sole e la luna.

In questo senso si esprime il *Popol Vuh*, la cosiddetta "Bibbia dei maya degli altipiani", tarda elaborazione della mitologia maya che riflette la cultura maya-tolteca, sviluppatasi dall'incontro, in epoca postclassica, tra gli originari Maya dell'altipiano guatemalteco e i conquistatori Toltechi venuti dal Messico. Il libro, scritto, come dichiara nel preambolo, «ormai sotto la legge di Dio, il Cristianesimo», tra il 1554 e il 1558 da uno o più autori anonimi, in lingua quichè traslitterata in caratteri latini, ne sostituisce un altro più antico, a proposito del quale è detto «che non si vede più» e in cui «Vi era tutta la descrizione e la narrazione del modo in cui tutto il cielo e la terra presero forma».

La prima parte di questo testo sacro, nella redazione pervenutaci, parla della creazione del mondo. In essa appaiono evidenti analogie con la *Bibbia*,<sup>1</sup> che fanno fortemente dubitare che riproducano i contenuti originario del libro più antico, sembrando piuttosto dovute all'influsso cristiano sulla nuova compilazione.

Il libro inizia affermando che in poprincipio «Non appariva la faccia della terra. Vi erano soltanto il mare in calma ed il cielo in tutta la sua estensione ... Solamente vi era immobilità e silenzio nell'oscurità della notte. Soltanto il Creatore, il Formatore, Tepeu, Gucumatz (una serpe acquatica piumata, secondo il vescovo Nuñez de la Vega), i Progenitori, erano nell'acqua circondati da chiarore...»: non possono non venire in mente le parole del *Libro della Genesi* dell'*Antico Testamento* «le tenebre ricoprivano l'abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque».

Accanto ai due misteriosi personaggi Tepeu e Gucumatz, che potremmo definire demiurghi, il ruolo fondamentale è rivestito dalla figura divina detta Cuore del Cielo: «il Cuore del Cielo ... è il nome di Dio», dice il testo, che poi gli attribuisce il nome di Huracán (una gamba). Egli si presenta in forma trina: Caculhá-Huracan (baleno di una gamba, cioè il lampo), Chipi-Caculhá (piccolo baleno) e Raxa- Caculhá (baleno verde) ed è alla sua venuta che si deve la creazione.

---

<sup>1</sup> RECINOS, Adrian (a cura di) *Popol Vuh* 1960 Torino, Einaudi, p. XXXVII introduzione: «E' evidente l'influsso della Bibbia sulla descrizione della creazione, anche se non è sufficiente a cancellare la tinta indigena del libro quiche ... Adolf Bandelier, nel 1881, osservava che le prime frasi paiono una trascrizione del Libro della Genesi...».

Il testo mette in evidenza la potenza creatrice della parola, in parallelo con *Gen.* cap. I e con il Prologo del *Vangelo di Giovanni*: Tepeu e Gucumatz, dopo aver parlato tra loro e stabilito la creazione e la crescita degli alberi e dei cespugli e la nascita della vita e la creazione dell'uomo, che avrebbe dovuto apparire quando fosse spuntata l'alba, dissero: «Si riempia il vuoto! Si ritiri quest'acqua ... sorga la terra e si consolidi. Terra, dissero, e in un attimo fu fatta... sorsero dall'acqua le montagne; e in un attimo le montagne crebbero ... e in un attimo scaturirono insieme i boschi di cipressi e di pini sulla superficie ... si divisero i corsi d'acqua e le acque rimasero separate quando sorsero le alte montagne ... E così Gucumatz si riempì di gioia dicendo: "buona è stata la tua venuta, Cuore del Cielo"» (in parallelo con *Gen.* I: «E Dio vide che era cosa buona»).

A proposito della seconda fase del processo creativo, ossia la creazione dell'uomo, viene in evidenza nel *Popol Vuh* un altro tratto fondamentale, ricorrente nelle cosmogonie mesoamericane, quello della pluralità delle creazioni: gli dèi creano il mondo e l'uomo, ma scontenti del risultato imperfetto, distruggono la loro opera e la creano nuovamente. Tra i mezzi di distruzione ricorre il diluvio, ricordo archetipico presente non soltanto nella Bibbia ma, come è noto, nelle mitologie di numerosi popoli.

Al riguardo il testo racconta che gli dèi crearono gli animali, ai quali fu detto: «*vi moltiplicherete... parlate ciascuno secondo la vostra specie*» (parole che echeggiano pressoché letteralmente il *Libro della Genesi*). Ma essi non parlavano e non lodavano il loro creatore, sicché egli con il Formatore e i Progenitori, essendo ormai vicine l'alba e l'aurora decisero di fare l'uomo, «colui che ci sostenterà e ci nutrirà... per venire invocati, per venire ricordati sulla terra». I primi uomini, formati dal limo, erano troppo fragili e imperfetti, cosicché il Creatore e il Formatore disfecero ciò che avevano creato e pensarono di adoperare il legno. Forgiarono così nuovi uomini di tzitè e donne di giunco, ma anch'essi non si ricordavano del loro Creatore, del loro Formatore nè del Cuore del Cielo. Vennero perciò annientati con un diluvio: il cielo si oscurò, cadde giorno e notte una pioggia nera. Si salvarono quelli che si rifugiarono nei boschi: i loro discendenti sono le scimmie. Nella sua versione definitiva l'uomo fu formato con il mais e rese grazie della propria creazione.

Ma il processo creativo non era ancora completo: infatti «Ancora non si vedeva la faccia del sole, nè della luna, nè delle stelle, ed ancora non era spuntata l'alba».

Gli uomini, dopo lunghe migrazioni, «stanchi di attendere il sole» e che si avvicendavano per vedere la grande stella Icoqui che ne preannuncia il sorgere,

piansero perché non vedevano né contemplavano ancora il sorgere del sole. Tutt'a un tratto si levò il sole. Si allietarono gli animali piccoli e grandi e si alzarono sulle rive dei fiumi, nei burroni e sulle cime delle montagne; tutti rivolsero lo sguardo là dove sorge il sole [...] Subito la superficie della terra si prosciugò sotto il sole. Era simile ad un uomo il sole quando apparve, e la sua faccia ardeva quando prosciugò la superficie della terra. Prima che sorgesse il sole la superficie della terra era umida e limacciosa, prima che sorgesse il sole; ma il sole si alzò e salì come un uomo. Apparve soltanto quando nacque e rimase immobile come uno specchio. Non era certo il sole che vediamo noi [...]

Sulla primigenia fissità del sole torneremo a proposito dell'analogo mito azteco.

Quindi apparvero la luna e le stelle. L'attuale creazione durerà, come le altre, per un lungo ciclo di anni (*Katun*): il calendario Maya non ne prevede altri. Ciò ha fatto sorgere la convinzione, molto di moda in questi tempi, che allo scadere del ciclo, nel 2012 ci sarà la fine del mondo.

## Gli Aztechi

Per gli Aztechi, prima dell'apparizione del mondo esistevano due forze creative primordiali, l'una maschile e l'altra femminile, chiamate rispettivamente Ometecuthli (Due Signore) e Omecihuatl (Due Signora) e note anche come Tonacateccuhtli e Tonacacihuatl (Signore e Signora della nostra carne e nutrizione): la coppia ha quattro figli, i punti cardinali.

Secondo un altro mito cosmogonico azteco, la futura dea della terra viveva in cielo sotto forma di mostro: Quetzalcoatl e il dio "Specchio fumante" Tezcatlipoca, sotto forma di serpenti la afferrarono da due parti e la smembrarono in due: la metà dietro le spalle divenne la terra, l'altra metà fu riportata in cielo. La dea della terra produsse i frutti necessari all'umanità ma la notte si lamentava e chiedeva il sangue e il cuore di esseri umani per continuare a produrre.<sup>2</sup>

Conformemente all'idea delle creazioni successive, molto antica e diffusa in mesoamerica, la terra conobbe cinque creazioni successive: ciò è dovuto alla credenza che le forze creatrici e le divinità non avrebbero interrotti la loro opera finché non avessero trovato la formula per un mondo ed un'umanità perfetti.

La creazione originaria della terra fu perciò seguita dalla sua distruzione; si succedettero quattro creazioni imperfette, culminate nella quinta era: ciascuna di queste ere era chiamata "sole". La prima era, in cui la terra era abitata da giganti, finì quando un giaguaro li divorò; la seconda era fu distrutta dagli uragani, che trasformarono gli uomini in scimmie; la terza finì per una pioggia di fuoco che fece morire gli uomini o li trasformò in uccelli; la quarta finì con il diluvio e gli uomini furono trasformati in pesci. L'attuale quinta era, secondo le profezie, sarà distrutta dal terremoto.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> CERINOTTI, Angela (a cura di) *Miti del mondo* 2002 Firenze, Giunti, p. 22

<sup>3</sup> TOWNSEND, Richard *Gli aztechi* 1999 Roma, Newton & Compton, p. 138

Del tutto analoga a quella maya, pur nella diversità del racconto mitico, è la concezione degli Aztechi, che pone la nascita del sole e della luna in una fase successiva alla creazione dell'uomo e raffigura questi astri, al loro apparire, immobili nel cielo.

Fray Bernardino de Sahagún, nella *Historia General de las cosas de Nueva España* detta *Codex Florentinus* (1575-1577) ci ha tramandato un racconto sulla nascita di questi astri all'inizio della quinta era, che si lega al tema del sacrificio: quando tutto era ancora buio, gli dèi si riunirono per decidere chi di loro dovesse sacrificarsi per diventare il sole e portare l'alba. Due candidati si offrirono: il ricco e splendido Tecuchitzcatl e il povero e dimesso Nanahuatzin. Dopo quattro notti di penitenza trascorse a Teotihuacan sulle cime delle piramidi della Luna e del Sole, essi furono portati davanti ad un grande falò ed esortati a gettarvisi: il povero Nanahuatzin ebbe il coraggio di gettarsi per primo, divenne il sole con il nome di Tonatiuh ('vai per illuminare e per scaldare') e fece spuntare la prima aurora; gli dei che stavano fissando il cielo ai quattro punti cardinali la videro sorgere ad est. Lo splendido Tecuchitzcatl che, invitato prima di Nanahuatzin a gettarsi nel fuoco, aveva esitato, seguì ora il suo esempio e, divenuto la luna, sorse anche egli ad est: per attenuare il suo splendore uno degli dei gli gettò un coniglio in faccia, la cui impronta, secondo gli Aztechi, sarebbe la sagoma oscura che si vede al centro dell'astro (è da notare *per incidens* che l'idea dell'impronta del coniglio, o lepre, sulla luna si ritrova anche nel Buddismo). Ma il sole e la luna erano ancora immobili nel cielo e di conseguenza la luce e il calore diventarono insopportabili: solo dopo che tutti gli dei, riluttanti ma incalzati da Tonatiuh, ebbero sacrificato se stessi e dopo che Ehecatl (altro nome di Quetzalcoatl) ebbe soffiato e risoffiato, i due astri furono collocati nelle loro orbite diurna e notturna.<sup>4</sup>

Il legame tra la nascita del sole e il sacrificio trova peraltro riscontro nella convinzione, propria delle religioni precolombiane, che fosse necessario nutrire l'astro mediante sacrifici, affinché esso non scomparisse condannando gli uomini alla primigenia oscurità.

Un altro racconto mitico azteco presuppone comunque che gli astri già esistessero come dèi, ma non fossero ancora comparsi agli uomini nel cielo. Questo mito narra che la sorella del dio sole Huitzipochli, chiamata Coyolxauhqui, dea della luna e i suoi fratelli-stelle (Centzon Uitznahua, quattrocento del sud'), ritenendo che la loro madre Coatlicue ('Coei che è vestita con una gonna di serpenti') fosse incinta perché aveva infranto il voto di castità, si accordarono per ucciderla. Avvisato da uno di essi, Huitzilipochtli, che non era ancora nato, uscì dal ventre materno già adulto sotto forma di invincibile guerriero cosmico, armato di una spada-serpente infuocata con la quale mozzò la testa a Coyolxauhqui, smembrandone il corpo e gettandolo nel vuoto; quindi, si lanciò all'inseguimento degli altri fratelli-stelle,

---

<sup>4</sup> Ibid. p. 139 (cfr:1575-77 SAHAGUN , vol 7)

disperdendoli in ogni angolo del cielo. La vittoria di Huitzilpochli portò il giorno: la battaglia si ripeteva ogni notte e, per mantenere il dio guerriero sempre giovane e forte, gli Aztechi lo nutrivano con il sangue dei sacrifici umani.<sup>5</sup>

## Gli Incas

Il mito Inca della creazione soffre della scarsità di notizie sulla religione di questo popolo, legata al fatto che non conosceva la scrittura, ed è noto grazie esclusivamente ai racconti tramandati dai sacerdoti oppure dalla iconografia delle ceramiche o delle costruzioni architettoniche, e grazie ai miti e alle leggende sopravvissute tra i nativi americani. La fonte più certa sono i *Comentarios Reales de los Incas* (1609) di Garcilaso de la Vega "el Inca", così detto, per distinguerlo dall'omonimo poeta Garcilaso de la Vega a lui precedente, perché figlio di un Conquistador e di una principessa della famiglia imperiale peruviana: un'opera ricca di notizie sulla religione di quel popolo, peraltro volutamente travisata per renderla non incompatibile con il Cristianesimo.

