

VERSO ELEUSI.

Note di introduzione alla filosofia del mito in F.W.J. Schelling

FRANCESCO FORLIN

INTRODUZIONE: LA VERITÀ DEL MITO

È stato autorevolmente detto e sostenuto che l'arco speculativo schellinghiano – che si estende lungo più di cinquant'anni di storia del pensiero – inizia e si conclude nel segno del mito. Ripercorrere fedelmente tale itinerario implicherebbe pertanto in primo luogo la ricostruzione puntuale del complesso scenario di storia della cultura e della filosofia che gli fa da sfondo, ed in secondo luogo il confronto con la sterminata letteratura critica scientifica già esistente sull'argomento.

Entrambi i compiti esulano decisamente dalle finalità dello studio presente. Le pagine che seguono vogliono piuttosto condurre il lettore per mano verso una prima esplorazione di questo percorso, del quale verranno presi in esame solo gli snodi essenziali, nella convinzione che a partire dalla loro comprensione debba inevitabilmente prendere le mosse ogni ulteriore traversata in quell'oceano sconfinato ed affascinante che è la schellinghiana filosofia del mito.

La prima testimonianza dell'interesse schellinghiano per il mito è il saggio *Sui miti. Le saghe storiche ed i filosofemi del mondo antichissimo*¹, redatto dal diciottenne filosofo nel 1793.

¹ Cf. F.W.J. Schelling, *Sui miti. Le saghe storiche ed i filosofemi del mondo antichissimo*, a cura di F. Forlin, Mimesis, Milano 2009.

Attraverso una quasi piena accettazione delle lezioni del filologo C.G. Heyne e di Herder, Schelling perviene ad interessarsi al mito nell'ambito degli studi cui stava attendendo allo *Stift* di Tübinga, sulla scia del recupero della tematica mitica in atto nel tardo Illuminismo tedesco. Ma al di là dell'iniziale interessamento per il mito quale via d'accesso privilegiata alla conoscenza dei popoli antichi, si evidenzia, dapprima in modo quasi impercettibile, l'attenzione che Schelling dedica al mito quale strumento di educazione e luogo di legittimazione delle istituzioni umane.

Il documento più importante ed insieme più enigmatico di questa linea di approfondimento del problema è il notissimo *Systemprogramm*², vergato nel 1796 o nel 1797 dalla mano di Hegel ma forse sotto dettatura od a seguito della ricopiatura di un perduto scritto di Hölderlin o dello stesso Schelling.

Al centro del frammento si trova l'esigenza di dare vita ad una *Mythologie der Vernunft* mediante la quale conseguire quella sintesi di verità e bellezza destinata ad essere la pietra angolare della nuova età dello spirito.

L'idea di fondo esprime *in nuce* tanto il cuore del nascente idealismo filosofico tedesco, del quale Hegel e Schelling saranno fondatori e protagonisti, quanto elementi decisivi dell'estetica propria al primo Romanticismo, che proprio in quegli anni stava prendendo forma grazie ad un manipolo di geni che la Provvidenza aveva voluto far incontrare nella città di Jena.

IL MITO COME SIMBOLO: LA FILOSOFIA DELL'ARTE

Ed è proprio a Jena che ritroviamo Schelling, allorché ebbe modo di occupare, grazie all'interessamento di Goethe, la cattedra liberatasi dopo l'allontanamento di Fichte dall'insegnamento a motivo della polemica sul suo presunto ateismo.

² Cf. G.W.F. Hegel (?) - F.W.J. Schelling (?) - F. Hölderlin (?), *Il più antico programma di sistema dell'Idealismo tedesco*, a cura di L. Amoroso, ETS, Pisa 2007.

Nella *Filosofia dell'Arte* (1803) Schelling sviluppa un approccio al mito per lui decisamente nuovo, grazie al quale il filosofo prende definitivamente congedo dal retaggio illuministico degli anni tubinghesi.

