

MYTHOS VS MITO

MYTHOS VS MYTH

Giovanni CASADIO
Università di Salerno
giovannicasadio@libero.it

RESUMEN: En la investigación actual sobre religión y literatura en la línea de M. Detienne y C. Calame, está muy extendida la idea de que los griegos nunca elaboraron un concepto o definición concretos de *mitos* como una noción correspondiente a la de mito, y que la categoría moderna de mito es un construcción eurocéntrica reciente y no un modo universal de pensamiento humano. A partir de una investigación filológica sobre algunas fuentes griegas y latinas desatendidas (especialmente Aristóteles y Varrón) y de resultados de los estudios cognitivos y antropológicos aplicados a la religión, el autor defiende el punto de vista contrario. La conclusión es que el mito es un fenómeno pan-humano que debe ser considerado una subespecie de los fenómenos simbólicos y que el amplio corpus de relatos que los griegos llamaron *mythoi* era reconocido en cualquier caso como una categoría de historias distinta.

ABSTRACT: In current research on Greek religion and literature in the wake of M. Detienne and C. Calame there is a wide-spread belief that the Greeks never elaborated a single concept or definition of *mythos* as a coherent notion corresponding to that of myth, and that the modern category of myth is a recent Eurocentric construction and not a universal mode of human thought. Basing on philological investigation of some overlooked Greek and Latin evidence (esp. Aristoteles and Varro) and results of cognitive and anthropological studies applied to religion we make a plea for the opposite view. Our conclusion is that myth is a pan-human occurrence to be considered a subspecies of symbolic phenomena and that the large body of tales that the Greeks called *mythoi* was indeed recognized as a distinct category of stories.

PALABRAS CLAVE: mito, símbolo, religión, historia

KEYWORDS: myth, symbol, religion, history

Negli studi sulle religioni antiche (ma si tratta di una tendenza diffusa nell'intero ambito della storia delle religioni, e anzi in tutte le scienze che studiano i fatti umani) si assiste da almeno un trentennio a un generale ripensamento dei generi, tipi o categorie ideali sulla base dei quali si è soliti classificare le realtà storico-religiose. Si è così rivolta molta attenzione all'uso indigeno (nelle varie lingue in cui sono trasmessi i testi d'interesse storico religioso, in particolare il greco e il latino) dei termini che definiscono i tipi e le categorie suddette. Si è cominciato negli anni

'80 con l'analizzare lo spettro semantico di termini di grande risonanza metaforica ma che nella storia delle religioni hanno -o dovrebbero aver- una gamma di applicazione molto specifica: es. "mistero/misteri", "iniziazione", "mistico", "fecondità", "ctonio", "olimpico", "gnostico", "trickster", "sciamanismo" (meglio "sciamanesimo"), ecc. Infine, soprattutto sullo scorcio del nuovo millennio, nato sotto l'insegna nefasta del postmoderno (come si usa definire un ciarpame ermeneutico risultante da male assortite componenti di relativismo, multiculturalismo, decostruzionismo e di ogni genere di postismo: postmarxismo, postfreudismo, poststrutturalismo, postcolonialismo, postfemminismo, postheideggerismo), si è andati all'attacco di termini/nozioni (ovvero significanti/significati) assai generali sulle quali si regge l'intero impianto del discorso nel campo storico-religioso, termini/nozioni che sembravano, sembrano (e forse sono davvero!) di estensione universale: "magia", derivato dal greco *mageia*, "fede", derivato dal latino *fides*, "rito", derivato dal latino *ritus*, "sacro", derivato dal latino *sacer*, "religione", derivato dal latino *religio*, "mito", derivato dal greco *mythos*¹. Questa atmosfera di sospetto diffuso nei riguardi di ogni tipo o categoria di rilevanza universale ha prodotto un atteggiamento iper-relativista in tutti gli ambiti degli studi umanistici, e particolarmente nella storia delle religioni, una disciplina che ha la sua stessa ragione d'essere nella comparazione basata sulla individuazione di tipi storico-ideali.

Per descrivere questa tendenza -con riferimento specifico al mondo mediterraneo antico, un mondo che ha trovato il suo vettore di espressione cardinale nella cultura e nella lingua greca - non troviamo di meglio che riprendere alcune recentissime, perspicue dichiarazioni di un filologo classico, Jaume Pòrtulas, che è anche cultore di storia delle religioni e in particolare attentissimo osservatore e critico sottile di quanto si muove nel campo della storiografia delle religioni antiche, con attenzione privilegiata alla realtà francese e italiana. In relazione al fatto, apparentemente inconfutabile, che il dramma antico "era religion, formaba parte de un festival religioso, en el sentido propio del termine", egli introduce le seguenti osservazioni d'ordine metodologico generale. "Nosotros, los modernos, tenemos nuestras categorías, hablamos de política, de cultura; hablamos, o hablábamos [*sic!*?!], de religión, hablamos de teatro ... Todas las sociedades tienen que compartimentar la realidad de acuerdo con categorías que no son universalmente humanas; es decir, que no pertenecen a la humanidad en el sentido más amplio, sino que divergen de una cultura a otra ... Los griegos antiguos, los hombres de la Edad

¹ Termine di etimologia sconosciuta, nonostante le quasi certezze di Bierl (2007) 40, che lo collega a *myo*: "ich habe meine Augen oder meinen Mund geschlossen" e quindi ... parlo. Ma, e su questo siamo d'accordo con M. Detienne (1981) 62-70 e con Calame (1991) 182-186, e soprattutto coll'*usus* registrato nei lessici, al suo debutto *mythos* significa "parola" nel senso più vasto del termine.

Media, los del siglo XIX, nosotros mismos dividimos y clasificamos la realidad de maneras muy distintas. Así, ciertos aspectos de la realidad que nosotros diferenciamos perfectamente (por ejemplo la religión, la política, la cultura en el sentido más usual del término), los griegos los separaban y clasificaban de maneras muy diferentes. Mi oficio como helenista, como estudioso de una cultura que tuvo su momento de esplendor hace veintitantos siglos, consiste también en esto: en explicar que cada compartimentación de la realidad es fruto de su época y que, para entender a los griegos antiguos, conviene servirse, en la medida de lo posible, de sus mismas categorías”². Un ragionamento di tal fatta, così seducente e apparentemente incontrovertibile nelle sue premesse radicalmente storicistiche, è in realtà storicamente, antropologicamente ed epistemologicamente infondato, come ci è capitato più volte di sottolineare, ma la nostra è, evidentemente, *vox clamantis in deserto*. Primo: la categoria “noi, moderni” è una vuota astrazione etnocentrica, in quanto l’asse della sincronia non è meno sociologicamente variegato dell’asse della diacronia. Secondo: il talebano islamico, il neocatucumenale cattolico, l’ebreo ortodosso, l’induista osservante, il testimone di Geova, l’evangelico e perfino il protestante militante di certe denominazioni non conformiste non separano affatto le suddette sfere della politica, della cultura, della religione. E, se sono costretti a farlo sotto la pressione del contesto secolarizzato, lo fanno con assai minore convinzione e coerenza di un intellettuale Ateniese del V secolo. Questi fedeli religiosi non sono né qualitativamente né quantitativamente meno rilevanti nella definizione della modernità degli strati sociali secolarizzati nella cui visione del mondo si riconosce la maggioranza degli intellettuali europei. Terzo: la cultura ellenica antica, che si è sviluppata nell’arco di più di un millennio e ha visto il nascere di imperi, di religioni e di culti (e - si noti bene - in certi casi cadevano gli imperi [Alessandro] ma non declinavano le religioni, in certi altri declinavano le religioni ma non cadevano gli imperi [Costantino]), non è una realtà compatta e uniforme e ha visto al suo interno momenti storici (l’Atene di Pericle, dei sofisti, di Socrate, o, *mutatis mutandis*, l’Atene delle tarde scuole neoplatoniche costrette ad espatriare nel più tollerante

² Pórtulas (2007) 160-161. Stesso atteggiamento, stesso quasi automatico ricorrere del concetto da parte di un altro filologo non meno attento alle tendenze dominanti nello studio delle religioni antiche: per comprendere miti e rituali greci è decisivo il fatto che in Grecia, “im Gegensatz zur von der Aufklärung geprägten Moderne keine Trennung in eine säkulare Literatur und eine religiöse Sphäre gibt, sondern Religion in ihren Manifestationen von Ritual und Mythos überall mit der Lebenswelt - unter anderem mit der Politik - sowie mit deren kulturell-symbolischen Schöpfungen interagiert.” [Bierl (2007) 3]. Come se i Greci non avessero avuto il loro illuminismo! e, sull’altro versante, vallo a raccontare alle donne frustate e lapidate in Iran e Pakistan che la politica è oggi indipendente dalla sfera religiosa! E anche senza arrivare a questi estremi negativi, dovrebbe essere noto a tutti che le cerimonie politiche del paese che è il simbolo stesso della modernità sono impregnate di simbolismi e ritualità religiosi (come del resto non sfugge allo stesso Bierl (2007) 6).

impero persiano, per portare due esempi maggiori) in cui la cultura filosofica militante ha assunto atteggiamenti di forte contrasto nei confronti della politica e della religione dominante. Il problema della storicità (e della flessibilità nel tempo e nello spazio) delle categorie - qui appena accennato - è dunque un problema assai complesso che non può essere liquidato con risposte unilaterali, ripetute in automatismo corale da specialisti di singole tradizioni culturali orecchianti la presunta concordia degli storici generalisti. Su questa questione ci siamo già espressi altrove e su di essa torneremo in altre occasioni. In questa sede intendiamo soffermare la nostra attenzione solo sull'ultimo lemma, e certamente il più emblematico, della serie enunciata sopra: il "mito", e confrontarci con certe posizioni che si sono manifestate negli ultimi tre decenni nei riguardi dell'appropriatezza dell'uso di tale categoria nella sfera della realtà greca.