I miti che riguardano la creazione dell'universo si rifanno principalmente alla divinità Viracocha, originariamente adorato dalle genti della regione del lago Titicaca e, poi, riconosciuto quale entità suprema, dagli Inca e, tramite loro, da tutto l'impero.

Non si tratta propriamente di un dio creatore, in quanto l'idea di creazione, seppure esistente, assume connotati assai vaghi nella mentalità andina. È più appropriato definirlo un demiurgo a cui si deve la nascita del Sole, della Luna e delle Stelle, nonché quella del genere umano.

Secondo questi racconti, nei tempi antichi la terra era immersa nell'oscurità. Allora, da un lago chiamato Collasuyu (adesso Titicaca), emerse il dio Con Tiqui Viracocha, portando con sé alcuni esseri umani. Egli creò il sole (Inti), la luna e le stelle per illuminare il mondo. È da Inti, il sole, che discende il Sapa Inca, imperatore del Tawantinsuyu ("i quattro *Suyu*", o circoscrizioni dell'impero, orientate ai quattro punti cardinali).

Con Tiqui Viracocha, che aveva forma umana ma era senza ossa, modellò numerosi esseri umani, tra cui alcune donne già incinte, facendoli uscire dalle caverne (mito che ritroviamo presso gli indiani dell'America del Nord) e mandandoli in ogni angolo del mondo. Tenne però con sé un uomo e una donna a Cuzco, l'"ombelico del mondo". Egli riempì inoltre la terra di cose buone per sopperire ai bisogni dei primi esseri umani i quali, però, si dimenticarono di lui e si ribellarono. Così egli li punì smettendo di mandare la pioggia: la gente allora fu costretta a lavorare duramente sfruttando la poca acqua rimasta nei rigagnoli.

---

<sup>5</sup> COTTEREL, Arthur ( a cura di) *Enciclopedia della mitologia* s.d. Milano, Gribaudo-Parragon



Progredendo nelle loro conquiste, spesso gli Inca si trovarono di fronte a concezioni simili alla loro e non esitarono a riconoscere l'identità di divinità straniera” con il loro Viracocha. È questo il caso di Pachacamac, il potente dio creatore adorato sulla costa e patrono del più importante santuario peruviano, rispettato ed onorato anche dagli Inca. Secondo alcune leggende, peraltro, il rapporto tra le due divinità non fu di identificazione, ma di contrapposizione: Pachacamac cacciò il dio Con Tiqui Viracocha e trasformò le persone da lui create in scimmie, quindi si impossessò della Terra e creò gli antenati del genere umano.

Garcilaso de la Vega, nella sua opera citata, riporta una variante di questo mito, secondo la quale il dio del sole Inti fece emergere dalle acque del lago Titicaca suo figlio, Manco Capac e sua figlia Mama Occlo e li inviò per promuovere la cultura nei territori disabitati. Essi cercarono il luogo appropriato dove fondare il loro regno. Quando giunsero al luogo predestinato, Manco affondò la sua verga d'oro nella terra e così provò la fertilità della terra. Questo era il segnale che stavano cercando; chiamarono questo luogo Cuzco, che significa “l'ombelico del mondo” e qui eressero la loro capitale, dando origine con il loro matrimonio alla dinastia Inca.

Nel mondo andino si conserva anche il ricordo di una primigenia divinità femminile, Pachamama, la madre terra, figura archetipica di quella Dea madre presente in tanti popoli e religioni.

## **Conclusioni**

Le cosmogonie precolombiane, nonostante alcune tarde analogie derivate dalla introduzione del cristianesimo, sono profondamente diverse da quelle indo-europee: non si riscontra infatti la presenza di un dio creatore, origine del Tutto, ma nel processo creativo concorrono una pluralità di personaggi, celesti ed anche umani. La creazione, poi, non avviene una volta per tutte, ma è continua, in un succedersi di mondi che gli dèi fanno e disfanno aspirando alla perfezione.

## COSMOGONIE INDIANE: IL BRAHMAN, ORIGINE DEL TUTTO

di Diego Romagnoli

*Contributo alla tavola rotonda Le Cosmogonie del 12 febbraio 2010*

### Premessa

Spiegare quale sia l'origine del Creato e dell'Universo secondo la cosmologia indiana non è un'impresa facile: infatti, i vari sincretismi delle diverse tradizioni stratificatesi nel tempo, possono fornire visioni a volte contraddittorie. Inoltre si deve tenere conto che in India il concetto di dio è ben differente da quello occidentale. Invero, ad un'attenta analisi Brahma, Vishnu e Shiva (la Trimurti) sembrerebbero, più che dèi, aspetti o principi manifestati del Brahman.

Mircea Eliade rileva che gli stessi inni vedici presentano parecchie cosmogonie e miti relativi a diversi livelli di cultura, essendo anch'essi frutto di stratificazione di tradizioni orali originati da culture ancora più antiche o primitive (probabilmente anche precedenti all'arrivo degli Aari in India, includendo forse elementi non indoeuropei), e, quindi, di un patrimonio ereditato e tramandato sin dalla preistoria.

In base all'esame sui teologi e bardi vedici, Eliade individua quattro tipi di cosmogonie:

1° tipo: dall'Uno-Tutto che è l'essere o il non essere, come il Brahman (e/o in seguito Aditi e Daksha);

2° tipo: tramite fecondazione dalle Acque primordiali;

3° tipo: mediante lo smembramento di un gigante primordiale come il Purusha (in parallelo con il norreno Ymir, il cinese P'anku e la Tiamat mesopotamica);

4° tipo: dalla separazione di Cielo e Terra.

Anche la teogonia e l'origine dell'uomo si accordano con questa molteplicità di tradizioni.

Successivamente gli Indiani forniranno interpretazioni e reinterpretazioni di tali miti riguardo la Creazione, e in epoca tarda (specie nei *Purana*) si diffonderà quello più arcaico, l'immersione cosmogonica.

Ci si domanda: quale relazione c'è tra questi miti, a volte contraddittori?

Provando a dare un'interpretazione, troviamo in cima ad un ideale albero genealogico il Bhraman (forma neutra), Bhrama (forma maschile), Purusha, poi Prajapati, e la coppia Dyavaprthivi (ierogamia cosmica e sacralità uranica), i progenitori degli dei, cioè Dyaus Pitar-Cielo e Prithivi Matar-Terra, infine gli dei.

Basandoci sulla classificazione delle quattro cosmogonie operata da Eliade noteremo che, per quanto riguarda il Brahman, la prima e la seconda sembrano confondersi, infatti in esse la Creazione del mondo è vista sotto l'aspetto metafisico.

## Il Brahman

Il Bhraman (dal sanscrito *bhri*-crescita-sviluppo) è l'*ekam*-l'Uno, è l'Immensità, il Potere onnipervadente in sé, è il Principio Universale eterno ed impersonale, origine del mondo, l'Essere Supremo, Entità Assoluta, indivisibile ed eterna, è invisibile, inafferrabile, eterno, senza attributi, imperitura origine di tutte le cose. Nel *Rg Veda* (X. 129, 1-4) ci si chiede come l'essere abbia potuto originarsi dal non essere perché all'inizio «non esisteva né il non-Essere, né l'Essere. Non esisteva a quei tempi né morte, né non-morte, né uomini, né dèi... Senz'alito l'Uno respirava per forza sua propria... [come oggi diremmo di un'onda quantica] ...all'infuori di quello, null'altro esisteva. All'origine le tenebre erano ricoperte dalle tenebre»; infatti in certe versioni esso appare come acqua, oceano, non è *sat*-l'esistente né il *asat*-non esistente, insomma il Brahman non è Dio come lo si immagina in Occidente. Ma, in base ad un'altra interpretazione, il *Chandogya Upanisad* (VI, 2, 1-2) afferma che «All'inizio, mio caro, null'altro vi era che *sat*-l'Essere senza dualità. Altri dicono: «All'inizio vi era il *asat*-non Essere senza dualità; da questo non-Essere nacque l'Essere. Come può l'Essere nascere dal non-Essere? In verità al principio delle cose, c'era l'Essere puro, unico e senza secondo».

Il *Chandogya Upanisad* (VI, 8, 6-7) afferma ancora che il Bhraman è l'Atman universale: «Qualunque sia questa essenza sottile, tutto l'universo è costituito di essa, essa è la realtà di tutto, essa è l'*atman*, "*Tat tvam Asi*"-Tu sei [quel] Principio» cioè base della Coscienza universale, il luogo della coscienza che necessariamente si lega ad una nozione di individualità (tale immensità senza forma, substrato ultimo della coscienza, è sperimentata come vuoto, silenzio, oscurità totale nella regione senza limiti che spazia oltre lo spirito, oltre l'intelligenza). Infatti nel *Manu Smriti* (12, 119) si legge che «dall'Atman o Sé universale esso [l'Atman] è la somma di tutti gli dèi. Tutti gli dèi sono il Sé e ogni cosa è nel Sé». Ciò si ricollega a quanto affermato precedentemente nel *Mundaka Upanishad*, I. 1, 6-7, cioè che il Brahman è imperitura origine di tutte le cose (Atman/Coscienza Universale e Dèi).

Ecco che il Brahman (stadio primo e ultimo e assoluto; è chiamato anche Immensità) nel *Taittiriya Upanishad* II. 1, 11 viene definito «unità indivisibile di Esistenza (che è la sorgente della forma spaziale), Coscienza o Conoscenza (la base del pensiero) ed Eternità (la base dell'esperienza o beatitudine)».

## Aspetti del Brahman

Il Brahman in quanto Immensità presenta un substrato causale ancora più sottile dell'essere nei suoi diversi aspetti o forme, rappresentate dai tre *continuum* di spazio, tempo e coscienza (e loro corrispettivi substrati: *sat*-esistenza; *ananda*-esperienza o beatitudine; *atman*-il Sé o anima).

Lo **spazio** vuoto, assoluto è un *continuum* senza limiti, indifferenziato e indivisibile chiamato *akasha*-etere il cui substrato è **sat**-esistenza; l'esistenza deve precedere lo spazio.

Il substrato del **tempo** è chiamato *akhanda-dan dayamana*-simile ad un bastone invisibile, o *continuum*. E' il tempo assoluto, un'eternità sempre presente, inseparabile dallo spazio, è **ananda**-esperienza o beatitudine.

Il terzo *continuum* percettibile è costituito dal **pensiero**. Ogni cosa che esiste appare con una forma definita in un sistema coordinato: l'universo sembra la realizzazione di un piano, la materializzazione di un sogno organizzato. Ecco perché il mondo visibile deve essere considerato la forma cristallizzata del pensiero di un creatore (in tal caso Brahma), il cui substrato è la **cit**-coscienza.