La lettura della *Dottrina della Scienza* di Fichte aveva infatti sortito l'effetto di convertire una volta per sempre Schelling alla causa dell'idealismo. Esauritasi, però, una fase iniziale di rigorosa "obbedienza fichtiana", il giovane filosofo prese ben presto ad esplorare la questione battendo vie nuove.

Egli prese a declinare la critica fichtiana al realismo dandole una impronta che si lasciava alle spalle ogni legame con il trascendentalismo kantiano, sviluppandola nel senso dell'Assoluto come identità indifferente. Quello che Schelling descrive nella *Filosofia dell'Arte* come il piano di realtà degli dèi è evidentemente il piano di realtà proprio all'Assoluto, qui inteso come presenza tanto più reale in quanto *possibile*, vale a dire non necessitata da altro che da se stessa ossia, per l'appunto, sciolta da ogni vincolo, *ab-soluta*.

Da questo punto di vista, spiega Schelling, gli dèi non solo non possono in alcun modo essere intesi come metafore di valori morali o personificazioni di virtù civili, ma debbono anzi esser posti alla base della visione del mondo dei popoli antichi, per i quali essi erano «più reali di ogni realtà»³.

La definizione schellinghiana della mitologia come «materia di ogni arte» (*Stoff jeder Kunst*) implica la riconsiderazione *ab imis* della questione del mito, che da narrazione archetipica e nomopoietica si trasforma in rappresentazione dell'universo nella sua verità più alta, nella sua forma assoluta, abitata da dèi dotati di realtà superiore a quella degli uomini appunto in virtù della loro assolutezza.

Proprio per questo il mito non è più semplice immagine (*Bild*), ma *simbolo* (*Sinnbild*). La parola tedesca *Sinnbild* è così pregnante che lo stesso filosofo si sofferma sulla sua forza. Essa esprime la

³ F.W.J. Schelling, *Filosofia dell'Arte*, a cura di A. Klein, Prismi, Napoli 1997, p. 94. Questa concezione schellinghiana innova in profondità la filosofia del mito romantica ed è direttamente alla base delle maggiori intuizioni con le quali Walter Otto avrebbe poi rilanciato lo studio del mito nel Novecento. Su questo punto cf. W. Otto, *Gli dèi della Grecia*, a cura di G. Moretti, Adelphi, Milano 2004.

sintesi dei due termini *Sinn* (significato, senso) e *Bild* in modo più perspicuo rispetto al lemma di ascendenza latina *Symbol*, derivante a sua volta dal verbo greco συν-βάλλειν = mettere insieme. Il simbolo è immagine fecondata dal significato, punto di tangenza fra universale e particolare nel quale ciascuno dei due risulta inseparabile ed indistinguibile al punto da coappartenersi reciprocamente in modo indissolubile – a differenza di ciò che invece accade ad esempio nell'allegoria.

Il superamento del punto di vista presente nel saggio *Sui miti* si consuma in due momenti.

In primo luogo, il filosofo osserva che il mito deve, conseguentemente a ciò che è stato appena detto, essere considerato unicamente in se stesso, lasciando dunque deliberatamente da parte tutte quelle

popolarissime spiegazioni storico-psicologiche della mitologia, secondo le quali la sua origine andrebbe cercata negli sforzi compiuti da rozzi figli della natura di personificare e animare ogni cosa⁴.

Viene così accantonato il filone interpretativo che, da Heyne a Herder, poneva al centro dello studio mitologico quel *Geist der Kindheit* proprio all'umanità antica.

In secondo luogo Schelling osserva che

la mitologia non può essere opera né del singolo uomo né della stirpe o della specie, bensì unicamente della stirpe in quanto essa stessa è un individuo ed equivalente ad un singolo uomo⁵.

In questo modo Schelling risponde al plesso problematico più spinoso lasciato aperto dalla sua filosofia mitica giovanile, vale a dire la risposta alla domanda circa l'origine del mito fatta propria dal filosofo nel saggio *Sui miti*. La tesi, cioè, che alla base dei racconti mitici debba trovarsi l'invenzione di un *denkender Weise*

⁴*Ibid.*, p. 111.