In tutte le lingue europee moderne il termine per designare quella entità misteriosa - ma non tanto - che in italiano e spagnolo si definisce "mito" è derivato dal greco *mythos*, attraverso il latino *mythus*: francese *mythe*, inglese *myth*, solo il tedesco *mythos* è derivato direttamente dal greco *mythos*, per particolari ragioni legate alla storia della sua cultura e al suo idioletto linguistico³. Del mito sono state date altrettante definizioni quanti sono gli studiosi che se ne sono occupati, cioè innumerevoli. Mi si permetta di restare fedele alla definizione, approssimativa e assai generale, che io stesso ne diedi vent'anni fa, cercando di arricchire le proposte definitorie dei classicisti con gli apporti della fenomenologia delle religioni: "un mito è essenzialmente un'espressione simbolica che veicola un significato esemplare". E

³ È un fatto che il termine *mythus* (latino) fu divulgato dal filologo tedesco Christian Gottlob Heyne (1729-1812) "per sottolineare che la materia di cui egli si occupava non era una *fabula*, vale a dire una creazione narrativa o poetica, ma l'espressione di uno specifico *Volksgeist* in grado non solo di spiegare gli aspetti mirabili o spaventosi della natura, ma anche di presentare il ricordo delle grandi imprese" (Bremmer 1994/2002, 92-93, con la bibl. precedente, soprattutto Calame (1990) 11 e Burkert (1993) 10; da ultimo Graf (2002) 12: ma è esagerato affermare che il termine non era entrato prima nel latino, né antico né medievale, cfr. e. g. Aug. *Civ.* 6, 5). Nelle *Commentationes societatis regiae scientiarum Göttingensis* apparve, come Vol. XVI *Classis hist. et philol.* (Göttingen (1993) 1807), il trattato *Sermonis mythici seu symbolici interpretatio ad causas et rationes ductasque inde regulas revocata*, nel quale il Nostro, contro il sentire comune, vede i miti come "den Inbegriff der Erzählungen und Anschauungen eines Volkes aus der ältesten Zeit vor der Einführung des Gebrauches der Schrift, oder als die einer gewissen frühen Entwicklungsperiode des Menschengesistes eigentümlichen Ausdrucksweisen für Gedanken und sinnliche Wahrnehmungen, hervorgegangen aus einer gewissen Notwendigkeit und aus der Dürftigkeit der Sprache bezeichnet" e si sforza di formulare "bestimmte Regeln für das Verständnis und die Ausdeutung der ‚mythischen Redeweise‘, des *sermo mythicus* - dessen Wesen er darin erkennt, dass Gedanken in Erzählungen von Begebenheiten und Handlungen verwandelt, sinnliche Wahrnehmungen als Handlungen bestimmter Persönlichkeiten dargestellt werden" [Bursian (1880) 378]. Ma Heyne trovava certamente nelle sue stesse fonti, che egli dominava come solo un filologo tedesco del Settecento poteva dominare, l'impulso a una tale formulazione.

aggiungevo: “In un discorso sul mito greco che vuol essere generale e tassonomico si può omettere di rilevare l’essenzialità della funzione semantica e dell’aspetto simbolico?”⁴. L’esortazione fu raccolta dal massimo studioso della religione greca, che è anche stato uno dei massimi innovatori della storia delle religioni nel Novecento: Walter Burkert. Egli scrive: “Das sprachliche muss dann transzendiert werden im Sinn einer allgemeiner ‘symbolischen’ Funktion: Erzählung und Bilddarstellung seien gleichwertige ‘symbolische’ formen”⁵. Del tutto indipendentemente, la stessa esigenza è fatta valere in una sintesi recente sulla fenomenologia del mito all’interno della cultura greca. L’autrice è Synnøve des Bouvrie, un’ellenista norvegese molto attenta agli sviluppi recenti nello studio della religione e agli apporti dell’antropologia, della semiologia e degli studi cognitivi. Ella sottolinea che il mito è essenzialmente un fenomeno simbolico dotato di una sua realtà ontologica, connesso a una specifica funzione della mente, la capacità d’intuizione, collegata a uno dei due emisferi cerebrali (il destro, sede dei processi immaginativi, emotivi e volitivi). In quanto sottospecie della classe dei fenomeni simbolici, il mito, che ella peraltro preferisce chiamare “racconto simbolico”, è caratterizzato più che da un significato dal suo effetto, che può anche essere latente, e da un insieme di valenze: concretezza, potere di mobilitazione, creazione di concezioni del mondo, di valori e di verità apodittiche. I miti, in ultima analisi, sono indispensabili alla vita sociale perché dimostrano l’indimostrabile e aggregano gli individui mobilitandoli verso un obiettivo comune⁶. Valorizza di meno questi aspetti Anton Bierl, un altro filologo classico nordico attentissimo a quanto si muove nell’ambito delle scienze umane e lettore accurato (ma selettivo) della produzione storico-religiosa italo-francese. Per Bierl il mito è originariamente un atto discorsivo autorevole che fornisce al poeta la materia prima della sua *poiesis*. “Mythos, dass heisst das autoritative Wort, stellt eine traditionelle, aber markierte Form des Sprechens dar, mit der man sich auf Gesellschaft und Realität bezieht, sie affirmierend preist oder kontrastiv bestätigt”⁷ (siamo dunque nella linea tradizionale di Kirk-Burkert-Graf-Bremmer, con accentuazione dell’aspetto semantico). D’altra parte, come il rito, il mito è certo un “discorso” ma al tempo stesso una

⁴ Casadio (1990) 167. Una analisi dettagliata delle definizioni del mito e delle sue caratteristiche, limitata agli studi di antichità classica, è offerta da Bouvrie (2002) 22-25. Una buona raccolta di testi esemplari della riflessione ermeneutica sul mito (da Cassirer a Ricoeur, attraverso Kerényi ed Eliade, ma prevalentemente limitata alle espressioni di lingua tedesca e franco-italiana) in Lotito (2003). Come osserva acutamente il semiologo Caprettini (1986) 213, lo studio della rilevanza dei simboli non è riserva di caccia dei saggisti e dei poeti, ma può e deve essere oggetto di indagine scientifica.

⁵ Burkert (1993) 14.

⁶ Bouvrie (2002) 11, 21 e 49-63.

⁷ Bierl (2007) 40-41.

“performance tradizionale”: mito e rito sono due aspetti di una stessa realtà testuale alimentata da segni simbolico-culturali e strutturati secondo le regole di una poetica mitico-rituale⁸. Refrattaria ad uscire dal circolo chiuso di un quadro referenziale limitato alla sfera del racconto/discorso, ma comunque rappresentativa delle tendenze attuali che non possono mai astrarre dalla dimensione collettiva, ci sembra anche la recentissima definizione del mito proposta da V. Pirenne-Delforge: “Un discours ancré dans le savoir partagé d’une communauté, un récit traditionnel qui relève de la représentation, à la fois du groupe humain en question, de ses dieux et du monde qui l’entoure”⁹.

Con una certa dose di conscia provocazione, e anche per onorare un grande filosofo iberico che da tempo non è degnato dell’attenzione che merita, ci permettiamo di completare la nostra definizione, che resta nel quadro delle definizioni di tipo ostensivo, con un’altra definizione del mito che ne coglie un carattere non meno essenziale, con attenzione all’aspetto dinamico-funzionale. I miti sono, per José Ortega y Gasset (1883-1955) nient’altro che “ormoni psichici”¹⁰. Evidentemente, non esiste popolo sulla terra che possa vivere senza ormoni psichici, pena l’inacidimento di ogni flusso vitale. La mitologia, in quanto organizzazione dei miti, è sempre esistita, non è stata inventata nel Settecento, contrariamente a quello che vorrebbero farci credere filologi e storici, a volte dimentichi dei testi e della storia ma sempre pronti a fiutare l’aria che tira a Parigi.

Le prime avvisaglie del nuovo paradigma cui si è fatto riferimento all’inizio, un paradigma apparentemente consolidato ma in realtà assai debole nelle sue

⁸ Bierl (2007) 3-5, 41 e 51-53. Va da sé che per lo storico delle religioni (come, e dovrebbe contare qualcosa, per l’attore religioso) miti e riti (non sempre) sono realtà concrete, di carne e di sangue, non riducibili a espressioni di una poetica.

⁹ Pirenne-Delforge (2008) 65. L’ampio e articolato panorama disegnato da Bierl serve da introduzione a una raccolta di contributi i cui autori sembrano concordare sulla premessa che “both literature and religion as we understand them now are not the same as the ancient Greeks understood them” (come sottolinea con una punta di scetticismo un recensore, R. Bertoli, *BMCR* 2008. 08. 09, fine). Ciò è in parte vero, ma sarebbe ancora più errato sostenere che i Greci disconoscessero le categorie di letteratura e religione fondendo ogni creazione umana in un indistinto magma culturale.

