«Hegel e gli Dei della Grecia»

di Karl Kerenyi

Un avvenimento culturale di notevolissimo interesse è stata la conferenza che, sapientemente organizzata dall'Istituto « Goethe » di Palermo, il Prof. Karl Kerenyi ha tenuto il 30 Aprile u.s. nel salone di Selinunte del Museo Nazionale di Palermo su « Hegel e gli Dei della Grecia ».

E' noto come il grande filosofo tedesco abbia dimostrato in maniera esatta e fin'ora mai superata la funzione spirituale degli dei della Grecia e con ciò la loro parte centrale nella cultura greca. L'opera di Hegel per riscoprire gli dei della Grecia ha avuto un'enorme importanza nella storia dello sviluppo spirituale europeo, essa però non è stata mai adeguatamente apprezzata.

Senza gli dei non è possibile pensare ad una cultura greca. Ovunque ci furono Greci, là sorsero i loro templi. Il tempio greco è — oltre al teatro — l'edificio più caratteristico degli antichi greci. Anche il teatro greco serviva al culto di un dio, Diòniso. Si è cercato di interpretare la funzione degli dei greci anche come una funzione magica; si è trattato però di un malinteso: la magia non è una parte integrante della religione greca.

Nessuno meglio del Prof. Kerenyi avrebbe potuto illustrare quest'aspetto del pensiero di Hegel e questi concetti. Egli, nato in Ungheria negli ultimi anni del secolo scorso, studiò filologia classica a Budapest e in varie università tedesche alla scuola del Diels, del Wilamowitz e del Mayer. Fin dall'inizio della sua attività scientifica fu attratto dai problemi delle religioni del mondo classico, come appare anche dai Suoi primi scritti in cui cerca di far risalire ad origini religiose la tematica del romanzo greco. Già da libero docente all'Università di Budapest esercitò un notevole influsso su una generazione di giovani studiosi ed intellettuali ungheresi. Ordinario all'Università di Pecs (1936) ed a quella di Szeged (1940), nel 1943 preferì abbandonare l'Ungheria minacciata dal nazismo,

trasferendosi in Svizzera e rinunciando all'attività accademica. Per alcuni anni svolse attività nell'Istituto G. C. Jung e di questa è frutto, tra l'altro, il volume composto da scritti Suoi e di Jung, che è stato pubblicato anche, come del resto per altre opere, in edizione italiana (« Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia »).

Tra i maggiori conoscitori viventi della religione greca, Kerenyi rappresenta un indirizzo notevolmente indipendente dagli studi tradizionali, che ha addentellati con la scuola francofortese di L. Frobenius e di W. Otto, con la psicologia di Jung e con la filosofia esistenzialista. Più che ai problemi concretamente storici Egli è interessato al significato che la religione greca avrebbe anche fuori del tempo e quindi anche per l'uomo moderno. L'originalità nell'impostazione dei problemi, la sensibilità nutrita dalle esperienze contemporanee del pensiero, della poesia e della psicologià, le intuizioni spesso feconde e la forma letterariamente elevata danno alla sua produzione, che è vastissima, un vivo interesse che conquista anche il pubblico non specializzato. Notevole il posto dato nei Suoi studi ai monumenti archeologici che alle volte costituiscono il fondamento delle Sue interpretazioni di vari aspetti della religione greca.

Nel quadro dei Suoi interessi per i monumenti archeologici il prof. Kerenyi hà accennato, tenendole quasi « a battesimo », alle due metope arcaiche recentemente scoperte a Selinunte: riservandoci di tornare prossimamente sull'argomento volentieri le mostriamo al pubblico in questa sede, lieti che queste due prestigiose manifestazioni della scultura greca abbiano avuto un « presentatore » così straordinario e ambito.

Vincenzo Tusa

Testo della conferenza del Prof. Karl Kerenyi

Signore e Signori,

parlando in questa sala d'un fatto della storia dello spirito tedesco, e quindi anche europeo, avvenuto 150 anni fà, vorrei rivolgere la attenzione ad un avvenimento che non è mai stato giustamente valutato e ch'è degno di una meditazione davanti le opere plastiche di Selinunte. Si tratta della riscoperta hegeliana degli Dei della Grecia.

Riscoperta devo ben dire. Infatti non si tratta della scoperta di qualcosa completamente ignota. Però io vorrei parlare di scoperta e riscoperta in senso rigoroso. Un elemento soggettivo pesa sugl'inizi di ogni atto di scoperta, là dove non si tratti di un rinnovamento casuale, ma dipenda da uno scopritore. Perchè ogni atto di colui che scopre è un atto-chiave: qualcosa vien dischiuso. Nella scoperta deve esserci anche un elemento oggettivo, una cosa che prima non era stata ancora nota o non pienamente nota e che con la scoperta è potuta entrare a far parte del regno della scienza, spesso soltanto per colmare una lacuna in un *sistema di relazioni,* le cui parti restanti erano già state indagate e conosciute. Intendo ora qui quel sistema che formavano tutte le relazioni reciproche della vita ellenica.