⁵*Ibid.*, p. 112.

nella duplice veste di filosofo alla ricerca di immagini in grado di tradurre in forma figurativa le sue speculazioni fisiche e cosmogoniche ed in quella di legislatore alla ricerca di un mito fondativo in grado di unificare la stirpe nel nome di un eroe eponimo. In entrambi i casi, come si vede, viene avvalorata l'idea del mito come *invenzione*.

Schelling si avvede ora di quanto possa essere difficile, una volta ammesso che il singolo mito sia stato inventato per uno scopo o per l'altro, ricondurre tale invenzione ad un inventore determinato nello spazio e nel tempo.

Veniamo dunque a quello che è forse il carattere distintivo della *Filosofia dell'Arte*. In essa, infatti, si danno convegno due fiumi carsici della complessa filosofia del mito di Schelling. Dei due, uno esce in superficie, mentre l'altro prosegue a scorrere in profondità, affiorando solo di tanto in tanto ma lasciando comunque avvertire il suo rumore in lontananza.

Il primo tema è quello del mito moderno, al centro dell'attenzione di Schelling sin dagli anni del *Systemprogramm*. In quelle righe il progetto di edificare una nuova mitologia si sposava all'esigenza di accompagnare l'umanità in una nuova età dello spirito e la distinzione fra mito antico e mito moderno era solo accennata e lasciata sullo sfondo.

La pubblicazione, da parte di F. Schlegel, del *Discorso sulla poesia* (1800) sortì l'effetto di chiarire le idee a Schelling, il quale scelse allora di mettere il suo genio filosofico al servizio dell'esplicazione e dell'approfondimento di quanto più o meno sistematicamente intuito dallo Schlegel⁶. A partire dalla *Filosofia dell'Arte* lo sguardo di Schelling sembra giungere più lontano di quello di F. Schlegel, al punto che la distinzione schellinghiana fra mito ed arte antica e mito ed arte moderna, basata sulla dimensione comunitaria della prima e su quella individuale della seconda, diviene a sua volta fonte decisiva di ispirazione del *Corso di letteratura drammatica* pubblicato dall'altro Schlegel, August, nel 1809 e destinato a diventare uno dei più fortunati ed influenti manifesti dell'estetica romantica.

⁶ Circa il rapporto di F. Schlegel con Schelling e l'influenza del primo sul secondo cf. M. Cometa, *Iduna. Mitologie della ragione*, Novecento, Palermo 1984.

Si può pertanto ben dire che dal punto di vista della ricerca sul mito moderno la *Filosofia dell'Arte* rappresenti un punto d'arrivo.

Proprio per questo, però, tale fiume carsico, una volta uscito alla luce, perderà consistenza fino ad estinguersi.

Ed infatti non sarà al mito moderno che Schelling tornerà ad attingere nel momento in cui, nelle lezioni berlinesi, vorrà pronunciare la sua ultima parola sul mito.

Egli sceglierà, invece, di attingere all'altro fiume sotterraneo, qui ancora appena percepibile: quello del mito come processo *teogonico*.

Il primo passo di questo cammino è dato dalla centralità assunta dalla mitologia come narrazione avente ad oggetto gli dèi. Tuttavia in questo caso essi rappresentano, come abbiamo visto, l'espressione simbolica della realtà nella sua assolutezza.

Del pari, anche la riconduzione della mitologia alla comunità di spirito che ne canta la poesia ribadisce per Schelling la dimensione fondamentalmente *antropocentrata* del mito in quanto arte. Si badi bene: questo non vuol dire che la mitologia venga puramente creata dal poeta, giacché essa incarna, anzi, la realtà in sé nella sua forma più alta. Devesi nondimeno considerare come l'uomo resti all'interno di tale schema sempre *attivo* e mai *ricettivo*, vale a dire come sia esclusa a priori la possibilità che in tale poesia mitologica possa essere *Qualcuno* a parlare e l'uomo ad ascoltare.