¹⁰ Cit. da Julio Cortázar, *Bestiario*, Buenos Aires 1951 (trad. ital. Torino 1974/1996) 128. Che l’approccio semiotico, non meno di quello cognitivo, sia troppo intellettualistico, “without accounting extensively for the affective impact of symbolic tales”, è stato efficacemente sottolineato da Bouvrie (2002), 29. L’aspetto emotivo-sentimentale connaturato alla funzione mitica è al centro delle riflessioni sul mito di due tra i massimi antropologi del Novecento, particolarmente sensibili allo studio dei fatti religiosi: l’americano Clifford Geertz (1926-2006) e il britannico Ioan Myrddin Lewis (1930-). Come ci ricorda il primo, “not only ideas, but emotions too, are cultural artefacts” (cfr. Bouvrie (2002) 36), e, come ci ammonisce il secondo, non dovremmo mai dimenticare che “the ultimate force of symbols depends ... on their power to stir the emotions, moving men to action and reaction” (cfr. Bouvrie (2002) 50, n. 154).

fondamenta, si manifestarono come prevedibile sulle rive della Senna. Gli iniziatori di questa nuova tendenza sono Jean-Pierre Vernant (1914-2007), filosofo di formazione, e l'allievo, di formazione filologica ma presto convertitosi alla filosofia, Marcel Detienne (1935-), in mutua fecondazione e ammirazione. Tirando le somme di un seminario dedicato alla "riflessione" sulle regole che devono presiedere alla lettura dei miti dopo "i lavori esemplari di Georges Dumézil e Claude Lévi-Strauss", con la partecipazione dell'africanista (strutturalista lévi-straussiano) Pierre Smith e dell'ellenista Marcel Detienne, Vernant leva dal tavolo l'oggetto stesso della discussione: "Un mythe, ça n'existe pas. Le mythe est un concept que les anthropologues ont emprunté, comme s'il allait de soi, à la tradition intellectuelle de l'Occident; sa portée n'est pas universelle ; il n'a pas de signification univoque, il ne correspond à aucune réalité spécifique. Au sens strict, le mot mythe ne désigne rien"¹¹. Rendendosi conto dell'assurdità, e al tempo stesso della banalità di una tale affermazione (molto tempo è trascorso da quando Antistene socratico disse a Platone: "Vedo il cavallo, ma non vedo la cavallinità", al che l'altro rispose: "Perché hai l'occhio con cui si vede il cavallo, ma quello con cui si scorge la cavallinità non lo possiedi affatto!"¹²), il Nostro sembra far dipendere la portata di tali risultati dalle indagini dei due suddetti collaboratori, e si affretta comunque a precisare che il mito non esiste come genere narrativo specifico di estensione universale. E siccome trae la sua necessità da una presa di distanza da quello che enuncia, ponendosi in alternativa al discorso vero, al *logos* in particolare, il *mythos* non può esistere nelle civiltà di tradizione orale dove non esistono né la storia né la filosofia né la scienza propriamente detta. (Un'affermazione piuttosto sorprendente in bocca a un esponente di una tradizione culturale che aveva assistito negli anni '30 e '40 alle accese discussioni sul prelogismo dei primitivi e alle palinodie dello stesso Lucien Lévy-Bruhl [1857-1939] nei *Carnets* del 1949). In Grecia il mito conquisterebbe il diritto all'esistenza non per sé stesso, ma solo in rapporto al suo contrario¹³ e come "tipo di discorso" slegato da ogni credo dogmatico¹⁴.

Quelle che in Vernant erano suggestioni basate su argomenti di senso comune (il che non significa necessariamente di buon senso) diventano nell'allievo affermazioni perentorie presentate come risultanze di accurate ricerche erudite che in

¹¹ Vernant (1980) 353.

¹² Antistene, fr. 50A Decleva Caizzi (Simplicio, *In cat.* 8 b 25).

¹³ Vernant (1980) 355.

¹⁴ Vernant (1981). L'osservazione pertinente che le varianti mitiche corrispondono a divergenze fondamentali d'orientamento teologico attenua, se non smentisce del tutto, l'affermazione (divenuta un luogo comune ma non per questo meno forzata) che alla religione greca sia estranea ogni esigenza dogmatica.

realtà sono soltanto scorribande in territori molto circoscritti e non sempre dominati con mano sicura¹⁵. In un libro con un titolo (“L’invention de la mythologie”) che si sarebbe nei tempi rivelato esiziale dando la stura, con la cooperazione di altri confratelli della stessa inconfondibile matrice, a una sequela di creature di ceppo americano non meno distorte dei loro progenitori francogallici, un intero capitolo è dedicato all’ “illusione mitica”. Ivi si legge che “il *mythos* non ha mai il contenuto che i moderni attribuiscono al ‘mito’”, in quanto ci sono miti che sono invece presentati come *logoi*¹⁶. La dotta indagine attraverso le testimonianze di Esiodo, Pindaro, Erodoto e Tuciddide dimostra solo che nell’epoca arcaica e classica le valenze semantiche di *logos* e *mythos* non si erano ancora assestate come si assesteranno invece nell’epoca ellenistica sotto il rullo compressore di Aristotele e della scuola peripatetica. Nel capitolo conclusivo dal titolo soddisfatto, “Il mito introvabile”, si gioca molto con le parole e si travolgono le regole del ragionamento logico. Il fatto che i Greci (come del resto i moderni col corrispondente “mito”) potessero usare il termine *mythos* in diverse accezioni non legittima affatto la conclusione che i Greci non conoscessero la nozione del mito e non ne vivessero la dimensione. Scontato a questo punto il corollario, che ha avuto com’era prevedibile una circolazione infinita alla stregua di altri stereotipi della fabbrica parigina: il mito è una specie introvabile, un oggetto misterioso prodotto (come tante altre - troppe! - categorie della storia umana) dagli inventivi *savants* del Settecento, nella fattispecie da J.F. Lafitau e B. Le Bouvier de Fontenelle¹⁷.

Ma l’approccio della Scuola di Parigi non avrebbe avuto il successo quasi trionfale di cui ha goduto se le sue formulazioni si fossero limitate alle affermazioni apodittiche, per giunta espresse in uno stile gergale, del duo Vernant-Detienne. Decisivo è stato invece l’intervento dello svizzero Claude Calame (1943-), uno studioso di formazione internazionale, filologicamente assai più ferrato e intellettualmente assai più lucido della coppia parigina¹⁸. Appena salito sulla cattedra

¹⁵ Come fu a suo tempo rilevato da vari recensori, tra cui Momigliano (1982). Inesistente, invece, la rottura con la linea interpretativa di Vernant individuata dallo stesso, seguito pedissequamente da Ginzburg (1996), n. 2.

¹⁶ Detienne (1981) 64.

¹⁷ Detienne (1981) 161: “Un modello culturale sorto nel Settecento”. Nell’Ottocento addirittura per Calame (1997) 34: il che è un vero nonsense.

¹⁸ Per quanto critici si possa essere riguardo alle posizioni di Calame sulla realtà del mito greco bisogna riconoscere in lui un pensatore poliedrico profondamente impegnato e difficilmente classificabile all’interno delle divisioni disciplinari correnti. Assai istruttiva la sua autopresentazione in una intervista rilasciata a Bérenger Boulay, “Pratiques poétiques de la mémoire. Entretien avec Claude Calame”, per il sito *Vox Poetica*, 04/05/2007: “A la croisée entre une anthropologie sensible autant à l’épaisseur symbolique qu’aux fonctions sociales des manifestations de culture et une sémantique linguistique que

di letteratura greca a Losanna (1986-1987), una delle sue prime iniziative fu quella di riunire un gruppo di specialisti del mito greco (principalmente dell'area francofona ma con presenze italiane) per discutere attorno alle "metamorfosi del mito nella Grecia antica". Nella breve introduzione agli atti dal titolo programmatico (da una parte l' "evanescenza del mito", dall'altra "le realtà delle forme narrative") il Nostro non ha la mano leggera. Anzitutto un'affermazione d'ordine generale, non si sa quanto autorizzata da sporadiche incursioni nella letteratura antropologica od orientalistica. Di fronte alla questione della realtà del mito come fatto universale, proclama (come "choses connues") che nelle multiple classificazioni dei racconti offerte dalle culture "différentes de la nôtre, aucune catégorie ne correspond à notre concept de mythe", in quanto nelle tassonomie indigene è difficile trovare "une distinction entre mythe et histoire correspondant à la nôtre"¹⁹. Portando il discorso sull'asse dell'alternativa verità/non verità (che è lungi dal soddisfare i requisiti di una scienza del mito: semmai, bisognerebbe opporre una verificabilità a una non-verificabilità, ma volendo affrontare il mito come categoria universale i termini sono epistemologicamente e storicamente assai più complessi), Calame affronta in questi termini anche la questione di come i Greci si ponevano il problema della realtà del racconto "sur les temps anciens", limitandosi in quella sede ad asserire apoditticamente che per i Greci del IV secolo il mito "n'est pas certainement pas celui de nos contemporains"²⁰. Sarà in una conferenza dal titolo ancor più programmatico, "Illusions de la mythologie", presentata al circolo semiotico richiamantesi alle idee del linguista-semiologo franco-lituano Algirdas Julien Greimas (1917-1992)²¹, e stampata negli atti di quella associazione, che il filologo svizzero si preoccuperà di fornire le pezze di appoggio testuali, attraverso la presentazione e un'analisi piuttosto a senso unico di una serie di testimonianze capitali di Aristotele, Platone, Senofane, Ecateo, Erodoto, Pausania, Sesto Empirico, Proclo, Tucidide, Plutarco e Dionigi di Alicarnasso²². Gli interventi di due allievi di Vernant, autorevoli esponenti del

les formes poétiques contraignent à dépasser l'unité de la phrase, l'approche proposée ne s'insère ni dans les disciplines de l'Antiquité (histoire, philologie, archéologie), ni même dans les catégories disciplinaires des sciences humaines. Cette volonté transdisciplinaire a plusieurs effets secondaires négatifs de réception diffractée, autant dans la perspective des insertions universitaires que dans le monde éditorial".

¹⁹ Calame (1988) 9.

²⁰ Calame (1988) 10.