## Forme del Brahman

Dal Brahman, come Essere ed Immensità, nelle sue tre forme hanno origine, o meglio, derivano le tre *guna*-qualità fondamentali, forze di base o tendenze, che costituiscono il *maya*-potere d'illusione dell'Immensità. Esse consistono di due forze opposte e la loro risultante è una triade che pervade ogni cosa e appare alla base di tutti gli aspetti dell'universo fisico e mentale. Esse sono:

- un'*adana*-attrazione centripeta chiamata *sattva*-esistenza: crea la luce, l'unità, l'energia; è una forza agglomerante, una concentrazione di energia preservatrice, azione che crea la coesione e viene personificata da Vishnu, l'Immanente, il Conservatore dell'Universo;

- un'*utkranti*-forza centrifuga chiamata *tamas*, la tendenza centrifuga, la tendenza alla dispersione, alla dissoluzione, all'annichilimento di ogni esistenza individuale e coesiva, che cerca sempre di dissociare, di disperdere l'universo: tale forza è personificata da Rudra chiamato anche Shiva-il Signore delle lacrime, il distruttore dei mondi; nel *Linga Purana* (l. 17, 12) leggiamo:«Questo Grande-Dio è la natura fondamentale di tutte le cose»;

- una *pratishtha*-equilibrio: l'equilibrio (o insieme) di *sattva* e *tamas*, di centripeto e centrifugo, di coesione e dispersione, di luce e oscurità, fa nascere la terza tendenza, *rajas*, la sorgente delle forme dell'universo manifesto dalla quale proviene ogni movimento, il movimento delle sfere, ogni divisione ritmica dei *continuum* di spazio e tempo e ogni attività mentale, che null'altro è se non una divisione ritmica del *continuum* della coscienza. Questa terza tendenza è personificata in Brahma-il Creatore, l'Essere immenso che costruisce il cosmo, la sorgente dei ritmi e delle forme, è il pensiero da cui deriva l'universo, l'intelletto universale da cui, tramite il calore provocato dal *tapas*-ascesi (o meglio la trascendenza) dell'Uno/Brahman, scaturisce il seme originato, l'*abhū*-embrione o l'*Hiranyagarbha*-Embrione d'oro, uovo d'oro o uovo del mondo, che nel *Rg Veda* (X. 121) si libra tra le Acque cosmiche primordiali, l'Oceano cosmico primordiale, cioè il Brahman. Il

*tapas*-calore fa nascere da quest'ultimo il *kama*-desiderio. Nel *Rg Veda* (X, 72, 4) il primo seme si divide in alto e in basso, in un principio maschile ed uno femminile (questo schema duale sarà ripreso in altri miti e figure divine). La materia restante di quest'uovo d'oro si espanderà nel *Brahm-anda*- Uovo di Brahmā o Universo.

Shankara, il massimo esponente della scuola Vedanta (o Advaita), prendendo spunto dalle *Upanishad* asserisce che il Brahman ha due caratteri: uno superiore, cioè il Brahman stesso, e l'altro inferiore, Brahma (tramite il culto di Brahma il fedele può sottrarsi alla *samsara*-ciclo delle nascite e delle morti).

### **Brahman come Trimurti ed Atman**

Brahma (l'atto creativo: essendo nato nell'acqua, Brahmā è chiamato pure *Kanja* cioè nato in acqua), Vishnu (la conservazione o il rinnovamento) e Shiva (l'eliminazione e distruzione), sono la *Tri-murti*-la Trinità, la quale rappresenta le tre qualità personificate in tre dèi forme del Brahman (tale concetto pare essere una creazione relativamente recente e non ha mai avuto un impiego generalizzato).

L'Atman-Coscienza Universale (o Cosmica) e l'Universo sono il prodotto del *kama*-desiderio procreatore o comunque della sua volontà/desiderio di esistere e di venire alla vita (il *kama* sarà uno dei nuclei della filosofia Samkhya Yoga e del Buddhismo).

### **Dèi e Manifestazione**

Definiti il Brahman e la Trimurti (Brahma, Vishnu e Shiva), balza all'improvviso in evidenza il quesito di quale rapporto ci sia tra il concetto di divinità - differente rispetto al nostro - e la creazione nel suo aspetto fenomenico.

Da quanto visto finora circa il mito delle origini, si evince che gli dèi (se si esclude la Trimurti, forma/e del Brahman) non sono gli autori della creazione del mondo, ma concorrono ad essa. Nel *Rg Veda* (I. 164, 4) è detto dell'Essere Supremo inconoscibile-l'Uno trascendente e degli altri dèi: «ciò che è soltanto l'Uno, i poeti ispirati lo chiamano molti»; perciò si tende a ridurre la pluralità degli dèi ad un unico principio divino.

Appunto l'inno del *Rg Veda* (X. 129, 6-7) dedicato alla creazione termina con questo enigma (postulato dell'Uno/il Brahman che crea il mondo come emanazione del suo essere):

6 Chi veramente sa e chi può qui dichiarare questo, da dove nacque e da dove viene questa creazione? Gli Dei vengono dopo questa realizzazione del mondo. Chi sa poi da dove esso (il mondo) venne prima in essere?

7 Egli [il Brahman], origine prima di questa creazione, il cui occhio custodisce questo mondo nel più alto dei cieli, se gli dette forma totalmente o non dette forma egli veramente lo sa, o forse non lo sa.

## **I rapporti di Dio con l'Universo**

I rapporti tra Dio e Universo possono essere sintetizzati nelle seguenti proposizioni:

- a) Dio è nel mondo;
- b) il mondo è in Dio;
- c) il mondo è Dio oppure Dio è il mondo;
- d) il mondo e Dio sono distinti;
- e) Dio è distinto dal mondo ma il mondo non è distinto da Dio;
- f) è impossibile determinare se il mondo sia o meno distinto da Dio.

Il fatto che questi rapporti possono coesistere è illustrato dall'esempio del filo e del tessuto:

- a) vi è un filo nel tessuto;
- b) il tessuto è nel filo (la sua natura e la sua esistenza dipendono interamente dal filo);
- c) il tessuto è il filo;
- d) eppure il tessuto è diverso dal filo;
- e) il filo esiste senza il tessuto, ma il tessuto non esiste senza il filo;
- f) non si può dire se filo e tessuto siano distinti o meno.

Il concetto di Dio porta immediatamente verso un dualismo nuovo, a una distinzione tra Creatore e creato.

## **Maya, il potere d'illusione dell'Immensità**

*Maya*-illusione è la forza che crea l'apparenza di una polarizzazione, di una localizzazione, di un ritmo, essa viene paragonata al vortice che dà forma ad una stella nel *continuum* indifferenziato dell'*akasha*-etere. Questo movimento puro, privo di sostanza, è l'unica sostanza di qualsiasi materia ed è la fonte misteriosa di tutto ciò che esiste. Si potrebbe rappresentare *Maya* come il "pensiero dell'Essere cosmico" di cui l'universo sarebbe l'apparente materializzazione, o meglio, la manifestazione che parte dal Brahman e si attua passando per terza tendenza, *rajas*, sorgente delle forme dell'universo manifesto.

## **Il verbo originario**

La parola o verbo è all'origine di tutte le manifestazioni e le apparenze. Il cosmo esprime, formula un'idea, una parola che viene materializzata (es. in Occidente: *Fiat lux*- cfr. Prologo del Vangelo di Giovanni). Il Creatore (il Brahman o, come afferma Shankara, il Brahman inferiore, Brahmail nella

tendenza *rajas*) è il Verbo originario, è *shabda-brahman*-Immensità della Parola.

## Il Purusha

Il *Purusha* è, secondo Mircea Eliade, il secondo tema cosmogonico, anche se il *Purusha* è il principio maschile inattivo dell'Essere Cosmico e spesso viene identificato con quest'ultimo. Il nome Purusha è dato dall'unione di due parole sanscrite *Puru*-uomo ed *usha*-luce, quindi uomo di luce con il corpo di luce che si lega al Brahman. Egli è l'Uomo (o l'umanità in senso collettivo e deriva dal sanscrito *puru*-uomo), l'Uomo Cosmico, il Macroantropo Cosmico, il Cosmo, il Maschio Primordiale (o Primo Uomo cosmico), il Corpo divino del Brahman.

Come figura cosmogonica è descritta nel *Rg Veda* (X, 90, 2 e 8), il cui inno si compone di sedici versi, che esprime la totalità: «Questo *Purusha* è tutto ciò che è stato e tutto ciò che sarà. Tutte le creature rappresentano un quarto del suo corpo; gli altri suoi tre quarti rappresentano *amritam*-immortalità».

Da lui nasce l'universo ed egli si estende nei cieli, al di là dell'universo stesso. Riassume in sé tutte le cose e al tempo stesso le trascende, dà un senso unitario e divino a tutte le creature.

Dal Bhamati, commento al *Brahmasutra-bashya*, di Shankara, I, 1, 1: «Dal suo soffio [scaturiscono] i *Veda*; dalla sua vista, i Cinque Elementi; dal suo sorriso, tutto l'universo animato e inanimato; dal suo sonno, la distruzione totale».

Successivamente il suo corpo viene sacrificato e smembrato. Esistono molteplici aspetti e forme del sacrificio cosmico e dei sacrifici istituiti dall'uomo: ciascuno è il riflesso dell'altro. L'universo è creato con un rituale e ogni forma di creazione divina o umana ha il carattere di un sacrificio rituale. Dal sacrificio del Purusha o *Purushamedha* ecco che sorgono *Dyaus Pitar*-Dio Padre Cielo e *Prithivi Matar*-Madre Terra (parrebbe che il sostantivo neutro latino *pratum*-prato sia una contrazione, il prato è comunque legato alla vegetazione, alla terra, agli animali e, come nutrimento, ai pascoli): nel *Rg Veda* I.185,6 essi sono i progenitori degli dèi e del genere umano.

## Il Prajapati

Il Prajapati è il Signore della Creazione (dal sanscrito *praja* - procreazione/propagazione). Concetto cosmogonico tardo vedico, è la proiezione-personificazione di Brahma il Creatore.

Dall'analisi dello *Shatapata Brahmana* VI. 1. 1-2 e XI. 1. 6. 1-13, si evince che il Brahman (Oceano Primordiale) dopo aver creato (tramite *Maya*) la Triplice Scienza-i primi tre *Veda*, creò le Acque della *Vak*-Parola o *shabda-brahman*-Immensità della Parola, ma il *Kama*-Desiderio di riprodursi attraverso le Acque col *tapas*-calore, portò il Brahman a creare per *visrj-*

dispersione in tutte le direzioni (intesa come essudazione o emissione seminale) e tramite l'*Hiranyagarbha*-uovo d'oro, che si dividerà in due calotte, Cielo e Terra, originerà l'Universo e creerà i Devas, che abitano il cielo, e gli Asuras, che popolano la terra (riportandoci direttamente alla quarta cosmogonia con la separazione dei due elementi)

Alla fine del *kalpa*-ciclo cosmico, le figure di Prajapati, Purusha (nella forma di *Kshara-Purusha-Persona* distruttibile è l'aspetto impermanente dell'Universo) e Hiranyagarba saranno riassorbiti nella figura di Brahma/*rajas*, tendenza del Brahman, in quanto essi sono una sua proiezione ed estensione.

## Conclusioni

In base all'analisi svolta circa la creazione, si può tranquillamente stabilire la sussistenza del *continuum*, o meglio, il nesso tra Brahman-Brahma-Purusha-Prajapati.

Il quarto tema cosmogonico è rappresentato dalla separazione del Cielo e della Terra (o, in altre fonti, dall'uccisione e dalla dissezione del serpente Vritra da parte di Indra, come analogamente avviene nel Purusha: non a caso i due miti si fondono e sono visti come due diverse angolazioni della creazione).



## **STRUTTURE ARCHETIPICHE NEI “MITI DI CREAZIONE”: COSMOGONIE, COSMOLOGIE E TEORIE SCIENTIFICHE DELL’ORIGINE DELL’UNIVERSO.**

di Cristina Coriasso Martin-Posadillo

*Relazione tenuta al convegno* Gli archetipi del mito nella storia dell'uomo: presenza e diffusione nel tempo e presso vari popoli, *Recanati, 27 novembre 2009*

L'obiettivo del presente lavoro è quello di studiare e stabilire il territorio di frontiera che si apre nel passaggio dal mito cosmogonico alla speculazione fisica e cosmologica, partendo dalla tradizionale differenza tra mito e logos, per poi stabilire, sulla scia dell'opera di M.L. Von Franz, le strutture archetipiche che sottostanno ai “miti di creazione”.

Secondo la concezione comunemente accettata del passaggio dal mito al logos, lo schema tipico del mito cosmogonico come narrazione genealogica della nascita degli dei e della creazione del cosmo a partire dal caos, nel quale le diverse “figure”, sempre più concrete, vanno configurando le diverse parti del Cosmo, inclusa la narrazione della generazione della Terra e dell'uomo, apre la possibilità a un ulteriore passaggio al logos, in un determinato momento e luogo della storia del mondo occidentale, come discorso razionale alla ricerca di un principio o *arché* che soggiace dietro l'apparente divenire della *physis*. Esempi essenziali per la cultura greca, entrambi di Esiodo, sono la *Teogonia*, come evoluzione da un caos originario ad una situazione stabile di ordine e giustizia nel cosmo, ma anche *Le opere e i giorni*, come narrazione delle età della Terra e dell'uomo, da un'età dell'oro a una sempre maggiore decadenza.