Nella messa in discussione di questo punto consiste la sfida successiva di fronte alla quale Schelling pone il proprio pensiero; in ciò, pertanto, consiste anche la necessità di procedere oltre il punto di vista di cui la *Filosofia dell'Arte* è espressione.

I FONDAMENTI DELLA FILOSOFIA DELLA MITOLOGIA: L'INTRODUZIONE STORICO-CRITICA

Dopo il trasferimento a Monaco nel 1806 e la redazione delle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* (1809) Schelling entra in una lunga fase di travaglio speculativo, dovuta in mas-

sima parte alla fulminea ascesa dell'astro dell'antico sodale Hegel, trasformatosi, a partire dalla *Vorrede* della *Fenomenologia dello Spirito* (1807), in critico implacabile della schellinghiana filosofia dell'identità.

Questo stato di cose si tradusse nella scelta di non pubblicare più alcun testo filosofico. Tuttavia Schelling continuò incessantemente a redigere opere, nella maggior parte dei casi lezioni universitarie, nelle quali la sua elaborazione dei problemi appare in continua evoluzione.

Il primo ciclo di lezioni interamente dedicato alla mitologia data al 1821, vale a dire negli anni di docenza ad Erlangen. Da questo momento, ed in particolar modo dopo il secondo trasferimento a Monaco nel 1827, la questione del mito diviene sempre più centrale nel pensiero schellinghiano, fino a quando, chiamato nel 1841 a prendere il posto del defunto Hegel a Berlino, Schelling dedica proprio al mito ed alla Rivelazione lo studio appassionato dei suoi ultimi anni di vita.

All'interno dei vari corsi professati da Schelling a Monaco e Berlino fra il 1828 ed il 1845 l'*Introduzione storico-critica* alla *Filosofia della Mitologia* occupa un posto speciale. Non solo essa contiene indubbiamente il nucleo più antico delle riflessioni dedicate al mito dal filosofo negli anni successivi al 1809⁷, ma si rivela anche estremamente preziosa ai fini della delineazione dei fondamenti metodologici della filosofia del mito di Schelling.

Scopo dichiarato dell'*Introduzione* è infatti la definizione dei caratteri di novità espressi dalla posizione schellinghiana mediante un confronto serrato con tutte le maggiori ermeneutiche mitiche del momento. Tale confronto viene portato avanti mediante la progressiva confutazione delle varie posizioni, così che la specificità e la necessità del punto di vista del filosofo possa emergere *per via negationis*. L'estremo rigore e l'elevato tasso di sistematicità – qualità tutt'altro che disprezzabili per chiunque abbia un po' di pratica con la produzione schellinghiana –, unitamente alla ricca messe di riferimenti ad autori contemporanei più o meno noti, fan-

⁷ Cf. T. Griffero, *Identità di essere e significato: la mitologia come processo teogonico della coscienza*, in F.W.J. Schelling, *Filosofia della Mitologia. Introduzione storico-critica*, a cura di T. Griffero, Guerini e Associati, Milano 1998, pp. 14-16.

no dell'*Introduzione storico-critica* il testo chiave ai fini della corretta comprensione e collocazione della riflessione schellinghiana sul mito.

Le prime due spiegazioni del mito con le quali Schelling si misura sono quella poetica (il mito come frutto della pura fantasia del mitografo) e quella allegorica (il mito come esposizione di verità razionali celate sotto forma materiale), entrambe giudicate insufficienti dal filosofo perché accomunate dal ritenere la mitologia qualcosa di inventato⁸: si giunge così alla *pars construens* del ragionamento schellinghiano.

L'asse portante della rinnovata ermeneutica mitica di Schelling, di cui è possibile rintracciare alcune intuizioni già nella *Filosofia dell'Arte*, è data dal convincimento che il mito debba rientrare in quel ristretto novero di realtà delle quali, semplicemente, l'uomo *non può disporre*.

Un altro membro di questo circolo esclusivo è per Schelling *la lingua*, che nessuna comunità umana può dare a se stessa⁹.