²¹ Greimas, il fondatore della semiotica strutturale frequentato da Calame nell'Urbino degli anni '70, nella quale fu giovanissimo docente incaricato di papirologia, è stato una presenza determinante nella sua prima formazione, insieme al filologo italiano Bruno Gentili (1915-).

²² Calame (1990). Il testo è ristampato, con ampliamenti bibliografici nelle note, come Cap. 1 di Calame (1996). Nella trad. ital. di questo libro, Calame (1999) 11-73, "da considerare come una seconda edizione" (p. 10), ci sono notevoli variazioni, soprattutto nella sezione finale, "Costruzioni discorsive

“Centre Louis Gernet de Recherche comparées sur les sociétés anciennes”, Pierre Ellinger e François Lissarrague, non mancarono di confermare la direzione ermeneutica prospettata²³.

La dichiarazione programmatica d’apertura non potrebbe essere più esplicita: “Les grecs n’ont jamais ni élaboré un concept unitaire et défini du mythique, ni reconnu dans le trésor de leurs propres récits un ensemble répondant de manière précise aux contours de cette catégorie”²⁴. Il progetto deconstructivo si allarga subito a comprendere le altre tradizioni su cui si è esercitata la riflessione moderna (a partire dal Seicento) sul mito: “L’impertinence des catégories de mythe, de mythologie et de pensée mythique, tant pour la Grèce antique que dans la réflexion anthropologique moderne”²⁵ sembra acclarata. Partendo da questo postulato, l’analisi, piuttosto sbrigativa, delle testimonianze greche sulla nozione di mito non può che portare alle conclusioni previste: “Donc au IIe siècle après J.-C., pas encore de catégorie moderne du mythe, mais une attitude des plus attentistes, sinon respectueuses vis-à-vis de ces *logoi* de la tradition indigène, en dépit des invraisemblances qu’on leur reconnaît”; contro ogni apparente aspettativa, infatti, “le résultat d’un tel effort de rationalisation du passé légendaire de sa propre culture, ce n’est pas son rejet dans l’ordre du fictif, ce n’est pas la constitution de la classe du mythe”²⁶. Concludendo, il *mythos* è certo stato praticato dai Greci, ma “n’est pour eux ni une classe narrative, ni un concept ethnocentrique, ni un mode de la pensée. Ce n’est pas décidément une catégorie indigène”²⁷. E, passando dalla realtà greca a un ordine concettuale universale, la categoria di mito è definitivamente archiviata: “Donc pas de mythe comme réalité universelle, pas de mythologie comme substance culturelle, pourtant, pas de mythe comme genre; en un mot, pas d’ontologie du

simboliche” (p. 61-73), in cui è sviluppata la prospettiva semiotica in latente contrasto con la prospettiva storicistica delle prime sezioni (§ 1-3).

²³ Lissarrague sottolinea « l’impertinence des catégories de mythe, de mythologie et de pensée mythique », rifiutando « toute ontologie du mythe »: in Calame (1990) 38. Ma è notevole il suo richiamo alle valenze simboliche delle rappresentazioni visuali. La frase di un altro dotto esponente della Scuola di Parigi nel dominio delle immagini, Alain Schnapp (1946-), rasenta l’umorismo involontario: “Gli uomini della città classica definivano miti forme molto diverse di racconti *senza sapere bene perché*” (Schnapp (1997) 57, corsivo nostro), con l’inevitabile rimando a Detienne e dando per dimostrato quello che dimostrato non è.

²⁴ Calame (1990) 5-6 = Calame (1999) 11.

²⁵ Calame (1990) 8 = Calame (1999) 15.

²⁶ Calame (1990) 26 e 27 = Calame (1999) 45 e 47, con riferimento a Pausania e ai logografi pre-erodotei rispettivamente.

²⁷ Calame (1990) 29 = Calame (1999) 61. L’affermazione è esplicitata nella versione italiana: “La moderna categoria del mito ... non trova in Grecia un riconoscimento tramite un significato suo proprio”.

mythe”²⁸. La mitologia (una nozione e una scienza ben nota ai Greci e agli uomini del Rinascimento) come scienza del mito non serve più dunque: toccherà alla narratologia, e ad altre scienze ancor più modernistiche e “occidentali”, studiare e classificare questi strani “oggetti culturali”, produttori di senso “per coloro a cui sono destinati (e, in seguito, per noi)”²⁹. Per un pubblico di cultori di semiotica il mito è visto soprattutto come un’entità linguistica e un genere letterario. Ma la prospettiva non cambia quando lo scienziato svizzero presenta le sue analisi e conclusioni nella più importante rivista dedicata allo studio della religione greca, con un titolo apparentemente aporetico ma in realtà fortemente assertivo³⁰, una collocazione che avrebbe assicurato a queste idee la più larga circolazione. Il mito è eventualmente un “genre narratif à caractère de fiction” ovvero “un récit traditionnel”, ma non ha ragion d’essere come categoria antropologica (tantomeno storico-religiosa, in quanto il Nostro è in prima fila tra coloro che sostengono che anche la religione è stata una pernicioso invenzione dell’Ottocento³¹). Mito e mitologia sono concetti “occidentali” che incarnano deprecabili valori etnocentrici e - chissà perché! - per tre secoli (se non molto prima, con Giovanni Boccaccio³²), tutti gli studiosi, da C. G. Heyne a K. O. Müller fino a W. Burkert, hanno costantemente ma erroneamente cercato di attribuire la paternità di tali nozioni agli antichi³³. L’ultimo Calame (1997) continua pervicacemente, da buon funambolo, ad usare argomenti alla Humpty Dumpty (“When I use a word, it means just what I choose it to mean - neither more nor less”) e a giocherellare con le parole: “Per quanto riguarda l’utilizzo del termine *mythos*, è ormai certo che il vocabolo greco non designa quel racconto, fondatore ma inventato, che mette in scena personaggi sovrumani in un’età fuori dal tempo, quale

²⁸ Calame (1990) 30 = Calame (1999) 61.

²⁹ Calame (1999) 62.

³⁰ Calame (1991) 181-196, in abbinamento con l’assai più elusiva categoria di rito. Il catalogo degli autori esaminati non varia molto, con qualche arricchimento dal corpus degli oratori, e le argomentazioni sono analoghe, insistendo prevalentemente sull’opposizione tra criterio di utilità (antico) e criterio di verità (moderno).

³¹ Cf. “*Religio vs Religion*” dello scrivente in stampa nella FS Jan Bremmer.

³² Nel XIV libro delle *Genealogie Deorum gentilium* (composte tra il 1350 e il 1370) si trova una appassionata difesa della poesia antica e della sua materia, le *fabulae*, divise in quattro specie e comprendenti anche le parti favolose della sacra scrittura. *Poetae non esse mendaces*, in quanto nelle *fabulae* l’*inventio* non equivale al *mendacium*, ma è una forma di approccio alla verità. Si riconosce dunque, sulla scia di Cicerone, di Agostino, di Isidoro, una dignità etica e teologica alla *fabula/mito* (ed è dottrina che risale ad Aristotele, *Metaph.* 1074 b, per il quale i miti sugli dei contengono un nucleo di verità).

³³ Calame (1991) 181-182. Gli argomenti di Calame sono presentati e rintuzzati con le armi della filologia, della semiologia, dell’antropologia e dell’ironia (anche il discorso di Vernant & Co rientra nella categoria del mitico) da Bouvrie (2002) 13-16 e 20.

è diventato il mito nel nostro sapere enciclopedico moderno”³⁴. Se da una parte è un dato di fatto che *mythos* significa in greco *anche* quel tipo di racconto “che mette in scena personaggi sovrumani in un’età fuori dal tempo” è del tutto evidente che per i moderni, sia per l’uomo della strada sia per lo specialista, il mito non corrisponde affatto alla nozione banale che si vuole gabellare per “sapere enciclopedico moderno”. Gli esempi dell’uso di *logos* in Empedocle ed Erodoto nel senso di “discorso ispirato e veridico”³⁵ sono particolarmente infelici: c’è un uso tecnico di *logos* (come c’è un uso tecnico di *mythos*) che fa sì che a un certo punto (già nei Presocratici) il *logos* diventi il padre della logica.

Il pericolo di uno slittamento in un vacuo relativismo, acutamente ricondotto alle tendenze cosiddette postmoderne emerse prepotentemente nel poststrutturalismo e nel deconstruzionismo degli anni ’80, fu immediatamente percepito da Walter Burkert (1931-) e condannato con toni fermi: nonostante le promesse allettanti, l’uomo postmoderno che mette in scena sul palcoscenico rappresentazioni da lui stesso fabbricate non può essere un modello adeguato a comprendere le realtà della vita e della cultura, realtà che ci circondano da ogni parte, quasi tenendoci il fiato sul collo (“die uns noch durchaus im Nacken sitzen”). La reazione è inequivocabile, seppur pervasa di pacata ironia: “Mit einem gewissem naiven Realismus sei also festgehalten, dass wir, was die griechische Kultur betrifft, immerhin über mindestens fünf literarische Korpora verfügen, die uns massgebliche Gruppen von griechischen Mythen vor Augen führen und so eine denotative, deiktische Definition des Phänomens, griechischer Mythos’ ermöglichen”³⁶. Per quanto autorevole, il grido d’allarme dello studioso tedesco passò quasi del tutto inosservato³⁷, e non fu raccolto neanche dall’olandese Jan Bremmer (1944-) che di Burkert può considerarsi il seguace più originale, come prosecutore e affinatore di un metodo poliedrico applicato allo studio della religione greca, ed è al tempo stesso autore di studi fondamentali sul mito greco. In una informatissima e calibratissima sintesi storica sulla religione greca, dopo aver riconosciuto l’eccessiva genericità della proposta terminologica di Calame (“processo simbolico”: un mito è un processo simbolico, ma non tutti i processi simbolici sono miti), egli ci tiene comunque a confermare la sua piena adesione al modello poststrutturalista, ribadendo che “il concetto di ‘mito’, e in modo analogo quelli di ‘religione’, ‘rituale’ e ‘iniziazione’, sono tutti il prodotto di

³⁴ Calame (1997) 28.