Il presente lavoro mi è servito di introduzione teorica per uno studio fatto su testi di Lucrezio e Leopardi, inserito all'interno di una più ampia ricerca portata avanti nel Progetto di Ricerca “Antropologia mitica contemporanea”: Tale territorio di frontiera, infatti può essere indagato in questi poeti-filosofi che realizzano ambedue tentativi di visione cosmica, e che si collocano in quella confluenza fra mito e logos che la poesia prova a sostenere. In questa occasione, seguendo il tema che ci riguarda, cioè l'archetipo nel mito, ci soffermeremo sulla nozione junghiana di archetipo, in rapporto al simbolo e al mito, e in special modo sulla trattazione di M.L. Von Franz nel suo compendio di lezioni sui “miti di creazione”, dove vengono esaminate, attraverso l'analisi dei più vari materiali mitici, le strutture archetipiche ricorrenti nelle più diverse cosmogonie, e infine, come l'autrice prenda in considerazione l'apparire di tali idee archetipiche ogni volta che l'uomo si fa domande sull'origine dell'universo, anche dal punto di vista filosofico, per esempio in Democrito, o negli ultimi esiti scientifici dell'astrofisica teorica.

Il mito cosmogonico è un racconto che parla dell'origine dell'universo e della sua evoluzione, fino al raggiungimento dello stato nel quale l'uomo si

trova nella cultura alla quale appartiene. Anche i miti di fondazione di una cultura, che narrano le gesta di dei ed eroi, come quelli di Omero e Virgilio, narrando a loro modo la totalità dell'essere, costruiscono un universo totale.

La differenza sta nel fatto che nel mito cosmogonico c'è un tentativo di fondazione della totalità del reale che, anche se all'interno della sfera mitica, cioè anche se costituita da "figure", si caratterizza per il fatto di essere sistematico. Se consideriamo la definizione di mito di García Gual «*relato tradicional que refiere la actuación memorable y paradigmática de unas figuras extraordinarias –héroes y dioses– en un tiempo prestigioso y esencial*» (García Gual 2007:11), "racconto tradizionale che si riferisce alle imprese memorabili e paradigmatiche di alcune figure straordinarie -dei ed eroi- in un'epoca prestigiosa ed essenziale" (la traduzione è mia), vediamo che il mito cosmogonico, pur condividendo le caratteristiche essenziali di ogni mito, ha una caratteristica in più che lo differenzia da questi, cioè quella di proporre una "genealogia", una generazione sistematica di alcune figure a partire da altre, che in tale successione creano il mondo così com'è, o com'è arrivato a essere.

L'esempio immediato per la nostra cultura, oltre alla *Genesi*, è la *Teogonia* di Esiodo, racconto poetico della nascita degli dei, gli uni dagli altri, nel quale le diverse figure divine rappresentano le diverse parti dell'universo e i diversi fenomeni cosmici. La teogonia è cosmogonia in quanto è una spiegazione mitico-poetica e fantastica della genesi dell'universo e dei fenomeni cosmici a partire dal Caos originario, che è la prima figura che appare.

Come tutti sanno, la prima parte del poema, che è costituita dalla generazione degli dei, lascia il passo alla parte epica, quella delle lotte tra gli dei, tra cui quella di Zeus contro i Titani, dalle cui ceneri nascerà la stirpe degli uomini. Due caratteri fondamentali nel racconto cosmogonico sono pertanto, da un lato, la violenza e la conflittualità tra le figure divine, e dall'altro, il carattere sistematico del racconto a partire dalle relazioni di parentela.

Nel citato passaggio dal mito al *logos*, che costituisce un passaggio irreversibile e che ha condizionato strutturalmente la storia dell'occidente, i miti cosmogonici di spiegazione della totalità dell'universo hanno spianato la strada ai tentativi successivi dei filosofi presocratici, che con tali racconti mitici condividono l'obiettivo, e che però cambiano il punto di vista per quanto concerne il metodo, che passa, naturalmente, a essere quello razionale.

All'inizio, la totalità del reale fu vista come *physis* e come *cosmos*; per questo il problema filosofico per eccellenza di tali pensatori era quello cosmologico. Tuttavia, la distinzione netta tra mito e *logos* non cessa di implicare problemi. E' importante tener conto, d'accordo con ciò che dice Dodds nella sua opera *I greci e l'irrazionale*, del fatto che il sorgere del *logos* in Grecia, verso il secolo VI a. C., va sviluppandosi timidamente in alcuni circoli intellettuali in una società profondamente radicata nel proprio "conglomerato di credenze ereditate", nella quale, sebbene la libertà di un

dogma stabilito favorisca la creazione di un pensiero, non è meno certo che la funzione socializzatrice di tali credenze possieda anche i propri meccanismi di difesa. L'epoca che possiamo chiamare dell'illuminismo greco, quella dei sofisti e di Socrate (V sec. A. C.) coincide con la reazione contro quest'impulso demitificante della ragione - eseguito sia dal razionalismo etico di Socrate, sia dal relativismo dei sofisti - però, in ogni caso, suscita una reazione politica e sociale che si traduce in accuse e a volte in condanne; e pensiamo ai casi, non tutti constatati dagli storici, di Anassagora, accusato di profanare la divinità del sole per aver affermato che era un carbone incandescente della grandezza di un tizzone, di Socrate, corruttore della gioventù, di Euripide, il più razionalista dei tragici, di Protagora, accusato di ateismo. L'atteggiamento diciamo "moderno" rispetto al mito si può ritrovare già nel VI secolo, quando Ecate tenta di razionalizzare il mito del cane Cerbero; quando Senofane teorizza per la prima volta il carattere antropomorfo della religione; o quando Eraclito, nonostante lo stile oracolare e oscuro della sua filosofia, critica costumi e credenze radicate come la divinazione o il rituale *post-mortem*.<sup>1</sup> Queste ultime considerazioni, estratte dal libro di Dodds, possono darci un quadro generale dal quale affrontare il tema che ci interessa, quello della relazione di opposizione ma anche di intercalazione tra mito cosmogonico e tentativo cosmologico di spiegazione filosofica, che nella frizione di mito e *logos*, di poesia e filosofia, si manifesta nella storia dell'uomo. Ci interessa vedere in che consiste il passaggio da una cosmogonia mitica come quella di Esiodo alle cosmogonie o cosmologie dei filosofi naturalisti presocratici: questi introducono un elemento differenziatore che distingue il loro discorso come discorso razionale: l'*archè* o "principio", come elemento costitutivo e essenziale della natura, che soggiace, spiegandola, a tutti i cambi che sono dati in essa, intesa come totalità.

Per poter considerare l'importanza per il pensiero del passaggio da una narrazione mitica delle origini al tentativo di una spiegazione razionale dei principi, ho voluto tener conto di un testo che esamina il problema non solo dal punto di vista filosofico, ma anche dalla prospettiva archetipica mitica e che tenta di analizzare la categoria dei miti di creazione, dei miti dell'origine, attraverso i testi religiosi e poetici di molteplici culture, lontane dalla nostra: mi

---

<sup>1</sup> Dodds spiega la reazione all' "illuminismo" contemporanea al suo dispiegarsi nel secolo V, partendo dall'idea antropologica di Murray di "conglomerato ereditato di credenze": questi confusi sistemi di credenze, se da una parte non hanno nella pratica nessuna possibilità di essere veri e neanche ragionevoli, d'altra parte non cessano di essere per questo una condizione essenziale, giacché, "*ninguna sociedad puede existir sin ellos, ni aún someterse a ninguna corrección drástica de ellos sin peligro social*" (Dodds 1985: 183) "nessuna società può esistere senza di essi, e nemmeno sottomettersi a nessuna correzione drastica di essi senza pericolo sociale" (la traduzione è mia). Secondo Dodds, questo processo di razionalizzazione ha in Grecia, e in generale in qualunque società, due effetti paradossali: una *élite* di sapienti si ritira dalla società, mentre la maggioranza, nel perdere quella fede ereditata che fino a quel momento era stata loro imposta, resta come nel vuoto e soffre un processo di "regressione", un ritorno a forme di credenze primitive e arcaizzanti; così interpreta Dodds, per esempio, la tendenza nella Grecia "illuminata" alle pratiche magiche del secolo IV.

riferisco all'opera che compendia una serie di lezioni di M. L. von Franz, prestigiosa discepola di Jung, sotto il titolo *Miti di creazione*. L'ipotesi fondamentale dell'autrice è che i miti di origine delle diverse culture rappresentano, sul piano collettivo, la presa di coscienza a partire dall'originaria indifferenziazione dell'inconscio; sarebbe a dire che rappresentano l'auto-posizionamento di una popolazione che assume in tal modo la propria identità, mentre la simbologia dei suoi miti rappresenta, sul piano individuale, il modo in cui nell'uomo viene alla luce la propria individualità cosciente in gestazione. Detto con parole dell'autrice: "*la analogía existente entre el mito de creación y el simbolismo del proceso de individuación*" (Von Franz 1978: 24), "la analogia esistente fra il mito di creazione e il simbolismo del processo di individuazione" (la traduzione è mia). I miti di creazione, in realtà, «*no describen el origen del cosmos sino el origen de la vinculación consciente del hombre con el mundo*» (Von Franz 1978: 11) "non descrivono l'origine del cosmo ma l'origine del vincolo di coscienza dell'uomo con il mondo" (la traduzione è mia). Tale analogia è coerente con la concezione generale della psicologia del profondo di Jung per la quale tutta la mitologia è una specie di proiezione dell'inconscio collettivo, cioè degli archetipi, che come forme a priori della rappresentazione non possono essere riconosciuti in sé stessi ma solo attraverso le loro manifestazioni, sia nei simboli, come integrazione dell'immagine archetipale nella coscienza, sia nel mito, formulazione collettiva del simbolo, tipica di un popolo in un tempo dato. L'interesse di Jung per il mito deriva dal fatto che in esso si riflette su un piano collettivo la stessa dinamica del processo di individuazione della coscienza, per cui tale processo può essere studiato e riguardato tanto nei miti come nei simboli individuali, nell'intento di comprendere e propiziare l'ampliamento della coscienza a fini terapeutici. Nel libro *Simboli di trasformazione* (1912) Jung stabilisce la sua concezione della regressione come un processo previo, positivo e necessario per l'ampliamento della coscienza, mostrando il suo forte disaccordo con Freud in un punto essenziale; e con ciò, e questo è l'aspetto che vogliamo rilevare, il nesso fra mito e simbolo, fra cosmogonia mitica collettiva e il processo di individuazione portato avanti dai simboli di trasformazione, tutti e due manifestazioni degli archetipi, resta un punto saldo dal quale parte la Von Franz per l'analisi di quel tipo speciale di mito che costituiscono i miti di creazione. Nell'articolo "*Los mitos y Jung*" (Scrimieri:2008), del quale mi sono servita per le ultime sintetiche considerazioni, Rosario Scrimieri illustra questa analogia fra cosmogonia e psicologia, creazione del mondo e creazione di sé, dove il punto di partenza si situa e consiste nell'identificazione soggetto-oggetto, cioè nell'identità arcaica, che deve essere sacrificata per uscire dallo stato iniziale inconscio, come accade, per esempio, -e il motivo viene usato dallo stesso Jung- nel mito babilonico della creazione del mondo; mondo che deriva dal sacrificio della madre originaria

Tiamat, il drago, simbolo dell' inconscio, del caos originario, il cui cadavere serve poi per formare il cielo e la terra.<sup>2</sup>

Come abbiamo detto, la riflessione di M.L. von Franz si inquadra nella concezione generale della mitologia di Jung, per il quale il contenuto di ogni mito è dato da un archetipo, che si manifesta in un modo particolare e unico, proprio del popolo e del tempo che lo crea, senza che possa essere mai esaurito in nessuna delle sue manifestazioni. Nell'affrontare i miti cosmogonici, l'autrice nota che questi si differenziano da altri tipi di miti -come i miti degli eroi e i racconti di fate-, per il tono di solennità, cioè, per il fatto che fanno pensare “*a las cosas básicas de la existencia*” (Von Franz 1978: 7) “*alle cose fondamentali dell'esistenza*” (la traduzione è mia). Nell' analisi dei materiali mitici, recepiti attraverso traduzioni, trattandosi di civiltà lontane dalla nostra nel tempo e nello spazio -che vanno dagli indiani dell'America del Sud agli abitanti delle isole della Polinesia e delle Hawaii -, si sono potute riscontrare diverse ricorrenze mitiche, strutture che si ripetono sempre: un mito collettivo cerca di dar ragione del mondo, e pertanto dell'identità collettiva che esprime. Le lezioni illustrano queste tematiche ricorrenti dei miti di creazione: la creazione del mondo come lo “svegliarsi” di una figura (metafora perfetta, appunto, dello svegliarsi della coscienza), come un'azione accidentale, o come un moto che va dall'alto verso il basso, dove figure di un aldilà creano gettando giù cose che nel discendere vengono all'essere, o dove tali figure creano il mondo discendendo loro stesse. Un altro tipo di creazione consiste in un movimento dal basso verso l'alto, come nei i miti dell'emergere, dove tutto esce da un buco in terra. Un altro motivo sarà quello dei due creatori, di due animali o gemelli creatori. Il *Deus Faber* è un altro modello, e anche quello più vicino a noi, quello della Bibbia. Viene ugualmente trattato il tema, anch'esso appartenente alla nostra tradizione cristiana, della prima vittima. Un tema affascinante è quello dello stato d'animo del creatore, e della creazione attraverso il riso, la paura, il pianto o l'amore. E l'autrice arriva finalmente a quelli che chiama “*temas y motivos primordiales básicos*” (von Franz 1978: 25) “temi e motivi primordiali fondamentali” (la traduzione è mia); per esempio, il mondo-uovo, l'uomo primordiale, a partire della cui decadenza si costruisce il cosmo, il concetto della libido come opera di fuoco creativo, come manna, o come energia cosmica dalla quale tutto si dispiega. Si arriva poi all'argomento che più ci ha interessato, trattato nel capitolo XI, quello delle catene di genealogie, siano