Questo accostamento rivela la profonda intimità che lega mito e linguaggio: entrambe sono qualità distintive e fondative dei popoli al punto che, così come nessuno sarebbe disposto a separare l'identità di una determinata comunità dalla lingua in cui questa esprime i propri pensieri e le proprie parole, poiché è anzi a partire dalla comune modalità comunicativa ed espressiva che un gruppo umano inizia ad esistere in quanto tale, allo stesso modo

non appena si sostiene che la mitologia greca nasca da o in seno a un popolo, già sempre si presuppone l'esistenza autonoma di questo popolo, e quindi si ammette, ad esempio, che gli Elleni o gli Egiziani fossero già Elleni ed Egiziani, prima di pervenire in una maniera o nell'altra alle loro rappresentazioni mitologiche. Ora io domando Loro: l'Elleno è ancora un Elleno, e un Egizia-

⁸ F.W.J. Schelling, *Filosofia della Mitologia. Introduzione storico-critica*, cit., pp. 90-121.

⁹ Cf. F.W.J. Schelling - J. Grimm, *Sull'origine del linguaggio*, a cura di G. Morretti, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2004.

no ancora un Egiziano, una volta che gli sottraggo la sua mitologia?¹⁰

La mitologia non si aggiunge ad una identità popolare già conseguita: essa *la determina*. Negli dèi di un popolo, nei loro attributi, nel suo modo di onorarli, persino nei loro nomi si esprime la modalità con la quale quel popolo guarda se stesso ed il mondo che lo circonda: la mitologia di un popolo rappresenta la sua *venuta al mondo*, l'emersione della sua coscienza, la percezione profonda di ciò ch'esso stesso è e della sua specificità rispetto a tutto il resto. Esattamente ciò che può dirsi della sua lingua.

Ora, dal momento che nessuna comunità umana è dunque in grado di decidere come e quando iniziare ad essere ciò che è, Schelling introduce l'unica prospettiva dalla quale guardare tanto al linguaggio quanto al mito. Entrambi vengono non creati, ma *ricevuti* dall'uomo. Ciò equivale a porre sul tappeto la questione di quello che per il filosofo è l'unico possibile significato del mito, quel significato con il quale ed a partire dal quale gli stessi uomini antichi l'avevano d'altronde da sempre accolto. Stiamo parlando ovviamente del significato *religioso*.

Si ha qui la prima formulazione esplicita dell'interpretazione *tautegerica* del mito in cui consiste il lascito più originale e prezioso del pensiero schellinghiano:

non si può accettare né l'opinione per cui la mitologia non conterrebbe originariamente alcuna verità, né quella per cui essa conterrebbe invero una verità originaria, ma non certo in quanto mitologia *propriamente detta*, e cioè specificamente in quanto dottrina e storia degli dèi. L'eliminazione di queste due prospettive comporta automaticamente la dimostrazione di un terzo punto di vista e della sua necessità: la mitologia era considerata verità proprio in quanto mitologia, il che equivale ad affermare che la mitologia era intesa originariamente nel senso di

¹⁰ F.W.J. Schelling, *Filosofia della Mitologia. Introduzione storico-critica*, cit., p. 149.

una dottrina e storia degli dèi, che fin da principio essa aveva cioè un significato religioso¹¹.

Il mito è vero *in quanto mito*: questa la grande scoperta di Schelling. Ma se Schelling ha il merito di avere messo questa intuizione al servizio della fondazione di una nuova filosofia del mito, va osservato come la paternità dell'intuizione stessa non gli appartenga: è lo stesso filosofo a riconoscere il debito contratto nei confronti di F. Creuzer, scopritore e primo assertore del significato originariamente religioso del mito. Schelling apprezza il disegno di fondo della *Simbolica* di Creuzer, basato su un'analisi comparata delle mitologie dei popoli, e condivide l'idea di una progressione della civiltà da Est ad Ovest. Ma mentre in Creuzer questa idea si accompagna alla convinzione che l'Oriente sia, a motivo della vetustà delle sue culture, culla e custode della rivelazione divina all'opera nella storia, Schelling declina questo insegnamento alla luce della sua filosofia della storia idealistica, all'interno della quale il progresso consiste non nell'allontanamento dall'origine, ma nel dispiegamento del vero. La posizione di primato tradizionalmente tributata dalla cultura occidentale alla mitologia greca, la più "giovane" delle mitologie antiche, non viene pertanto messa in discussione da Schelling, ma anzi, come vedremo, confermata e rafforzata. Il filosofo si rispecchia nella convinzione creuzeriana che alla domanda circa il senso del mito sia possibile rispondere solo ponendo quella circa l'origine dei popoli.