³⁵ Calame (1997) 29.

³⁶ Burkert (1993) 13.

³⁷ Indipendente la reazione negativa alle posizioni di Detienne-Calame da parte di uno storico del calibro di Carlo Ginzburg (1939-) che negli ultimi tempi si è segnalato per le battaglie combattute contro il relativismo storiografico: “conclusione in sé più che discutibile” [Ginzburg (1996) 197].

una elaborazione moderna”³⁸. Cade in pieno nella trappola relativista anche uno storico delle religioni di varia anche se non profonda esperienza comparativa ma non particolarmente ferrato sul “prodotto mito” in Grecia come Cristiano Grottanelli (1946-): Secondo quest’ultimo sia gli antichisti sia gli antropologi avrebbero proiettato su certi testi dei Greci o dei vari “primitivi” un nome e un sistema moderno “comprendente l’opposizione fra mito e ragione e l’opposizione tra mito e storia”³⁹. “Calame ha ragione”, proclama il Nostro. Detto in altri termini, gli uomini del Rinascimento, dell’Illuminismo, del Romanticismo, della moderna *Religions- e Altertumwissenschaft*, dagli umanisti agli eredi di Hermann Usener (oltre a dilettanti contemporanei come Raffaele Pettazzoni, Mircea Eliade, Claude Lévi-Strauss e Paul Ricoeur, in un certo senso accomunati in questa chiamata di correo) hanno in blocco - ci si permetta l’espressione colorita - visto lucciole per lanterne e fischii per fiaschi. Ogni commento ci pare superfluo. Con ben maggior padronanza delle fonti e *institutio* filologica Fritz Graf (1944-) disegna la traiettoria della nozione di mito come termine specifico per un certo tipo di racconto dai presocratici a Heyne⁴⁰, mettendo bene in luce come in Tucidide, in Platone e soprattutto nelle definizioni dei retori venga fuori il concetto di mito come “*récit fictif qui est un image de la vérité*”⁴¹. Ciò che sorprende, e indispetta, è che uno studioso come Graf, che non ha mai risparmiato le frecciate all’indirizzo degli adepti della scuola francese, alla fine (ma già i sottotitoli, “*Invention*”, “*Réinvention*”, non facevano presagire nulla di buono) si senta in dovere di pagare un pedaggio alle mode del giorno calcando la mano sulle differenze di dettaglio piuttosto che sulle somiglianze di fondo. In conclusione, anche per il filologo svizzero “*il est évident que la notion de mythe est un produit du développement intellectuel européen des trois siècles derniers, c’est-à-dire plus ou moins de l’âge moderne*”⁴².

Per terminare questa succinta rassegna (che avrei potuto facilmente decuplicare, aggiungendo anche solo gli autori e testi che tengo nella mia memoria

³⁸ Bremmer (1994/2002) 95.

³⁹ Grottanelli (1997) 20.

⁴⁰ Graf (2002) 1-13.

⁴¹ Λόγος ψευδῆς εἰκονίζων ἀλήθειαν (THEON. *Progymn.*3). Che è un definizione bellissima perfettamente aderente a una certa visione moderna. (Non ne coglie l’importanza neanche Calame (1997) 50). Assai istruttiva anche la nomenclatura disegnata da Macrobio (seguendo Porfirio) che nulla ha da invidiare alle più raffinate tipologie proposte dagli studiosi moderni. Non ha senso d’altra parte affermare [Graf (2002), 7-9] che “*les découpages antiques sont différents des nôtres*”, negando per giunta che i poemi di Orfeo e i miti di Platone siano miti (!): come se i moderni fossero d’accordo nel proporre una definizione univoca e una classificazione omogenea dei miti!

⁴² Graf (2002) 13. E, con buona pace di Lévi-Strauss e delle sue 2000 pagine di *Mythologiques*, il mito come categoria reale esce definitivamente di scena.

personale), non si può non menzionare il recentissimo contributo ad hoc in uno dei tanti “Companion” o “Guide” -sempre farciti di nomi autorevolissimi- che ingolfano gli scaffali delle biblioteche classiche, in cui invece sono rigorosamente assenti i classici della storiografia germanica, del resto inutili in quanto la maggioranza degli studenti e dei docenti di “classics” maneggiano a stento il tedesco della Pauly-Wissowa. Il capitolo del *Companion* è firmato da Suzanne Saïd, e nel suo stile lucido e stringato può sedurre. Ma, al tempo stesso, lasciare sconcertato il lettore cui è naturalmente destinato, cioè lo studente avanzato che si appresta a redigere la sua tesi di dottorato su un argomento di antichità classica in qualche modo legato alle problematiche del mito (*mythos*) nel suo ambiguo rapporto con la storia (*historie*) e la razionalità (*logos*). S. Saïd infatti si è formata in Francia come ellenista ma nella stessa temperie culturale che ha forgiato gli interpreti post-strutturalisti della religione greca, e insegna in una delle università più multiculturaliste degli USA, la Columbia University. La nostra studiosa fin dall’esordio presenta come ovvio l’apoftegma calamiano, “*muthos* is not coextensive with our ‘myth’”, e, sulla base di questo dogma, suddivide la sua trattazione in due categorie distinte da trattarsi in due sezioni separate: a) “what Greek historians call myth (*muthos*), mythical (*muthōdes*, *muthikos*), and mythical time”, b) “what we call ‘myth’, that is, a peculiar kind of tale characterized by its location in primordial time and/or its superhuman characters, its traditional (or allegedly traditional) origin, and its collective significance”⁴³. Ma, al tempo stesso, dalla sua selezione di testi esemplari della storiografia antica (da Acusilao a Diodoro Siculo) alle prese coi miti infiltrati nei materiali storici e dall’acuta analisi che li accompagna si evince che le due categorie si intersecano continuamente. Dal commento di Dionigi di Alicarnasso (*Thuc.* 6) al famoso testo di Tuciddide (1, 21) risulta che “‘myths’ in the modern sense were Thucydides’ real target here” e che, da Polibio a Strabone, il *muthōdes* e il *muthikon* è di regola associato con le stesse caratteristiche di bizzarro, eccessivo, meraviglioso, prodigioso, fittizio, incredibile che di norma sono considerate proprie del mito nell’accezione “moderna”⁴⁴. Non basta. Dall’esemplificazione addotta viene fuori che in Pausania troviamo la categoria dell’ *illud tempus* come tempo del mito⁴⁵, categoria cara a Mircea Eliade (testo del 1949) ma non certo dal lui inventata; che Ecateo, Erodoto, Tuciddide, Eforo razionalizzavano il materiale leggendario contenuto nelle antiche narrazioni delle origini greche cercando di storicizzarlo e

⁴³ Saïd (2007) 77.

⁴⁴ Saïd (2007) 78.

⁴⁵ Saïd (2007) 79. Sulla nozione aperta di mito in Pausania importanti le analisi e le conclusioni di Pirenne-Delforge (2008) 82-83.

depurarlo dell'elemento prodigioso (= mitico)⁴⁶, anticipando di due millenni il metodo della *Entmythologisierung* (“demitizzazione”) col quale il teologo e storico protestante Rudolf Bultmann (testo del 1941) cercò di storicizzare le origini cristiane liberandole dalla crosta mitica per riportarle al contenuto autentico dell'annuncio originario (*kerygma*); che la arcinota definizione ciceroniana (*Leg.* 1, 5) della storia come *opus oratorium maxime*⁴⁷ anticipava a sua volta la notoria formulazione di Hayden White (testo del 1973) della storia come tipo di narrativa che segue gli stessi canoni retorici (tropi) della *fiction*; che infine Strabone si ingegnava a inventare tradizioni cretesi per rafforzare simbolicamente la situazione creata dal governo romano⁴⁸ secondo le procedure così bene illustrate da Eric Hobsbawm e Terence Ranger nell'ormai classico *The Invention of Tradition* (1983).

Questo è dunque il paradigma dominante negli studi sul mito greco agli inizi del nuovo millennio. Ma ci sono importanti segnali di un cambiamento di tendenza. Questo non può che partire da un rinnovato studio delle fonti, basato sugli strumenti filologici tradizionali ma al tempo stesso illuminato da una nuova autocoscienza critica, quella che gli studiosi americani aggiornati nell'ideologia dominante nel campus (quella di certe scienze sociali condizionate dai feticci di Foucault e Bourdieu) amano chiamare “reflexivity” (ma che spesso purtroppo tanto riflessiva non è, quanto piuttosto un puro riflesso di allineamento alla moda dominante), una riflessione critica che porterà ad esiti di segno contrario.

Il più autorevole supporto all'impostazione dei rapporti tra mito e *mythos* che io difendo è venuto dai lavori di Robert L. Fowler. Attraverso la raccolta (improntata a criteri del tutto originali) e un'accuratissima analisi (sostanziata in un vasto commento che vedrà presto la luce) di tutti i frammenti della mitografia greca arcaica, da Ecateo di Mileto (fine del VI-inizio del V secolo) all'inizio del IV secolo (cioè fino all'epoca post-erodotea), il filologo canadese è giunto alla inderogabile conclusione che “the large body of tales we call the Greek myths was indeed recognized as a distinct category of stories”⁴⁹. Per riprendere i termini utilizzati in una recensione molto accurata, “Fowler afferma che l' ampio corpo di storie che chiamiamo i ‘miti greci’ era indubbiamente riconosciuto come una distinta categoria a sé e rimarca che i mitografi antichi si sono limitati al periodo mitico senza

⁴⁶ Saïd (2007) 82-84.