---

<sup>2</sup> Nell' articolo citato, il nesso “creazione del mondo-creazione dell'io” viene illustrato attraverso una citazione di Jung in *Simboli di trasformazione* (1912) nella quale afferma che i simboli sono: «[...] *figuras míticas que proceden de lo inconsciente y en la medida en que el mundo, y todo lo existente es directamente una creación de la representación, del sacrificio de la energía regresiva – es decir, de la energía apegada a su matriz originaria- resultará el surgimiento de la personalidad adulta y con ello también “resultará la creación del mundo*» Jung 1982: 412), “[...] figure mitiche che provengono dall'inconscio e nella misura in cui il mondo e tutto ciò che esiste è direttamente una creazione della rappresentazione, del sacrificio dell'energia regressiva – cioè, dell'energia attaccata alla sua matrice originaria- risulterà l'insorgere della personalità adulta e insieme con questo risulterà anche ‘la creazione del mondo’” (la traduzione è mia).

esse formate da dei, spiriti, o forme astratte. In questo capitolo viene preso in considerazione anche il tema delle particelle, dei semi del mondo, con l'esempio della fisica di Democrito. È questa struttura archetipale, che viene qui indicata con il termine "catene", che ci ha specialmente colpito, e che considereremo in seguito. Sotto il titolo "catene" la scrittrice analizza sia il tema delle genealogie di dei, tipiche delle cosmogonie primitive, sia quello delle genealogie di concetti razionali figurativizzati, propri della filosofia gnostica, sia i semi o particelle del mondo della filosofia atomista di Democrito, sia i numeri di Pitagora, proponendo così un'angolazione che raccoglie in sé tutte queste spiegazioni del mondo, come manifestazioni di uno stesso archetipo. Come viene già notato dall'autrice, sembra strano che i miti di creazione nei quali l'archetipo che costituisce il contenuto del mito è quello delle "catene", includa, indistintamente, catene di dei, di particelle o di numeri.<sup>3</sup> Nei miti genealogici si parte da figure primordiali, che in successive trasmutazioni genealogiche si materializzano in aspetti ogni volta più concreti, fino a identificarsi con il mezzo geografico della cultura che li genera, in una geografia "psichica" che identifica i luoghi sacri e gerarchizza gli spazi. Ma ci interessa adesso il modo con cui Von Franz include all'interno delle sue riflessioni la considerazione di filosofi presocratici come Pitagora, Eraclito, e Democrito: l'autrice afferma che l'archetipo che funziona oltre le lunghe generazioni di dei, potenze o esseri ancestrali, è lo stesso che si ritrova nelle lunghe catene di numeri e particelle delle filosofie greche di Pitagora e Democrito. Detto con parole sue, in riferimento a Democrito:

*Les he esbozado esta teoría atómica porque si la observan con detenimiento desde un punto de vista psicológico, verán que los Eones, los números y las letras, no son básicamente diferentes de este otro tipo de partículas e imágenes; no son sino variaciones del mismo concepto arquetipal de una multiplicidad de elementos básicos, indivisibles y eternos, cuya varias combinaciones crean la realidad (Von Franz 1978: 275-6)<sup>4</sup>*

Senza dimenticare, però, un fatto cruciale, che la scrittrice deve ammettere subito dopo questa affermazione: il fatto che c'è una differenza fra le genealogie primitive e l'idea filosofica di Democrito che «*parece haber pensado que estos elementos básicos están dados para toda la eternidad y no se han generado unos de otros, como los Eones [...]*» (Von Franz 1978:276) "[...] sembra aver pensato che questi elementi fondamentali siano

---

<sup>3</sup> "En este capítulo quisiera dedicarme al tema de las largas cadenas de: a- generaciones; b- partículas; y c- números. Quizás esto parezca un tanto extraño, pero encontraremos una analogía común entre las tres" (Von Franz 1978: 263) "In questo capitolo vorrei affrontare il tema delle lunghe catene di: a- generazioni; b- particelle; e c- numeri. Forse questo può sembrare un po' strano, ma troveremo un'analogia comune fra queste tre cose" (la traduzione è mia).

<sup>4</sup> "Ho abbozzato questa teoria atomica perché se la osservano con attenzione da un punto di vista psicologico potranno vedere che gli Eoni, i numeri e le lettere, non sono nell'essenza diversi da quest'altro tipo di particelle e immagini; non sono altro che variazioni dello stesso concetto archetipale di una molteplicità di elementi fondamentali, indivisibili ed eterni, le cui varie combinazioni creano la realtà" (la traduzione è mia).

dati per tutta l'eternità e non si siano generati gli uni dagli altri come gli Eoni" (la traduzione è mia).

Infatti, nella sua analisi della teoria atomica di Democrito, l'autrice identifica «*un paso terriblemente importante, realmente, en la historia del pensamiento occidental*», "un passaggio tremendamente importante [...] per la storia del pensiero occidentale" (Von Franz 1978:274), e giudica l'operazione mentale dell'invenzione dell'atomo realizzata da Democrito come un'operazione altamente differenziata, sarebbe a dire, molto evoluta. Di fatto, l'ideazione di un universo infinito, costituito essenzialmente dagli atomi che si muovono perennemente nello spazio vuoto, assicura un principio immutabile - coincidendo in questo con Parmenide, benché in altri aspetti evidentemente i due filosofi differiscano - per il quale, al di là dei fenomeni di aggregazione e disgregazione degli atomi, l'universo permane costante e identico a se stesso. Gli atomi sono indistruttibili e fisicamente indivisibili e si arriva ad essi attraverso un'operazione di riflessione di pensiero, dal momento che sono impercettibili. Più tardi, Epicuro e il suo spirito ellenista accentueranno il valore salvifico di tale verità, portando a termine una rielaborazione della fisica e della cosmologia democritea che costituisce la materia del poema di Lucrezio. Per il momento, è interessante porre in risalto che tale operazione differenziata costituisce, come dice Von Franz, il passaggio a un'altra prospettiva, che non è più mitico-narrativa, ma logico-riflessiva, situandoci in un'altra dimensione di pensiero. Secondo l'interpretazione psicologica di Von Franz, si tratterebbe della scoperta del limine dell'inconscio, cioè dell'inoperatività del concetto di tempo al di là dei limitati processi del pensiero cosciente, legati alle spiegazioni causa-effetto.

Dopo questo auto-posizionamento della coscienza, a partire della differenziazione della totalità dalle origini in una successione genealogica, una nuova fase sarebbe costituita dalla scoperta mentale del fatto che non esiste né origine né fine, fase che rappresentano la filosofia di Democrito e la "prima fides" (L.I v.423) (Lucrezio 1986: 28) nella materia, lucreziana, eredi in questo senso dell'eleatismo. Solo attraverso il mito, l'uomo si apre al tempo, e attraverso la ragione scopre la relatività del tempo che è, per dirla con Leopardi, «un modo o un lato del considerar la esistenza delle cose». Dice Leopardi a proposito del tempo, in Zibaldone 4233 (una considerazione che estende anche allo spazio): «Il tempo non è una cosa. Esso è un accidente delle cose, e indipendentemente dalla esistenza delle cose è nulla; è uno accidente di questa esistenza; o piuttosto è una nostra idea, una parola. [...]» (Leopardi 1999: 2797). Ma anche Lucrezio, seguace di Democrito, insiste sull'accidentalità del tempo riguardo all'eternità della materia: «*Tempus item per se non est*», "il tempo non esiste di per sé" (L.I v.459) (Lucrezio 1986: 30). Quindi, se da un lato il concetto archetipale delle catene, che abbiamo considerato, sottostà alla cosmogonia come alla cosmologia, ciò non annulla il salto che rappresenta il passaggio dal mito come discorso narrativo e costituito da eventi, al logos, concettuale e logico. Per il resto, Maria Luisa

Von Franz considera che i tentativi della scienza moderna di spiegare l'origine dell'universo riproducono anch'essi un modello di immagine archetipica dei miti di creazione, come la teoria di Gamow (1956), che parte dalla materia primordiale indifferenziata, e che prevede un modello ciclico di espansione, disintegrazione e ritorno allo stato originario di caos. Altri modelli ciclici, come la teoria di Hoyle della creazione continua, o il Big Bang di Lemaître, formulato per la prima volta nel 1927, arrivano fino alla dimensione atemporale senza principio, al di là della quale non possono pronunciarsi scientificamente. La questione è che le ipotesi o teorie scientifiche sono incapaci - grazie a questo e perché conoscono i propri limiti possono dirsi scientifiche - di spiegare l'origine dell'universo. Attualmente, sembra che è la teoria del Big Bang quella che regna nel mondo scientifico, e il problema che bisogna risolvere è che cosa è successo nei primi minuti di vita dell'universo, una spiegazione che si basa su ragioni appoggiate da ipotesi sperimentalmente e strumentalmente verificate. Per quanto riguarda i momenti precedenti a tutto ciò, la scienza neppure si pronuncia, dal momento che, tra l'altro, non esisteva il tempo. Tuttavia, la filosofia, in Parmenide e, d'accordo con il nostro argomento, in Democrito, si basa sulla convinzione che esiste un principio eterno che sottostà ai fenomeni, che non è trascendente ma bensì immanente ad essi e che spiega la totalità molteplice e variabile della realtà. Tale idea essenzialmente greca ci trasporta, in un certo senso, ad un altro mito, quello dell'eterno ritorno, che Nietzsche elabora nella sua filosofia, considerandolo come una "rivelazione" o "enigma", e che suppone che, ritornando indietro, non troveremmo un'origine, e che andando in avanti, non troveremmo una fine.

Arrivati a questo punto è necessario ricapitolare e azzardare qualcosa che sia simile ad una conclusione. Il tentativo di spiegazione dell'origine del mondo è la ricerca dell'*arché*, del principio nel senso di realtà fondante di ogni realtà: tale ricerca si può manifestare miticamente, cioè, come un dispiegarsi narrativo e quindi temporale, nel senso di un evento fondante di ogni evento; o si può manifestare filosoficamente come ritrovamento di un principio logico presentato razionalmente o indipendente dal tempo. La differenza dei due "metodi" non annulla la coincidenza del fine, che è quello di trovare l'*arché*, il principio, l'origine di tutto, né la sopravvivenza, al di sotto di entrambi, degli archetipi, forme a priori della rappresentazione, che non vengono però mai esauriti nei particolari prodotti dei diversi popoli e tempi. Miti cosmogonici, teorie cosmologiche e infine teorie scientifiche soffrono nell'affrontare la questione dell'origine, senza per ciò perdere la propria identità, uno sfumarsi dei limiti che pongono in frizione mito e logos.

## **Appendice.**

Cercando qualche conferma a queste mie affermazioni ho trovato, in quest'anno dedicato all'astronomia, la mostra "A che tante facelle?" che già



nel 2006 realizzava un percorso attraverso le forme mitiche artistiche e scientifiche di conoscenza della Via Lattea, e che mostra il filo rosso che connette scienza, arte e storia. Ho scelto queste parole dei curatori della mostra<sup>5</sup> perché esprimono, con le parole di reputati astrofisici, quello che essenzialmente volevo concludere:

L'esito della conoscenza scientifica non è quello di soffocare l'originale senso di mistero e di meraviglia, che la sensibilità degli antichi percepiva istintivamente e che il genio dell'artista esprime in modo immediato. Al contrario la scienza ci consente di approfondire la nostra esperienza della bellezza del mondo.