Seguendo Creuzer, Schelling ritiene che il passato più remoto dell'umanità vedesse quest'ultima formare un unico popolo, simile per molti versi allo *Urvolk* indo-europeo del quale i padri della linguistica comparata iniziavano a parlare in quegli anni per fornire un supporto etnologico alle ipotesi aperte dallo studio del sanscrito e delle somiglianze di questo con le lingue europee.

Questa originaria comunità umana avrebbe parlato una sola lingua e professato una sola religione: la mitologia, con la sua teoria di dèi, viene dunque interpretata come un «monoteismo dissolto». La ricerca sul mito si sposa così alla ricerca sull'origine delle

¹¹ *Ibid.*, p. 67.

differenze linguistiche ed etniche, e si trasforma nel percorso a ritroso verso la ricostruzione di un evento, evidentemente lontanissimo nel tempo, che avrebbe *spezzato violentemente* quell'originaria unità di lingua e religione dei nostri più antichi progenitori.

In questo modo si esaurisce la discussione sui fondamenti teorici e metodologici della filosofia della mitologia, e si entra nel contenuto vero e proprio della stessa.

LA MITOLOGIA COME PROCESSO TEOGONICO: LE LEZIONI SULLA FILOSOFIA DELLA RIVELAZIONE

Lo sguardo più profondo con il quale Schelling indaga il mito è anche il suo ultimo sguardo sul pensiero. L'esposizione delle lezioni sulla filosofia della Rivelazione, che il filosofo iniziò a tenere a Berlino a partire dal 1841, chiude e completa il lungo arco speculativo del Nostro. Ed anche se la messe più consistente di materiale mitologico è ovviamente discussa nelle contemporanee lezioni sulla filosofia della Mitologia¹², è in quelle sulla Rivelazione che devi cercare la spiegazione speculativa dello stesso.

Il motivo di questa apparente contraddizione consiste nel fatto che, per Schelling, l'intero processo mitologico da un lato affonda le sue radici in qualcosa di più antico della mitologia stessa e dall'altro riceve il suo senso solo alla luce di quella stessa Rivelazione che, storicamente, gli è posteriore.

La comune intelaiatura di quest'ultima fase del pensiero schellinghiano è però data dalla cosiddetta *dottrina delle potenze*, che trova puntuale espressione fra la decima e la tredicesima lezione della filosofia della Rivelazione.

La piena coscienza di Dio in quanto Spirito è ciò che ha luogo nella creazione dell'*uomo originario* (*Urmensch*), che Schelling definisce anche "dio divenuto", in quanto egli è custode e testimone del conseguito equilibrio delle potenze divine. Ma l'uomo,

¹² Cf. F.W.J. Schelling, *Filosofia della Mitologia*, a cura di L. Procesi, Mursia, Milano 1992.

inspiegabilmente, decide di rimettere in discussione tale equilibrio rendendosi in questo modo responsabile di una drammatica lacerazione, resa possibile proprio da quella *tensione extradivina* nella quale, con la Creazione, Dio non si è limitato a lasciare esistere qualcosa di altro da Sé, ma ha creato un Qualcuno che, in quanto dio divenuto, fosse in grado di disporre della Creazione stessa.