⁴⁷ Saïd (2007) 77.

⁴⁸ Saïd (2007) 87. Un altro caso di tradizione inventata a fini politici è quello del re spartano Archidamo in Isocrate, citato da Calame (1997) 34-35: ma invece di cogliere tale importante aspetto dei miti, di ogni tempo e di ogni paese, il Nostro riprende la nota retorica della non opposizione tra *mythos* e *logos*.

⁴⁹ Fowler (2000) XXVIII.

imbarazzi e certamente senza pregiudizi e che quindi la loro scelta conferma in ogni caso la peculiarità del materiale e la sua importanza culturale⁵⁰. In altre parole, i *mythoi*, raccolti e studiati dai *mythographoi* e dai *mythologi*, costituiscono un genere letterario, una categoria di racconto, la *mythographia* - si noti bene, tutti termini “indigeni” - che si viene affermando come tale nella storiografia ellenistica (da Teopompo a Strabone) con piena coscienza, ma che ha i suoi fondatori nei primi logografi⁵¹. Nel paper presentato a Valladolid (a cui rimandiamo) e nella discussione ad esso seguita, Fowler ha fatto una originalissima e illuminante riflessione sul rapporto tra mito e credenza e tra mito e storia nella prima storiografia greca. Di essa vorremmo raccogliere soprattutto la perspicua e inappuntabile definizione del *mythos* (“Why not call it ‘myth’?”) in Erodoto e nella mitografia contemporanea come “a *contestable* story about the past and/or about gods”.

Se dal punto di vista storico è importante stabilire che i Greci riconoscevano nel *mythos* un tipo di discorso specifico ascrivibile al genere letterario della *mythographia* / *mythologia* che è l’antenato e il perfetto analogo della moderna (ma non tanto!) mitologia, dal punto di vista teorico-operativo è ancora più importante controbattere la tesi (condivisa da Detienne e da Calame) che il concetto di mito sia un puro artefatto eurocentrico e il “pensiero mitico” una modalità del tutto accidentale niente affatto caratteristica della specie umana⁵². In questa direzione è fondamentale l’apporto degli studi di S. des Bouvrie. La studiosa norvegese ha condotto uno scavo approfondito nella letteratura neuro-biologica, semiologica e

⁵⁰ Vallebella (2000-2002) 188.

⁵¹ Cfr. Fowler (2000) XXVIII-XXXVII. Queste conclusioni sono corroborate da un mio personale lavoro di raccolta e analisi di tutte i luoghi (11) - testi e contesti - dove ricorrono il termine *mythos*, o i composti derivati affini *mythographia* e *mythologia*. E si tratta delle testimonianze relative ai mitografi maggiori, Acusilao di Argo, Epimenide di Creta, Ecateo di Mileto ed Ellanico di Lesbo, nonché al meno noto Xenomede di Ceo. Queste analisi non possono essere purtroppo riprese in questa sede. L’autore che sembra più interessato alla fissazione della categoria dei “mitografi” e della “mitografia” sembra comunque lo storico-geografo augusteo Strabone nella sua diuturna polemica con gli storici che l’hanno preceduto, e prima di lui il malizioso Teopompo.

⁵² È facile, e retoricamente efficace - ma storiograficamente arbitrario - combattere la nozione di mito negando ad essa ogni essenza o statuto ontologico, come fa continuamente Calame (*supra* e cfr. Bouvrie (2002) 13). Ma l’argomento è capzioso perché nella interpretazione del mito non esiste solo una linea metafisica, da Schelling e Jung a W. F. Otto, Kerényi ed Eliade, attraverso Creuzer e Bachofen (con tutti i meriti che si debbono riconoscere a questi interpreti eccellenti), ma anche una linea rigorosamente storico-empirica che annovera oltre a storici delle religioni di consumata fede storicistica come R. Pettazzoni e la sua scuola (soprattutto Brelich, Bianchi e Sabbatucci) anche filosofi saldamente ancorati a un’analisi di dati oggettivi come L. Pareyson (cfr. Lotito (2003) 112-115) e H. Blumenberg (cfr. Lotito (2003) 173-177).

antropologica sul mito⁵³, applicandola al caso greco, ed è giunta alle seguenti interessanti conclusioni. Posto che i fenomeni mitici appaiono come generati da una specie di “mente mitica”, il mito esiste nella realtà se viene studiato come una sottospecie “of what commonly is labelled ‘symbolic phenomena’”⁵⁴. Di più, il mito è un fenomeno con uno status ontologico, per quanto elusivo⁵⁵. Il mito in quanto fenomeno simbolico è perciò definibile come “symbolic tale” ed è dotato di un’esistenza universale come altri fenomeni simbolici in generale⁵⁶. Per chi come lo scrivente si dedica da un quarantennio allo studio di tutte le manifestazioni religiose del passato e del presente senza nessuna preliminare opzione metafisica è difficile negare la necessità di tale conclusione.

Una volta appurata la realtà (teoretica) della modalità di pensiero mitica e verificata la sua congruenza (filologica) con i canoni di pensiero greci, un’importante conferma arriva da un recentissimo studio applicato alla sfera storica della religione greca prodotto da un rappresentante della scuola milanese di Ugo Bianchi che si è al tempo stesso avvalso della frequentazione della EHESS di Parigi, avendo come guida principale proprio Claude Calame. In esso il fine dell’indagine è stato proprio quello di provare la qualità distintiva del racconto mitico, “qualunque sia la circostanza discorsiva e il genere letterario in cui esso si esprima”⁵⁷. La ricerca, incentrata sul tema delle unioni divino-umane (tema notoriamente frequentissimo nella mitografia greca arcaica), e condotta con inappuntabile metodologia storico-critica, muove dalla nozione - fondamentalmente eliadiana ma mediata attraverso le storicizzazioni operate dai rappresentanti della prima generazione della scuola romana di storia delle religioni, nella fattispecie soprattutto Ugo Bianchi - di una diversa “qualità del tempo” del narrato (tempo mitico) rispetto al tempo del narratore (tempo storico dell’attualità). Attraverso lo studio di quei racconti, si evidenzia come la diversa qualificazione del tempo sia un aspetto ben presente allo stesso narratore

⁵³ È ingiusto osservare come fa nella sua recensione Korhonen (2007) 161, che Bouvrie utilizza, con risultati insoddisfacenti il linguaggio oscuro della “psicologia popolare”. Non c’è nulla di “popolare” negli studi degli psicologi cognitivi. Semmai l’autrice, che conosce e utilizza il lavoro del semiologo post-strutturalista Dan Sperber, avrebbe potuto attingere con profitto alla linea interpretativa panscientista e pan-ontologica (sulla quale lo scrivente ha peraltro espresso certe riserve: cfr. Casadio (2005) 10043-10047, e, per altre critiche pertinenti, Bouvrie (2002) 60, n. 194) che parte da lui (P. Boyer, R. McCauley, Th. Lawson, H. Whitehouse). Molto più aperta e ricettiva la recensione di Leduc (2004) tanto più significativa in quanto proveniente dall’ambito di studi parigino e apparsa nella più prestigiosa rivista francese di storia delle religioni (il che non le ha impedito di passare quasi del tutto inosservata).

⁵⁴ Bouvrie (2002) 11.

⁵⁵ Bouvrie (2002) 13.

⁵⁶ Bouvrie (2002) 16 e 60.

⁵⁷ C. Giuffè Scibona in Tosetti (2008) IV.

greco (una categoria “emica” dunque) e si arriva alla dimostrazione della legittimità di una nozione di mito come dimensione distinta caratterizzata da “un *proprium* che trascende il genere e le specifiche esigenze narrative, benché mediante essi di volta in volta si esprima”⁵⁸.

Tra le mille variazioni sul mito che si incontrano nella letteratura greca, tra cui quelle celeberrime di Platone⁵⁹ e Tucidide⁶⁰ su cui esiste una copiosa letteratura, preferiamo concentrarci su una definizione di Aristotele (illustrata dal suo grande commentatore Alessandro di Afrodisia) che a nostro parere non ha ricevuto la dovuta attenzione⁶¹. Altrove lo Stagirita si limita a definire il *mythos* come un tipo di racconto che sta alla base dell’intreccio drammatico, quasi il prodotto del procedimento della *mimesis*⁶². In *Metaph.* 982 b, 18-20 Aristotele pone la questione delle radici del filosofare: gli uomini sono dapprima attoniti di fronte ai fenomeni astrali e meteorologici, e da questa prima meraviglia nasce il loro interrogarsi su questi fenomeni e sulla origine dell’universo. “Orbene, chi ha dei dubbi e si

⁵⁸ Tosetti (2008) 443. Cfr. in generale 433 e 439-448, nonché Giuffrè Scibona in Tosetti (2008), V: “La messa a concetto, fin dalla tradizione orale, di una qualità particolare che identifica il tempo del narrato nella religione greca legittima l’evidenza della nozione di mito e della relativa denominazione di questa narrazione”.