Le scoperte scientifiche rinnovano la vertigine che l'essere umano prova di fronte alla vastità del reale. Al tempo stesso esse ci permettono di cogliere legami sempre più astratti e inaspettati tra la nostra esistenza e la struttura e la storia della realtà fisica, in ogni suo aspetto (Maino: 2007).

La domanda del canto di Leopardi, «A che tante facelle?» che dà nome a questa stupenda mostra, costituisce quindi una domanda ontologica fondamentale, che nel mito come evento fondante di ogni evento, nella filosofia come principio logico fondante di ogni realtà, nella scienza come ipotesi sostenuta dai fatti e dalla sperimentazione, cerca le sue risposte, secondo forme, immagini primordiali, dominanti dell'inconscio collettivo, insomma, archetipi, che sebbene non siano dimostrabili da un punto di vista positivo, senza dubbio aiutano a comprendere, nel dialogo fra i miti e i simboli delle civiltà più dispari, le ricorrenze e le coincidenze delle loro manifestazioni. Marco Bersanelli, professore ordinario di astrofisica dell'Università degli Studi di Milano, presidente di Euresis, impegnato nel progetto Planche, lo esprime, nella presentazione della mostra, con la legittimità che gli conferisce l'essere uomo di scienza, per cui voglio servirmi delle sue parole per terminare questo mio intervento:

Il rigore metodologico è fondamentale. La scienza deve stare all'interno delle sue possibilità, se no diventa ideologica, ma proprio perché la scienza ha un ambito limitato, essa non può resistere a lungo se non riconoscendo che la sua origine, l'origine della nostra curiosità che ci fa fare scienza, sta al di fuori della scienza, sta in un contraccolpo affettivo, sta nel rendersi conto che c'è una bellezza nella realtà, che c'è una utilità possibile nella realtà. Se la conoscenza scientifica, come qualunque conoscenza, non arriva a renderci amiche le cose, cioè a scoprire il nesso che ci lega con le cose, non sarà mai vera conoscenza. Le scoperte scientifiche rinnovano, soprattutto nei loro estremi, la vertigine che l'essere umano prova di fronte all'universo, alla realtà, come abbiamo visto anche nell'incontro con Steve Beckwith e Ed Nelson, l'altro giorno. La scienza, però, se è usata per quello che è veramente, non è mai nemica della domanda di Leopardi. La scienza non parla mai direttamente dello scopo, non è nelle sue corde, non è nelle sue possibilità. Caso mai ci dà dei nuovi indizi, sottopone alla nostra ragione dei nuovi indizi. Ci mostra la grandezza e l'ordine come grande indizio per un senso ultimo

---

<sup>5</sup> Francesco Bertola, docente di Astronomia all'Università degli Studi di Padova; Davide Maino, curatore della mostra.

delle cose. Ci dà un nuovo linguaggio in cui riaffiora, più potente e inevitabile, la stessa grande domanda di Leopardi (Bersanelli: 2006).

Il contraccolpo affettivo di cui si parla qui, non è altra cosa che la radice, archetipale, aggiungiamo noi, di cui ogni costruzione del mondo, come costruzione di noi stessi, ha bisogno, senza esaurire le domande, legate alla nostra esistenza, alle quali non possono essere date risposte definitive e che non possono non scaturire dal nostro essere più genuino, conformandoci come quello che siamo: esseri appartenenti a una natura il cui mistero permane.

## Bibliografia

Bersanelli, M., Bertola, F. Maino, D. (2006), *A che tante facelle? La via lattea tra scienza, storia ed arte*, consultabile in:

[http://www.meetingmostre.com/rx\\_mostre/2006-01/2006-01ap.pdf](http://www.meetingmostre.com/rx_mostre/2006-01/2006-01ap.pdf)  
(16/11/2009).

Dodds, E.R (1951) *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza.

Franz Von, M.L (1978) *Mitos de creación*. Caracas, Monte Avila editores, c.a.

García Gual, Carlos (2007) *Proyección de la mitología greco-latina en las literaturas europeas*, in *Cuadernos de literatura griega y latina*, VI: pp 9-25.

Jung, C.G. (1982) *Símbolos de transformación*. Barcelona, Paidós.

Leopardi, G. (1999) *Zibaldone II*. Milano, Mondadori.

Lucrezio (1986) *De rerum natura*. Introduzione, traduzione e note di Olimpio Cescatti. Milano: Garzanti.

Maino, D. (2007): *A che tante facelle?*, consultabile in <http://www.slideshare.net/gperanzoni/a-che-tante-facelle-12feb07-corso-aggiornamento-iti-michelangelo-buonarroti> (16/11/2009).

Scrimieri, R. (2008) *Los mitos y Jung*, in *Amaltea*, n°0, consultabile in [http://www.ucm.es/info/amaltea/revista/cero/06\\_Scrimieri.pdf](http://www.ucm.es/info/amaltea/revista/cero/06_Scrimieri.pdf) (16/11/2009).

## COSMOGONIE E FILOSOFIA

di Pietro Palumbo

Relazione introduttiva alla tavola rotonda *Le cosmogonie* Palermo, 12 febbraio 2010

In contrasto con una rappresentazione diffusa che vede il *logos* come opposto al *mythos* e dunque la filosofia come radicalmente critica della mitologia, si può osservare in prima battuta che non può essere un caso che molti racconti mitologici delle origini inizino con storie che in qualche modo riguardano la nascita di tutte le cose a partire da acque primigenie, e che la filosofia, anch'essa, si faccia tradizionalmente cominciare con Talete che indica nell'acqua l'*arché*, ovvero il principio, il fondamento di tutto ciò che è. Questo, al contrario, può essere indice in qualche misura di una somiglianza di famiglia, di un rapporto di forte vicinanza tra mito e filosofia, che certamente però va poi approfondito e studiato nelle differenze che esso include. Infatti, come è noto, i miti non sono semplicemente creazioni fantastiche irrazionali o costrutti illogici dell'immaginazione sollecitata dall'entusiasmo o dalla paura, ma discorsi profondi, racconti assai significativi per la vita degli uomini sia nella loro dimensione sociale, associata, che in quella individuale, dunque elementi essenziali della civiltà umana. Si tratta di "parole originarie", come hanno sottolineato alcuni filosofi ( per es. Vico ed Heidegger ), che esprimono in modi diversi la saggezza dei differenti popoli, e che attraverso racconti di storie significative hanno orientato l'esperienza umana nei contesti più vari.

Nei miti si esprime quella peculiare attitudine antropologica che è il pensare per simboli e per metafore; simboli e metafore si può dire siano vie d'accesso privilegiate al mistero dell'essere, al senso del sacro, alla dimensione religiosa della vita. Per questo verso l'universo simbolico dei miti sicuramente costituisce un tentativo poetico efficace di uscire dal silenzio e articolare sensi e significati possibili, capaci appunto di guidare le azioni degli uomini, di dare fondamenti etici e religiosi alla vita dei singoli e delle società umane nel loro complesso. Il simbolo, come afferma Ricoeur, dà a pensare, è "una riserva di significati", addirittura un "moltiplicatore di sensi", che tra l'altro non sempre riescono ad essere rispettati dai concetti filosoficamente espressi ( a dispetto di quanto pensava Hegel: "quando il concetto si è fatto maturo, non ha più bisogno di miti" ); d'altra parte la filosofia, oltre a svolgere il compito che le è proprio, può e deve indagare anche le implicazioni ontologiche e metafisiche a cui il simbolo implicitamente apre.

Ritornando al mito delle acque primordiali che interseca e spesso si congiunge con quello dell'albero della vita, e d'altra parte alla parola-idea "acqua" espressa da Talete, quale iniziatore dei discorsi propriamente filosofici, forse si può pensare ad una nascita in certo qual modo congiunta, appunto, di mito e filosofia da un atteggiamento morale di distacco da ciò che

ordinariamente gli uomini tengono in grandissimo pregio, come la ricchezza, gli onori, il potere, ecc., a favore di un atteggiamento che potremmo dire ascetico-contemplativo, e nello stesso tempo di un atteggiamento di *stupore* e di *ascolto*. Si tratta qui di un ascolto che precede il parlare, intriso di una meditazione su ciò che sempre necessariamente ci precede e ci sorregge in qualche modo e in qualche misura, e intriso di una riflessione su ordinamenti e disposizioni che strutturano la natura e la storia, e che di fatto appaiono dare forma, appaiono organizzare la molteplicità delle cose e degli eventi all'interno dei quali si svolge la nostra vita (anche se talora soprattutto nell'ambito storico-umano sembra prevalere il caos). In altri termini possiamo pensare questi discorsi mitici e filosofici delle origini (per lo meno alcuni) come capaci di "far risuonare in sé l'intero suono del mondo", come già disse Nietzsche dei primi filosofi greci: nella loro saggezza, che si dipartiva dalla tradizione epica, essi in primo luogo sarebbero usciti dall'abitudine linguistica, dal discorrere e dai comportamenti consueti e avrebbero iniziato ad *ascoltare*! La loro riflessione avrebbe avuto inizio da un comportamento più elevato, quello del prestare ascolto e dell'ascoltarsi; un ascoltarsi che risulta dall'aver ascoltato! Fin qui Nietzsche; ma a questo punto lasciandolo ai suoi pensieri, del resto, nichilistici, possiamo invece proseguire pensando che tale atteggiamento scaturisca da una precomprensione o intuizione positiva di qualche forma di intelligibilità della realtà intera, di significato della vita, e dunque anche della partecipazione delle capacità di immaginazione, di ragione, e di sentimento dello stesso uomo a quella dimensione di senso che avvolge il tutto della realtà.

D'altra parte, guardando all'articolazione, alla struttura di questi diversi discorsi, bisogna pur riconoscere che la domanda sul principio, posta per tradizione da Talete, è una domanda particolare in quanto è radicale, dal momento che pensa tutte le cose come *un tutto*: pensa dunque l' *intero*, e pensa il principio come capace di rendere ragione, di reggere il tutto, di spiegare l'intero. Questo comporta forse un cambiamento profondo, una svolta peculiare nella cultura umana, che alcuni pensano sia propriamente fondativa della cultura europea, e successivamente della sua diffusione nel mondo. La domanda sull'intero, non ponendo semplicemente una questione quantitativa, determina, come spiega bene Giovanni Reale, la *qualità* dell'approccio alla realtà, e pertanto si chiarisce che quella domanda in qualche modo coincide con la domanda sul principio fondante e dunque *unificatore* della realtà molteplice nella sua totalità. Il perché ultimo a questo punto è capace di spiegare tutte le cose e ne costituisce l'orizzonte di comprensione, aprendo però in questo modo implicitamente anche la questione razionale circa la propria adeguatezza a spiegare ciò che è deputato a spiegare. Con ciò sin dall'inizio si costituisce quella che appare essere la *cifra metafisica* (in senso generale, non heideggerianamente compromesso!) della riflessione filosofica, ma che paradossalmente genera da una parte una conversazione infinita dall'altra le condizioni di possibilità

della scienza moderna. Ciò in definitiva caratterizzerà emblematicamente la cultura europea, e ne determinerà i destini.

Con queste considerazioni allora si apre un versante su cui occorre insistere per notare la differenza tra filosofia e mito, che come s'è accennato va al di là della dimensione metafisica (o meno) delle spiegazioni o dei racconti forniti dalla filosofia: è quello per cui questi discorsi sono esplicitamente o implicitamente argomentativi, si pongono cioè su di un piano per principio razionale, offrono delle ragioni che intendono valere per tutti gli esseri forniti di ragione, al di là delle culture, dell'età, del censo. Oltre dunque ad essere delle interpretazioni totalizzanti che non possono coincidere con quelle della conoscenza scientifica, per come poi si è venuta specificando, le interpretazioni filosofiche del mondo e della vita, in quanto per principio affidate al *logos*, possiedono la caratteristica di essere costitutivamente aperte al controllo universale e ad una discussione pubblica potenzialmente infinita. Questo fa sì che la filosofia, come giustamente sottolinea Derrida, "è la cosa più condivisibile del mondo. Nessuno può interdirne l'accesso. Quando si ha desiderio o volontà di filosofare, se ne ha il diritto. Esso è iscritto nella filosofia stessa"! La filosofia infatti, a differenza dei miti, non costituisce lo svolgimento di un'unica assegnazione originaria, legata ad un'unica lingua o al luogo o alla cultura di un popolo, sia pure il popolo greco; ma sotto il suo nome greco e pur nella sua memoria europea –continua Derrida- "è sempre stata bastarda, ibrida, innestata, multilineare, poliglotta". Insomma possiamo dire che si tratta di un sapere costitutivamente universale e "oggettivo" (che non significa 'vero' o 'definitivo'), che tutti possono esaminare e discutere criticamente giusto in riferimento alla verità; un sapere che resta radicalmente libero, non autoritario, non violento, non legato alla tradizione, non sacro, in quanto affidato solo all'obbedienza ad una verità al di sopra di ogni persona e di ogni autorità, dunque affidato alla sola forza della questione, alla sola forza del pensiero. Questo mostra la storia della filosofia, al di là di qualche episodio che sembrerebbe contraddire questa impostazione, e che è stato puntualmente superato grazie alla logica stessa del tipo di discorso che è nella sua essenza la filosofia!