L'errore con il quale l'uomo decide di disporre malamente di questa sua facoltà è direttamente alla base della sua *caduta*, la quale produce due effetti principali. Da un lato essa, sciogliendo l'equilibrio iniziale, rimette in moto le potenze cosmiche. In secondo luogo, tale scioglimento *distrugge* l'originario rapporto dell'uomo con il suo creatore disperdendo la coscienza religiosa umana nei mille rivoli dell'idolatria in cui ad essere onorate sono le singole potenze, ormai non più guardate a partire del loro equilibrio in Dio, ma in quanto dèi molteplici. Così Schelling sviluppa l'idea, già presente nell'*Introduzione storico-critica*, di una precedenza del monoteismo sul politeismo, ancorando la nascita di quest'ultimo ad un evento dalle conseguenze inimmaginabili che viene di volta in volta definito come *caduta originaria* (*Urfall*), Babele, o più semplicemente come *l'evento*.

Ma rispetto a quanto presente nell'*Introduzione*, ora Schelling ha chiaro non solo quale sia la causa della mitologia, ma anche quali ne siano gli autentici attori:

il processo che inizia nella coscienza con la tensione è certo un processo teogonico, ma nello stesso tempo è un processo del tutto extradivino, ancora soltanto naturale, nel quale anche le potenze si comportano soltanto come potenze naturali; è il processo che noi già conosciamo come proprio del Paganesimo o della Mitologia¹³.

Nel corso dell'intero processo mitologico la coscienza umana è, per così dire, soggiogata dalle tre potenze divine, le quali si mostrano ad essa come forze cosmiche tanto benevole quanto malevole nei suoi confronti, ma in ogni caso tali da *imporre* la loro

¹³ F.W.J. Schelling, *Filosofia della Rivelazione*, a cura di A. Bausola, Rusconi, Milano 1997, p. 615.

presenza secondo una modalità che esclude a priori la possibilità di un rapporto libero fra l'uomo ed il divino. Per questo motivo, anche se le tappe mitologiche si rivelano all'interno della coscienza umana, esse rappresentano allo stesso tempo i momenti di un movimento *teogonico*, oggetto del quale è il lungo e faticoso *ritorno nel mondo del vero Dio*¹⁴.

A partire dall'antichissimo culto della volta celeste (l'Urano della *Teogonia* esiodea) diffuso in Persia e Cina, ed attraverso le varie espressioni religiose alla base della cultura babilonese, araba e fenicia, Schelling passa a trattare direttamente quelle che, solo, hanno diritto ad essere chiamate *mitologie* vere e proprie – l'egizia, l'indiana e la greca – poiché solo in esse tutte e tre le potenze si mostrano pienamente deste.

In ciascuna mitologia ogni potenza si manifesta alla coscienza umana secondo una modalità che risulta comprensibile alla luce delle relazioni fra le potenze che Schelling ha precedentemente indagato nella *Potenzenlehre*: in effetti potremmo intendere le figure mitologiche come ciò ch'è contenuto nei "contenitori" rappresentati dalle potenze.

All'interno di questo discorso le rappresentazioni mitologiche rivelano quattro costanti. Nell'ordine, non mancano mai: un dio che per primo afferma la propria sovranità astratta, preludio e premessa di un suo superamento (la prima potenza in senso stretto); un dio tirannico che pretende di bloccare il processo usurpando per sé la sovranità ed il culto della coscienza (la prima potenza pervertita, ciò che sarebbe fatto per costituire il fondamento e pretende invece di passare all'atto); un dio amico dell'uomo che sorge per consentire il passaggio alla terza potenza (la seconda potenza); un dio che ristabilisce l'equilibrio (la terza potenza, cioè lo Spirito restaurato).

E così come le mitologie propriamente dette fanno la loro comparsa in età più avanzata rispetto a quella delle prime forme politeistiche, allo stesso modo è alla mitologia più giovane, vale a dire la greca, che spetta il compito di pronunziare quell'ultima parola dalla quale dipende il senso dell'intero Politeismo.

¹⁴ Cf. L. Procesi, *La genesi della coscienza nella filosofia della mitologia di Schelling*, Mursia, Milano 1990.