⁵⁹ Alcuni riferimenti in Casadio (1996). L’analisi che Calame (1990) 22 = Calame (1999) 35-36, fa del discorso sul mito in Platone è inconsistente: si limita a ironizzare di fronte all’incapacità del filosofo di prendere una decisione netta a favore del *logos* o del *mythos*. È veramente paradossale che uno studioso colto e acuto (ma refrattario per formazione a cogliere gli aspetti metafisici della realtà) come Calame neghi il carattere di miti ai *mythoi* di Platone, i quali, che siano cosmologici (*Timeo*, *Politico*) o antropologici (*Fedro* e *Simposio*) od ontologico-escatologici (*Repubblica*), sono alla base dei fondamenti della metafisica occidentale, una metafisica che, da Plotino ad Origene ad Agostino e, attraverso il Rinascimento, fino a Schelling, Hegel e Jung, per non parlare di Creuzer e Bachofen, altro non è che una *mythologia more geometrico demonstrata*, una cartografia mitica della realtà.

⁶⁰ Una presa di posizione netta già in Casadio (1994) 112, con la quale parti la nostra riflessione, stimolata da un’affermazione in chiave opposta di C. Grottanelli, sollecitato evidentemente dal libro di Detienne che aveva appena recensito. Le sottili analisi di Calame (1990) 28-29 = Calame (1999) 51-53 non toccano l’essenza della posizione di Tucidide sul *mythodes*, il carattere mitico che contraddistingue i racconti dei logografi, in ragione dell’antichità degli avvenimenti narrati. La dimensione dell’*apistos*, come quella del *paradoxos*, è una caratteristica dei *mythoi* non meno che dei miti. La contraddizione che Calame nota tra l’atteggiamento teorico di Tucidide -apparentemente scettico- e il suo atteggiamento pragmatico-fideistico quando si occupa di miti specifici è tipica della mentalità di certi storici antichi: la si ritrova nell’ateniese Tucidide ma anche nel romano Tito Livio. La si ritrova peraltro indubbiamente anche in molti storici moderni, quando il rigore storiografico s’incontra e si scontra con l’autorità della storia sacra.

⁶¹ Calame (1990) 25, n. 30 = Calame (1999) 35, n. 28 si limita ad elencare la serie dei passi della *Metafisica* in cui si descrivono i *philomythoi* come *philosophoi in nuce*.

⁶² *Poet.* 1450 a 4 e 32. Per gli altri luoghi e la letteratura cfr. Calame (1999) 33-34, nn. 26 e 27.

meraviglia si rende conto di essere ignorante: allo stesso modo l'amante dei miti è in un certo senso un amante della sapienza, infatti il mito si basa sulla meraviglia” (ὁ δ' ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἶεται ἀγνοεῖν. διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἔστιν ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων). Nel prologo della *Metafisica*, dunque nell'opera che sta alla base della nostra tradizione filosofica, il *philomythos* è il prototipo del *philosophos*. Il filosofo è colui che si pone delle domande, e si pone delle domande perché si meraviglia (i due concetti sono concomitanti nel verbo inglese “to wonder”). La definizione di mito che egli introduce è certo quasi incidentale: non c'è apparentemente nessuna volontà di fissare una categoria. Una necessità che è invece sentita dal suo massimo commentatore e scolarca del Peripatos tra la fine del II e l'inizio del III secolo d. c. (l'età dei Severi): Alessandro di Afrodisia. “Aristotele aggiunge che ‘anche colui che ama il mito è, in certo qual modo, filosofo’, perché si sforza di imparare le cose che, per sua ignoranza, gli destano meraviglia (*i miti sono costituiti da un insieme di cose che provocano meraviglia e sono contrarie all'opinione comune*), e coloro che si adoperano ad imparare perché restano meravigliati di certe cose sono filosofi”. In greco: προστίθησι δὲ ὅτι καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ταῦτα γὰρ σπουδάζει μανθάνειν ἅ ἔστι δι' ἄγνοιαν θαυμάσια (ἐκ γὰρ θαυμασίων τε καὶ παραδόξων οἱ μῦθοι σύγκεινται), οἱ δὲ διὰ τὸ θαυμάζειν τινὰ σπουδάζοντες μανθάνειν φιλόσοφοι⁶³. Una definizione di questo tipo, con un rimando a *cose che provocano meraviglia e sono contrarie all'opinione comune*, è di una pregnanza molto maggiore di quelle usualmente contenute in un dizionario moderno, e non trascura nulla di quanto è essenziale al nucleo semantico del *mythos*/mito. Il concetto definito dal termine *paradoxos* (“ciò che va contro la *doxa*”), peraltro, traduce perfettamente in greco la nozione ultramoderna di “counterintuitive”, cioè che va contro le aspettative intuitive, contro il senso comune. Ebbene, la *paradoxia* o “counterintuitiveness” è stata adottata da esponenti di spicco dell'approccio cognitivo nel campo degli studi religiosi come nucleo essenziale della dimensione religiosa nel suo aspetto dottrinale, alla base della fede e del dogma, che nella prospettiva “etica” dello studioso coincide con l'aspetto mitico⁶⁴.

⁶³ ALEX. APHR., *ad Aristot. Metaph.* p. 982 b11.

⁶⁴ Cfr. Boyer (2001), spec. il primo capitolo, da cui si citano le idee rilevanti, condensate dallo stesso in un successivo articolo divulgativo reperibile a <http://www.csicop.org/si/2004-03/religion.html>: “Notions of religious agency, despite important cultural differences, are very similar the world over. There is a small repertoire of possible types of supernatural characters, many of whom are found in folktales and other minor cultural domains, though some of them belong to the important gods or spirits or ancestors of ‘religion’. Most of these agents are explicitly defined as having *counterintuitive* physical or biological properties that violate general expectations about agents. They are sometimes undetectable, or prescient, or eternal. The way people represent such agents activates the enormous but inaccessible machinery of

A parte questa interessante definizione, che è il contraltare aristotelico di quella neoplatonica di Teone (*supra*, n. 41), l'esistenza e l'autonomia di una categoria sarà confermata dalla sua *traducibilità*, cioè dalla possibilità di poterla trasferire nel codice di comunicazione di un'altra cultura senza perdite di senso. Tale trasferimento di senso può attuarsi in due modi: 1. con una traduzione, utilizzando una parola di senso affine del lessico della lingua che mutua la nozione; 2. con un semplice calco, o meglio prestito (in inglese "borrow-word"). Ed è appunto quanto si verifica nella lingua latina, che sfrutta entrambe le possibilità. Quando Varrone (116 a.C.-27 a.C.) applica alla tradizione religiosa romana i moduli ermeneutici della greca "teologia tripartita"⁶⁵ si trova a dover rendere nella lingua latina i *tria genera mythologiae*, del criterio (*ratio*) cioè attraverso il quale si spiega la realtà degli dei (*quae de diis explicatur*), rinuncia a tradurre in latino i termini che contrassegnano il primo e il secondo genere: *Triplici enim genere deorum censum distinxit: unum esse physicum, quod philosophi retractant, aliud mythicum, quod inter poetas volutatur, tertium gentile, quod populi sibi quique adoptaverunt*⁶⁶. Il genere mitico (*mythikon* o

'theory of mind' and other mental systems that provide us with a representation of agents, their intentions and their beliefs. All this is inaccessible to conscious inspection and requires no social transmission. On the other hand, what is socially transmitted are the *counterintuitive* features: this one is omniscient, that one can go through walls, another one was born of a virgin, etc. More generally, we observe that most supernatural and religious concepts belong to a short catalogue of possible types of templates, with a common structure. All these concepts are informed by very general assumptions from broad categories such as *person*, *living thing*, or *man-made object*. A spirit is a special kind of person, a magic wand a special kind of artifact, a talking tree a special kind of plant. Such notions combine (1) specific features that violate some default expectations for the domain with (2) expectations held by default as true of the entire domain. For example, the familiar concept of a *ghost* combines (1) socially transmitted information about a physically *counterintuitive* person (disembodied, can go through walls, etc.), and (2) spontaneous inferences afforded by the general person concept (the ghost perceives what happens, recalls what he or she perceived, forms beliefs on the basis of such perceptions, and intentions on the basis of beliefs). These combinations of explicit violation and tacit inferences are culturally widespread and may constitute a memory optimum. Associations of this type are recalled better than more standard associations but also better than oddities that do not include domain-concept violations. The effect obtains regardless of exposure to a particular kind of supernatural beliefs, and it has been replicated in different cultures in Africa and Asia. To sum up, we can explain human sensitivity to particular kinds of supernatural concepts as a by-product of the way human minds operate in ordinary, non-religious contexts. Because our assumptions about fundamental categories like *person*, *artifact*, *animal*, etc., are so entrenched, violations of these assumptions create salient and memorable concepts". Per ulteriori sviluppi cfr. Pyysiäinen (2001).

⁶⁵ Su questa vera e propria scienza delle religioni di origine platonico-aristotelica più che stoica si veda il recente stimolante contributo di Klauck (2007).

⁶⁶ VARR. *Ant. Rer. Div.* fr. 7 Cardauns, nella versione di TERT. *Nat.* 2, 1, 10. Leggermente diversa la versione di AVG. *Civ.* 6, 5: *Mythicon appellat, quo maxime utuntur poetae; physicon, quo philosophi; civile, quo populi*, in cui, a parte la resa diversa di *politikos*, si conserva la forma greca *mythikos*, senza nessun tentativo di adattamento alla fonetica latina, come del resto nel fr. 6, citato di nuovo da AVG. *Civ.*

mythicum) è quello che in latino, dice Agostino, chiameremmo *fabulosus, quoniam mythos graece fabula dicitur*. Per tutto il Medioevo e anche per buona parte dell'età moderna i *mythoi* saranno *fabulae*, finché come in altri termini del linguaggio scientifico si ripristinerà la parola greca originale, dotata di una specificità semantica e, ci sia permesso il gioco di parole, di un'aura mitica che manca alla più generica e plebea *fabula*.