Ora però, circa dalla metà del Novecento ai nostri giorni, bisogna pur dire che s'è fatta avanti una convinzione abbastanza diffusa, la quale vede nei discorsi filosofici l'impossibilità di essere rigorosi sino in fondo, di poter fondare anche le premesse, di essere dimostrativi in senso forte, o d'altra parte, una convinzione che vede proprio nell'uso del *logos* come tecnica del pensiero volto verso una conoscenza di tipo scientifico l'errore di fondo nel modo di concepire il pensiero stesso. Storicismo, filosofia analitica, filosofia ermeneutica, pensiero debole, postmoderno, filosofia della complessità, ecc. portano, attraverso vie differenti ma spesso affiancabili e convergenti, a far riavvicinare, per certi versi, pensiero mitico e pensiero filosofico! Per esempio... Heidegger afferma che la filosofia è più vicina alla poesia che alla scienza, e spinge per un pensiero *meditativo*, non fondativo e non

argomentativo; Wittgenstein pensa che autentici problemi filosofici non ne sussistano, che non c'è nulla da *spiegare* ma solo da *descrivere*, e dunque che il compito della filosofia sia piuttosto una chiarificazione linguistica attraverso cui i problemi filosofici vengano dissolti; R. Rorty ritiene che la conoscenza sia “un diritto, secondo modelli correnti, di *credere*”, e che si debba passare a pensare la verità non più come un obiettivo interessante per la filosofia; Gianni Vattimo esplicitamente parla di “un recupero postmoderno del mito”, e sostiene un pensiero non violento di tipo *narrativo*. Siamo dunque di fronte ad un cambiamento significativo di prospettiva circa il discorso filosofico da parte di illustri pensatori e di intere correnti di pensiero. In verità, però, se si esaminano i testi filosofici di questi maestri di una *filosofia dopo la filosofia* si vede come essi stessi non fanno altro che fare di nuovo filosofia, ovvero proporre le loro visioni, come lo si è sempre fatto da Talete in poi, avanzando tesi interpretative della realtà, e presentando argomentazioni a sostegno delle loro tesi per sostenere che sono vere e sensate; ovvero riproducendo la forma e la struttura che caratterizza il discorso filosofico!

In definitiva, allora, se i motivi su accennati forniscono invero elementi per una visione non conflittuale tra cosmogonie mitiche e filosofia, pur riconoscendo l'importanza e la significatività del mito, la ricchezza della creazione e dell'espressione simbolica, non penso che ci siano davvero ragioni così valide per dismettere, o rinunciare a, quello che è l'abito più tipico della cultura occidentale, la forma di un sapere critico che si affida al ragionamento e all'argomentazione razionale, per principio svincolato dall'autorità, dal potere, dalla violenza, dalla credenza; un sapere che risulta tale solo in quanto capace di spiegazioni e di comprensioni che siano universalizzabili, partecipabili da tutti quelli che intendono vivere insieme democraticamente, alla ricerca della verità, in tutti quegli ambiti che di volta in volta diventino oggetto di interesse e di approfondimento.

## MITI, RAZIONALITÀ E MORALE NELLA VISIONE TEOCOSMOGONICA DI OMERO ED ESIODO

di Antonio Martorana

Contributo alla tavola rotonda Le Cosmogonie Palermo 12 gennaio 2010

In un passo delle sue *Lezioni sulla Storia della Filosofia* Hegel afferma che l'arte, considerata come uno dei tre momenti, insieme alla religione e alla filosofia, in cui si manifesta lo Spirito Assoluto, si fece "maestra dei popoli", ricordando, a titolo esemplificativo, Omero ed Esiodo. Furono loro, secondo Erodoto (II, 53) che «crearono ai Greci la loro teogonia, trasformando, elevando e consolidando in figure e rappresentazioni determinate, rispondenti al genio del loro popolo, le confuse tradizioni e concezioni di varia origine, da loro rinvenute intorno a sé» (G.G.F. HEGEL, *Lezioni sulla Storia della Filosofia*, tr. di E. Codignola e G. Sanna, Perugia – Venezia, La Nuova Italia, 1930, vol. I, pp. 82-83).

Nella visione di entrambi i poeti la creazione degli dei (teogonia) viene fatta risalire ad un momento successivo alla formazione dell'Universo (cosmogonia), il che rispecchia la tendenza dei Greci a divinizzare gli elementi naturali.

Già tutto il mondo olimpico si ritrova nei poemi omerici (sec. IX-VIII a.C.), risultato di un lungo processo di sistemazione ed elaborazione, attorno ad un nucleo fondamentale, di materiali la cui origine va individuata nella Jonia, dove gli Achei si erano insediati fuggendo l'invasione dorica.

Esaminati nelle loro peculiarità, gli dei in Omero si caratterizzano per l'antropomorfizzazione, per l'universalità, che cancella ogni fisionomia locale e tribale, e per l'immortalità, grazie all'assunzione di ambrosia.

Ciò non toglie che essi scendano spesso ad un livello comportamentale spregevole, ricorrendo, come gli umani, ad astuzie, raggiri, spregiuri, tradimenti, millanterie, stravizi.

Occorre rilevare che nei miti teocosmogonici già presenti nella poesia omerica, costituenti la base della più suggestiva produzione mitologica dell'umanità, si mira a disegnare una organica costruzione razionale circa l'origine del mondo, intesa come momento culminante di un processo che vede l'imporsi di un modello ordinato sull'originario "baratro abissale" del Caos.

Nel mito, in genere, sotteso alla suggestione della narrazione, è, dunque, un valore didascalico che assume una funzione di verità, anche se questa non viene formulata in modo diretto, richiedendo un lavoro di esegesi allegorica, teso a sostituire agli elementi del racconto i loro equivalenti simbolici.

Se i Greci non videro nel mondo mitico un canovaccio da relegare nelle tenebre delle inverosimiglianze e delle assurdità, fu perché scoprirono, sotto il velo dell'affabulazione, il significato profondo di un travestimento simbolico,

che rimandava a quella stessa verità che nel λόγος viene espressa in modo diretto. Nella trasposizione del lessico della cosmologia, della morale e della fisica, essi coglievano, insomma, una luce rivelatrice circa la propria origine ed il senso stesso del loro essere nel mondo.

Era proprio tale consapevolezza a conferire al mito lo *status* di patrimonio fondativo di una cultura, di riferimento identitario insostituibile, non solo relativamente alla vita religiosa, ma anche alle altre manifestazioni della vita sociale e spirituale.

Come per Omero, affabulazione mitica ed intento didascalico trovano ancora un punto di sutura nel racconto cosmogonico della *Teogonia* (sec. VIII a.C.) di Esiodo, il primo dei rapsodi, che si avvale della scrittura per fissare, lasciando una traccia indelebile, i contenuti innovatori della sua opera (cfr. A. DIHLE, *Gli inizi dell'epica scritta*, in *Esiodo, letture critiche*, a cura di A. Arrighetti, Milano, Mursia, 1975, pp. 37-59).

Operando in un'epoca di transizione tra l'epica orale degli aedi improvvisatori e quella dei rapsodi, Esiodo è stato oggetto di un enorme interesse, sia presso gli storici del pensiero, che presso i mitologi.

Il Fränkel, in un suo classico studio (*Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München, 1962), lo considera il primo pensatore della Grecia, proprio per la sua visione ordinata dell'universo.

Walcot inquadra l'opera esiodea nell'alveo di una tradizione mitica complessa, nella quale è possibile riscontrare forti influenze orientali, come soprattutto l'epos ittita di Kumarbi, scritto intorno alla metà del secondo millennio a.C. e risalente ad una più antica versione hurrita.

Dal contributo del citato studioso emerge chiaramente come la stretta correlazione tra assetto genealogico e mito della successione degli dei, vero asse portante di tutta l'architettura teogonica esiodea, sia riferibile ad un modulo già largamente diffuso presso altre civiltà, specie dell'Oriente antico, per cui ogni re del mondo divino è destinato, un giorno, ad essere spodestato dal minore dei suoi figli.

Così, nella *Teogonia* Urano viene sopraffatto da Crono. Quest'ultimo, sostenuto dai Titani, viene sconfitto dopo un'aspra contesa da Zeus. Ma, ecco che con Zeus il processo successorio finisce per arrestarsi definitivamente. Una volta signore degli dei, Zeus sposa Metis, la Saggezza, ma, avendo l'oracolo predetto che da quell'unione sarebbe nato un figlio, a cui era destinata la signoria del cielo, egli non esita a divorare la sposa. Realizzando tale disegno, Zeus può instaurare un assetto definitivo, non più minacciato dalla precarietà delle precedenti situazioni (P. Walcot, *The Text of Hesiod's Theogony and the Hittite Epic of Kumarbi*, in *The Classical Quarterly (New Series)*, 1956, VI, pp. 198-206).

Si deve ad una ricerca di Hölscher l'approfondimento della trama di concordanze esistenti tra la *Teogonia* esiodea e testi ittiti, con la teogonia fenicia elaborata da Filone.



Si fa riferimento all'opera *Storia fenicia*, composta dal dotto Filone, nato a Biblo nella seconda metà del sec. I e morto a Roma, dove si era recato, come ambasciatore delle città fenicie, all'epoca dell'imperatore Adriano. Filone affermava che la sua è la traduzione di un'opera di Sancuniatone, vissuto prima della guerra di Troia, ai tempi di Mosè e di Semiramide. La notizia, dapprima oggetto di molte perplessità, trovava conforto nei testi rinvenuti nella biblioteca di Ugarit a partire dal 1929, sicchè nell'opera di Sancuniatone andrebbe vista la più antica storia che conosciamo sulla religione fenicia.

Per Hölscher la teologia filoniana «si colloca nel mezzo tra la versione esiodea e quella dell'epos ittita», presentando numerosi paralleli con quest'ultima, ma anche motivi «sufficientemente autonomi per mostrare che Filone non li ha inseriti nel mito fenicio riprendendoli da Esiodo». La conclusione è che Esiodo «avrebbe allora ricevuto la sua mitologia dai Fenici» (V. HÖLSCHER, *Eredità di concezioni cosmogoniche in Esiodo*, in G. ARRIGHETTI (a cura di), *Esiodo. Letture critiche*, Milano, 1975, p. 130).

A sua volta, il Vernant sottolinea il carattere di "creazione nuova" della *Teogonia* nel troncamento deliberatamente i legami con i propri precursori e contemporanei: «ispirato dalle Muse, Esiodo dichiara di voler rivelare "il vero", celebrare "ciò che è stato, è e sarà", diversamente quindi da altri i cui racconti non sono che finzioni, menzogne destinate a lusingare la vanità del nobile pubblico per il quale sono state composte. Questa orgogliosa coscienza di apportare, con l'inaugurazione di una nuova specie di poesia, una parola di verità e di adempiere ad una funzione profetica, la quale colloca il poeta, in quanto mediatore tra gli dei e gli uomini, in una posizione paragonabile a quella dei re, conferisce alla lunga sequela di racconti che compongono la *Teogonia* il valore di autentico insegnamento teologico» (J.P. VERNANT, *Mito*, in *Enciclopedia del Novecento*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1979, vol. IV, p. 354).

La *Teogonia* di Esiodo si articola nella triplice enumerazione delle generazioni divine corrispondenti ai tre periodi della storia del mondo: di Urano, di Crono, di Zeus:

#### **a) Gli elementi primordiali, ingenerati.**

In principio erano il Caos, infinito ed oscuro spazio vuoto, la Terra (Gea) dal largo grembo, ed Eros, il più bello fra gli dei immortali.

Il Caos, da solo, genera Erebo e la nera Notte, mentre Gea, parimenti da sola, senza accoppiamento carnale, dà vita ad Urano, personificazione del Cielo Stellato.

Dall'unione di Erebo e della Notte vedono la luce i loro contrari: Etere ed il Giorno.