CONCLUSIONE. AD ELEUSI

Schelling riteneva che la mitologia greca fosse “speciale” non solo in virtù della sua relativa vicinanza cronologica, ma soprattutto per un altro motivo. Essa, infatti, avrebbe custodito un segreto, celato nella ritualità dei Misteri orfici di Eleusi: la fine del Politeismo e l’annuncio del Monoteismo rivelato. Questa, per Schelling, la ragione dell’obbligo al silenzio imposto a tutti gli “iniziati”, addirittura con la minaccia della morte: nei Misteri la civiltà greca faceva esperienza della propria morte imminente e riceveva la conoscenza del fatto che presto un nuovo paradigma religioso e culturale l’avrebbe soppiantata.

Tale suggestiva tesi viene argomentata dal filosofo mediante una osservazione preliminare, secondo la quale l’Orfismo rappresenterebbe la perfetta e definitiva incarnazione dell’elemento antimitologico agli occhi della coscienza ellenica.

Orfeo stesso, più che un uomo, indicherebbe un principio, il principio di un uomo greco nuovo, diverso. Schelling cita quel che dice Orazio di Orfeo, cioè che «egli allontanò gli uomini che vivevano nelle selve dai cibi sanguinosi e dalla brama di uccidere». L’intera coscienza greca si colloca fra i due giganteschi profili di Omero ed Orfeo: entrambi, più che uomini storicamente esistenti, assurgono al rango di manifestazioni spirituali. E come Omero rappresenta il primo sorgere dell’uomo greco, che inizia a chiamare i propri dèi per nome, così Orfeo instaura la legge dell’animo gentile, nel quale si consuma il transito dell’umanità greca ad un livello più alto di essere. Questo piano di rinnovata consapevolezza si esprime nella possibilità di un rapporto finalmente *libero* con il divino, il che rende effettivamente possibile, per la prima volta, l’instaurazione di una *religione* vera e propria, intesa come *relazione* personale e fiduciaria fra il fedele e Dio. Il contenuto dei Misteri era dunque il seguente:

I fatti dei misteri dovevano ricordare quelle circostanze precedenti che erano superate appunto nella coscienza greca come tale, per così dire quel cupo, greve sogno nel quale era stata immersa la precedente umanità orientale,

quello stato di lotta dolorosa tra coscienza ed incoscienza, nel quale selvagge fantasie, nascite irregolari, figure informi, come sorgenti da un mostruoso passato, attraversano la coscienza spaventandola¹⁵.

Da questo turbamento, provocato nell'iniziando dalle immagini e dai suoni alla visione ed all'ascolto dei quali era sottoposto, si passava in seguito all'*entusiasmo* (μανία) indotto dalla consapevolezza che l'introiezione della sofferenza patita dall'umanità ne annunciava il superamento, nella consapevolezza del quale sarebbe consistita l'iniziazione vera e propria.

Nella figura e nel culto reso a Dioniso, ed in particolare a Dioniso-Jacco riguardato come terza manifestazione del dio dopo quella ebbra di Dioniso-Bacco e quella ferina di Dioniso-Zagreos, l'uomo greco poteva infine onorare quella seconda potenza che nel corso del Politeismo aveva preso la forma del dio amico dell'uomo e sofferente, che deve patire per riguadagnare la propria regalità.

Così facendo la grecità portava al punto di lacerazione l'esperienza storica e spirituale del Paganesimo, inestricabilmente legata a quella del Politeismo, compiendo il suo destino di "linea di confine" fra Mitologia e Rivelazione e scorrendo, proprio in Dioniso ed in Orfeo, l'ultima manifestazione di quel principio che stava per entrare *personalmente* nella storia del mondo, nella carne e nel sangue di Nostro Signore.

SUMMARY

The study of myths was present in the whole of Schelling's speculative work. During the development of his philosophy, from his early work to the final Berlin lessons, we see Schelling putting his Enlightenment background behind him in order to embrace the idea that myths have to be explained in reference to oneself. His work on

¹⁵ *Ibid.*, p. 741.

myths became increasingly interwoven with the search for the sacred and became one of the cornerstones for his comparison between Paganism and Christianity, and part of an approach that was to influence many later Western studies.