Ci piace ora concludere con una citazione suggestiva del decano degli studi classici in Italia e nel mondo, Giovanni Pugliese Carratelli (1911-). “Per l'intelletto (*Verstand*) - ha scritto Jung - il *mythologein* è una sterile speculazione, ma per il sentimento (*Gemüt*) è un'attività straordinaria. Così pensava anche Tucidide, che nella sua *historia* tesa all'accertamento del vero privilegiava giustamente l'esame degli indizi di evidente valore storico (*epiphanestata semeia*); e curava che l'opera sua fosse ben distinta da quella dei logografi che adornavano di *mythodes*, di fiabesco, le loro narrazioni per adeguarsi al gusto degli ascoltatori. Ma il grande storico non rinunciava ... a prender in considerazione alcuni miti nei quali era avvolta la più antica memoria storica della nazione greca. In pari modo opera il moderno storico dell'antichità classica, al quale ben poco rimane della documentazione pubblica e privata del mondo antico, e le tradizioni son pervenute attraverso il filtro di opere di scrittori non sempre dotati di spirito critico. Egli non può quindi trascurare l'indagine sui miti, non tanto per giungere alla scoperta di un dubbio 'nucleo storico' quanto per ricostruire il processo formativo dei miti e i modi della tradizione di essi e riconoscervi la testimonianza di passioni o ragioni che ne hanno promosso la fusione con autentiche memorie del passato”. Così, afferma giustamente il Nostro, affrontava Tucidide l'eterna dialettica tra storia e mito, così l'affronta -o la dovrebbe affrontare- lo storico moderno, riconoscendo nella memoria del passato lo specchio di una realtà assolutamente umana e in quanto tale pienamente accampata nella storia.

6, 12, in cui i tre aggettivi sono declinati al femminile in concordanza con *theologia*. L'aggettivo al femminile nella forma latina *mythica (historia)*, se dobbiamo accettare una suggestiva congettura di Baxter ripresa da P. Mastandrea, ricorre di nuovo in una lettera dell'avversario pagano di Agostino, Massimo di Madauros, riprodotta in *AVG. Epist.* 17, 3.

RIFERIMENTI

- BIERL, A (2007) "Literatur und Religion als Rito- und Mythopoetik. Überblicksartikel zu einem neuen Ansatz in der klassischen Philologie", in Id. (ed.), *Literatur und Religion I: Wege zu einer mythisch-rituellen Poetik bei den Griechen*, Berlin-New York, De Gruyter, 1-76.
- BOUVRIE, S. DES (2002), "The Definition of Myth: Symbolic Phaenomena in Ancient Greek Culture", in Ead. (ed.), *Myth and Symbol, I: Symbolic Phaenomena in Ancient Greek Culture*, Bergen, 11-69.
- BOYER, P. (2001), *Religion Explained: Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York, Basic Books.
- BREMMER, J. (1994), *Greek Religion*, Oxford, OUP. Trad. ital. Cosenza, L. Giordano, 2002.
- BURKERT, W. (1993), *Mythos - Begriff, Struktur, Funktionen*, in F. GRAF (ed.), *Mythen in mythenloser Gesellschaft: Das Paradigma Roms (Colloquium Rauricum 3)*, Stuttgart/Leipzig, Teubner, 9-24.
- BURSIAN, C. (1880), *Heyne, Christian Gottlob*, in *Allgemeine Deutsche Biographie (ADB)*. Band 12, Leipzig, Duncker & Humblot, 375-378.
- CALAME, C. (1988), "Introduction: évanescence du mythe et réalités des formes narratives", in Id. (ed.), *Metamorphoses du mythe en Grèce antique*, Lausanne, Labor et Fides, 7-14.
- CALAME, C. (1990), "Illusions de la mythologie", *Nouveaux Actes Semiotiques*, 12, 1-44.
- CALAME, C. (1996), *Mythe et histoire dans l'antiquité grecque*, Lausanne, Payot.
- CALAME, C. (1991), "'Mythe' et 'rite' en Grèce: des catégories indigènes?", *Kernos* 4, 179-204.
- CALAME, C. (1997), "Mito, storia, ragione: l'utilizzo retorico del passato eroico nella Grecia classica", in *Mito e storia in Magna Grecia. Atti del trentaseiesimo convegno di studi sulla Magna grecia. Taranto 4-7 ottobre 1996*, Taranto, Istituto per la storia e l'archeologia della Magna Grecia, 25-56.
- CALAME, C. (1999), *Mito e storia nell'antichità greca*, Bari, Dedalo.
- CAPRETTINI, G.P. (1986), "Il valore testuale e culturale dei simboli", in M. MINCU & R. SCAGNO (ed.), *Mircea Eliade e l'Italia*, Milano, Jaca Book, 213-220.
- CASADIO, G. (1990), "A proposito di un recente volume su problemi di storia della religione greca", *QUCC* 65, 163-174 (165-167). Rec. di *Interpretations of Greek Mythology*, ed. Jan Bremmer, London-Sidney 1987.
- CASADIO, G. (1994), "Intervento" nella "Tavola rotonda", in D. M. Cosi (a cura di), *Mircea Eliade e George Dumézil. Atti del simposio "Dalla fenomenologia delle religioni al pensiero religioso del mondo classico"*, Padova, 111-114.
- CASADIO, G. (1996), *El mito del Político (268D-274E) y la historia de las religiones*, "Emerita", 64, 65-77.
- CASADIO, G. (2005), *History of Religions [Further Considerations]*, in L. Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion*, 2nd ed. Detroit, vol. 15, 10041-10047.
- DETIENNE, M. (1981), *L'invention de la mythologie*, Paris. Trad. ital. Torino, Boringhieri, 1983.
- ROBERT L. FOWLER (2000), *Early Greek Mythography*, Oxford, OUP.
- GINZBURG, C. (1996), « Mito », in S. SETTIS (ed.), *I Greci. Storia, cultura, arte, società. I. Noi e i Greci*, Torino, Einaudi, 197-237.
- GRAF, F. (2002), "La genèse de la notion de mythe", in J. A. LÓPEZ FÉREZ (ed.), *Mito en la literatura griega arcaica y clásica*, Madrid, Ed. Clásicas, 1-15.

- GROTTANELLI, C. (1997), “Appunti sul “prodotto mito” alla fine del Novecento”, in *Mito e storia in Magna Grecia. Atti del trentaseiesimo convegno di studi sulla Magna Grecia. Taranto 4-7 ottobre 1996*, Taranto, Istituto per la storia e l’archeologia della Magna Grecia, 11-24.
- KLAUCK, H.-J. (2007), “Nature, Art, and Thought: Dio Chrysostom and the *Theologia Tripertita*”, *JR* 87, 3, 333-354.
- KORHONEN, T. (2007), Rec. di BOUVRIE, S. des, ed., *Myth and Symbol, I: Symbolic Phaenomena in Ancient Greek Culture*, Bergen 2002, *Arktos* 41, 160-163
- LEDUC, C. (2004), Rec. di BOUVRIE, S. des, ed., *Myth and Symbol, II: Symbolic Phaenomena in Ancient Greek Culture*, Bergen 2002, *RHR* 221, 2004, 4, 475-500.
- LOTTO, L. (2003), *Il mito e la filosofia. La mitologia come racconto dell’essere*, Milano, B. Mondadori.
- MOMIGLIANO, A. (1982). Rec. di DETIENNE, M. (1981), *L’invention de la mythologie*, Paris, *RSI*, 94, 3, 784-787. Rist. in Id., *Ottavo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1987, 381-384.
- PIRENNE-DELFORGE, V. (2008), *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque*, Liège.
- PÓRTULAS, J. [et alii] (2007), “Mesa redonda: “Tragedia: Poética y sociedad””, in J. L. Sáez y J. Monleón” (eds.), *Clunia II. El actor trágico y el actor cómico en el teatro griego. Interpretación coral. El laiento de la tragedia griega antigua*, Burgos, 159-180.
- PUGLIESE CARRATELLI, G. (1997), “Presentazione”, in *Mito e storia in Magna Grecia. Atti del trentaseiesimo convegno di studi sulla Magna Grecia. Taranto 4-7 ottobre 1996*, Taranto, Istituto per la storia e l’archeologia della Magna Grecia, 3-4.
- PYYISIÄINEN, I. (2001), *Magic, Miracles and Religion: A Scientist's Perspective*, London: William Heinemann.
- SAÏD, S. (2007), “Myth and Historiography”, in J. MARINCOLA (ed.), *A Companion to Greek and Roman Historiography*, Oxford, Blackwell, 76-88.
- SCHNAPP, A. (1997), “Il mito, l’immagine, la storia”, in *Mito e storia in Magna Grecia. Atti del trentaseiesimo convegno di studi sulla Magna Grecia. Taranto 4-7 ottobre 1996*, Taranto, Istituto per la storia e l’archeologia della Magna Grecia, 57-66.
- TOSSETTI, G. (2008), *Unioni divino- umane. Un percorso storico-religioso nel mito greco arcaico*. Prefazione di C. Giuffrè Scibona, Cosenza, L. Giordano.
- VALLEBELLA M. G. (2000-02), Rec. di ROBERT L. FOWLER, *Early Greek Mythography*, Oxford, OUP, 2000, *Sandalion* 23-25, 187-195.
- VERNANT, J.-P. (1980), “Le mythe au réfléchi”, *Le temps de la reflexion* 1, 21-25. Rist. in Id. *Entre mythe et politique*, Paris, Ed. du Seuil, 1996, 352-356.
- VERNANT, J.-P. (1981), “Grèce. Le problème mythologique », in Y. BONNEFOY (ed.), *Dictionnaire des mythologies*, Paris, Flammarion, 473-474. Rist. in Id. *Entre mythe et politique*, Paris, Ed. du Seuil, 1996, 277-282.