#### **b) La prima generazione divina.**

Dall'unione di Gea con il figlio Urano compare la prima generazione divina, costituita dai Titani e dalle sei Titanidi. Il primo nato è Oceano, il dio dai

gorghi profondi, cui fanno seguito Ceo, Crio, Iperione, Giapeto, Teia, Rea, Temi, Mnemosine, Febe, Teti, ed infine Crono, il dio dai pensieri tortuosi, destinato a spodestare il padre. Ancora dalla coppia furono generati i tre arroganti Ciclopi monocoli e i tre Centimani, esseri mostruosi dotati di cento braccia e di cinquanta teste.

Urano, detestando tali creature dall'aspetto ripugnante, e temendone la forza smisurata, li incatenò nelle profondità della Terra. Ma Gea, non tollerando i soprusi patiti dalle proprie creature, macchinò un'atroce vendetta ai danni del compagno. Dopo aver modellato una micidiale falce di selce, la diede a Crono perché la usasse contro l'odiato genitore, ben sapendo che il figlio non si sarebbe tirato indietro, animato com'era da una insaziabile sete di potere. E così, mentre si stava consumando un rapporto amoroso tra lei e il marito (tra Cielo e Terra), Crono, uscito dal proprio nascondiglio, recise di netto, con un poderoso fendente, i genitali paterni, scagliandoli alle sue spalle in direzione del mare. Il mito vuole che dal membro inabissatosi si sprigionasse una candida schiuma, dalla quale sarebbe nata Afrodite, dea dell'Amore e della Bellezza.

Umiliato per la mutilazione subita, Urano si era dato alla fuga, lanciando all'indirizzo dell'eviratore la predizione che un giorno anche lui avrebbe subito la medesima sorte, proprio per mano di uno dei figli.

Da allora il Cielo non si sarebbe più congiunto con la Terra.

### **c) La seconda generazione divina.**

Unitosi in matrimonio alla sorella Rea, Crono ebbe da lei sei figli: Hestia, Demetra, Era, Ades, Poseidone e Zeus.

Ossessionato dalla maledizione paterna, anche lui diffidava dei figli, ed allora, nell'intento di rimuovere il pericolo che un giorno qualcuno di essi potesse nuocergli, giunse alla determinazione di inghiottire i maschi, man mano che venivano generati.

L'ultimo nato, Zeus, non incorse però in tale infausta sorte, poiché la madre, quando era sul punto di partorirlo, chiamò in aiuto i genitori, Urano e Gea, i quali la condussero a Creta. È lì che il futuro capo degli dei vede la luce, rimanendo nascosto in un antro, dove viene allattato dalla capra Amaltea. Poi, dopo aver avvolto nelle fasce una grossa pietra, Rea la porge a Crono, in sostituzione del piccolo, perché consumi il suo pasto. Il marito, cadendo nell'inganno, la inghiotte (vv. 453-506).

Come era scritto nella profezia, Zeus detronizza il padre dopo avergli fatto vomitare i fratelli che erano stati da lui ingurgitati, compresa la stessa pietra (collocata a Delfi), e può assumere la suprema autorità sul mondo degli dei, della natura e degli uomini. Viene a determinarsi così un nuovo assetto, nel segno dell'ordine definitivo: si tratta della conquista di un più alto livello di civiltà basato sul rispetto delle regole e su una più matura coscienza morale. Tale evoluzione si spiega anche alla luce dei vari legami nuziali contratti da Zeus con divinità personificanti vantaggi e benefici per l'umanità: con

Persefone, la dea delle Messi, con le Ore (le Stagioni), le Muse, le Grazie, la Giustizia, Eumonia (il buon governo), la Pace.

Tramite gli accoppiamenti con immortali e mortali comincia la generazione degli eroi e la teogonia si viene a collegare con le tradizioni mitiche dell'età eroica.

Tra le molteplici interpretazioni offerte sulla ricostruzione teogonica esiodea, è nota la tesi di Max Müller, secondo cui il fatto che Zeus venisse chiamato figlio di Χρόνος starebbe ad indicare che esisteva da ogni tempo. Il particolare cruento del trangugiamento della prole da parte di Χρόνος avrebbe la sua chiave di lettura nella metafora del Tempo divoratore dei giorni.

Un'altra ipotesi è quella di Sayce, che vede invece nel mito di Zeus una derivazione dal mito fenicio di Moloch, ma ciò viene contestato dai rappresentanti della scuola antropologica, come il Lang, i quali fanno notare che miti analoghi siano riscontrabili anche presso popoli non inciviliti. Con ogni probabilità, commenta Nicola Turchi, «l'origine prima di questi miti grotteschi va ricercata nell'immaginazione ancora rozza dei Greci, che come i Maori della Nuova Zelanda, hanno concepito il mondo come risultante da un abbracciamento del cielo con la terra» (N. TURCHI, *Storia delle religioni*, Firenze, Sansoni, 1954, vol. II, p. 275).

Rispetto alla essenzialità dei motivi cosmogonici presenti nell'epos omerico, la cosmogonia esiodea si configura come una costruzione più solida, frutto di un più maturo approccio con la materia mitica, che viene sistemata ed organizzata intorno al centro rappresentato da Zeus. Il padre degli dei non appare più come il dispensatore di gloria per i valorosi eroi, come accade nell'*Iliade*, ed il difensore del loro onore (si pensi ad Achille), bensì come il tutore dell'ordine e della giustizia. Si coglie qui la differenza tra i due poeti, sottolineata da Gennaro Perrotta: Omero è il cantore del passato con le sue vicende eroiche, mentre Esiodo è il "poeta del presente aspro e squallido". Al primo piace raccontare, mentre il secondo obbedisce ad una vocazione didascalica, tesa a giovare agli uomini.

Proprio in virtù di tale pragmatismo, Gomperz ha definito Esiodo "un Romano tra i Greci".

È noto che Esiodo venne considerato da Aristotele un "teologo", e noi non possiamo non riconoscere la fondatezza di tale affermazione, alla luce del fervore di fede e della tensione morale con la quale questo poeta guarda al suo Pantheon, esente dai poco edificanti aspetti che inquinano invece l'Olimpo omerico: per dirla con Albini, «le avventure piacevoli, i bisticci, i tratti quasi puerili degli dei dalla vita facile» (U. ALBINI, *Hellas*, Firenze, Le Monnier, 1986, vol. I, p. 37).

È significativo che nella *Teogonia*, accanto a Zeus abbia un ruolo primario Dike, la personificazione della giustizia, vero polo del sistema teologico-

morale esiodeo. Essa rappresenta, nel contempo, la legittimazione del dominio di Zeus e la garanzia di stabilità della vita associata.

«Presta l'orecchio a Giustizia e dimentica completamente il Sopruso», afferma Esiodo, che, meritandosi la definizione di “profeta della giustizia”, pone una pietra miliare nella costruzione dell'etica filosofica ed, in genere, del pensiero filosofico antico, tanto che la giustizia, innalzata a valore supremo, diventerà concetto ontologico, oltre che etico e politico, in molti filosofi, e specialmente in Platone. L'opzione esiodea rappresenta dunque un altissimo testamento morale lasciato all'umanità.

Come osserva J. Svenbro: «Genealogia divina, immutabile e genealogia umana, cangiante secondo le esigenze dei “più forti”: la scelta tra le due alternative non deve essere stata difficile per Esiodo» (J. SVENBRO, *La parola e il marmo: alle origini della poetica greca*, tr. it., Torino, Boringhieri, 1984, p. 74).

Ritornando al passo hegeliano inizialmente riportato, ci sembra che in esso risulti fissato in modo estremamente chiaro il percorso genetico che dà vita al  $\mu\acute{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ , rispondente alla tendenza dell'uomo, vero *animal symbolicum* come lo definisce Cassirer, di proiettare se stesso nelle cose, in un processo di appercezione personificatrice dei fenomeni, che egli plasma secondo forme partorite dalla sua immaginazione.

Si evince come il  $\mu\acute{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$  sia il frutto della rielaborazione, ad opera dei due poeti, di elementi teocosmogonici avvolti allora dalla nebbia di “confuse credenze” in figure e rappresentazioni determinate, destinate ad incardinarsi nell'immaginario collettivo come patrimonio fondativo della civiltà greca.

Ma è proprio nella fase della gestazione mitica che si manifesta l'attività razionalizzatrice della mente, dando vita al  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ , sia pure in modo confuso ed annesso.

Nella stessa cornice teologica desumibile dai poemi omerici si possono cogliere, come avverte Lo Schiavo, «le condizioni più favorevoli alla comprensione di alcune tendenze e caratteristiche intellettuali rimaste essenziali nella storia della cultura e del pensiero ellenici».

Il citato studioso fa notare che, pur in mancanza di una concezione sistematica rigorosa, «gli elementi teocosmogonici contenuti in quelle due opere sottintendono l'intuizione a livello mitico di una serie di categorie, di principi regolatori, di schemi formali in cui è possibile ravvisare i primi germi dell'orientamento di pensiero espresso dalla successiva riflessione filosofica».

In modo specifico viene colta la presenza di «alcune categorie bipolari attive nel mito omerico» (ad esempio: ordine/disordine, unità/molteplicità, distanza/vicinanza, limite/illimitato, arbitrio/legge, ecc.), le quali pongono le fondamenta di un particolare tipo di logica, «la logica concreto-intuitiva del mito, in base alla quale l'uomo omerico riesce a mettere un qualche ordine, a dare un senso alla sua pur varia e complessa esperienza» (A. LO SCHIAVO, *Omero filosofo*, Firenze, Le Monnier, 1983, pp. 244-245).

Crediamo di poter dire che si deve soprattutto a Platone e ad Aristotele se, facendo riferimento alla visione teocosmogonica di Omero ed Esiodo, il mito, nel dare un fondamento metastorico alla realtà, viene ad incardinarsi come componente essenziale nella tradizione di pensiero dell'Occidente.

Platone, infatti, pur osservando nel *Fedone* (61 b), per bocca di Socrate, che il μύθος non è affare suo, ma dei poeti, visti nella *Repubblica* alla stregua di mentitori, finisce poi per riconoscere al mito una peculiarità essenziale, «come mezzo per esprimere simultaneamente ciò che è al di là e ciò che è al di qua del linguaggio propriamente filosofico» (J.P. VERNANT, *Mito*, in *Enciclopedia del Novecento*, cit., vol. IV, p. 355).

A titolo esemplificativo lo stesso Platone rileva che, quando il discorso cade sugli dei o sulla nascita del mondo, data l'impossibilità di usare ragionamenti pienamente coerenti, si ricorre ad una favola verosimile, ad un εἰκότα μύθον (*Timeo*, 29 b-c).

Anche Aristotele finisce per ammettere che nel mito c'è un elemento di verità divina, che, se pur espresso nella cifra della favola, rappresenta il primo balbettio del λόγος, una prima gestazione di discorso razionale che anticipa la filosofia (*Metafisica*, b 11).

Il riconoscimento di una insostituibile funzione comunicativa dell' εἰκότα μύθον non è disgiunto in Platone da quello di un suo possibile ruolo salvifico per l'uomo, come si evince dal messaggio con cui si chiude la *Repubblica*: «E così, Glaucone, s'è salvato il mito e non è andato perduto. E potrà salvare noi, se gli crediamo».

## INDICE

|                                                                                                                                                                                  |       |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------|
| <i>Le antiche cosmogonie e la moderna cosmologia:<br/>Il mito come forma primaria di conoscenza</i><br>di Rosolino e Mauro Buccheri                                              | p. 3  |
| <i>Una cosmogonia al femminile</i><br>di Antonio Alongi                                                                                                                          | p. 17 |
| <i>La cosmogonia nell'antica grecia:<br/>Omero, Esiodo e il rapporto mythos - logos</i><br>di Antonio Martorana                                                                  | p. 29 |
| <i>Cosmogonie precolombiane</i><br>di Gianfranco Romagnoli                                                                                                                       | p. 36 |
| <i>Cosmogonie indiane: il Brahman, origine del tutto</i><br>di Diego Romagnoli                                                                                                   | p. 42 |
| <i>Strutture archetipiche nei "miti di creazione":<br/>Cosmogonie, cosmologie e teorie scientifiche<br/>dell'origine dell'universo.</i><br>di Cristina Coriasso Martin-Posadillo | p. 49 |
| <i>Cosmogonie e filosofia</i><br>di Pietro Palumbo                                                                                                                               | p. 59 |
| <i>Miti, razionalità e morale nella visione<br/>Teocosmogonica di Omero ed Esiodo</i><br>di Antonio Martorana                                                                    | p. 63 |