Con la scomparsa della religione greca gli Dei della Grecia rimasero privi di questo sistema di relazioni in cui originariamente avevano la loro validità. Rimasero senza il culto e senza l'esistenza storica che li determinavano completamente. Che i Greci fossero determinati in tutta la loro cultura dai loro Dei, lo testimoniano i monumenti tanto significativi che di essi ci sono rimasti. Se si vuole caratte-

rizzare contrapponendole tra loro la cultura minoica e la cultura greca, si può indicare la prima come una 'cultura del palazzo', la seconda una 'cultura del tempio'. Non è che i Minoici non abbiano avuto luoghi sacri caratteristici nella natura, particolarmente sui monti elevati, e i Greci imponenti edifici profani; tuttavia la cultura greca è inconcepibile senza il tempio e il tempio senza gli Dei.

Gli Dei della Grecia passarono però da un sistema di relazioni in cui originariamente essi erano perfettamente inseriti, in un altro sistema, in cui occuparono un posto secondario. Là sono stati conservati per il futuro. Seppero acclimatarvisi facilmente. Non possedevano più il loro valore primario, religioso, bensì soltanto quello che essi potevano avere nella letteratura e in un'arte che non serviva più il culto — in una relazione puramente *estetica*. Nel quadro totale della cultura greca il loro posto restò vuoto, come vuoti sono rimasti i loro templi. Che la nostra rappresentazione della esistenza greca, in quanto sistema di relazioni in cui gli Dei erano un elemento *funzionale e determinante,* dovesse rimanere insufficiente, i dotti ne ebbero tanto meno coscienza, quanto più la loro attenzione era indirizzata soltanto ad *un* settore della cultura greca, o almeno non a tutti i settori. L'arte manca della immagine totale nello stesso Wilamowitz, immagine totale alla quale egli tendeva per principio e che prescriveva allo studioso della antichità. E la situazione non era migliore quando l'attenzione era rivolta esclusivamente alla storia della religione.

Considerato storicamente nessun Dio è più un Dio, una volta che sia stato tratto fuori da quella correlazione fondamentale in cui egli stava, in un sistema di relazioni storicamente dato. Questa correlazione nella sua concretezza non può essere sostituita dall'assunto di una fede generale negli Dei o dalle forze e potenze magiche. Nella concreta correlazione il Dio opera in quella determinata maniera che corrisponde alla sua funzione *in un dato sistema di relazioni*: Apollo in un modo, Pallade Atena in un altro e in altro ancora Diòniso. E' un assioma fondamentale della scienza della religione, che fu formulato dalla grande amica di Rilke, Lou Andreas-Salomé, e che merita di essere ripetuto sempre ancora: che cioè « il vero e proprio fenomeno religioso è infatti dato solo nella creazione della divinità, sia essa sorta come che sia, sull'uomo che in lei crede ». Una divinità viene 'scoperta' quando la sua azione viene riscoperta. Così gli Dei della Grecia non furono scoperti finchè ebbero nomi che esercitavano una efficacia solo letteraria, e monumenti cultuali.

Di una loro scoperta si può, anzi si *deve* parlare quando si mostra la ragione della loro adeguatezza nel sistema di relazioni dell'esistenza greca, della loro efficacia nella *correlazione fondamentale* tra l'Uomo e Dio — e si mostra ciò al di là di quelle nozioni generali come la fede o la credenza in forze e potenze, che si accettarono come spiegazioni della religione dei Greci. Tali assunti non erano scoperte ma il contrario: erano un occultamento di ciò che è specificamente greco. La soggettività del ricercatore, che non si può eliminare completamente in nessuna ricerca, ha anche la sua parte in ciò. Ma essa si nasconde molto più facilmente dietro a una valutazione negativa piuttosto che ad una positiva, tanto più se questa è presentata in tono apologetico. Questo fu il caso di Walter Otto, al quale recentemente dobbiamo la scoperta degli Dei della Grecia nel senso rigoroso. Una apologetica che ha poca speranza di penetrare nella scienza. Otto fece il tentativo di ricostruire la correlazione fondamentale. Ma in che maniera?

Una chiara visione degli Dei omerici, che ha il sapore di una scoperta recente, si trova nel volumetto di Otto «Der Geist der Antike und die christliche Welt», 1923, (Lo spirito dell'antichità e il mondo cristiano), che pure è ancora completamente subordinato ad uno scopo apologetico. Tale scopo era inoltre collegato a una polemica contro il cristianesimo, polemica a-

spra al punto che Otto, dopo una più matura riflessione, non permise la ripubblicazione dello scritto dopo la seconda guerra mondiale e la vietò anche per il futuro. In esso Otto era andato ben oltre alla profonda osservazione fatta da Ernest Renan nel suo volume « L'avenir de la science »: « Il culto greco, in fondo il culto della natura umana, senza pretesa di ortodossia e senza organizzazione dogmatica, non è altro che una forma poetica della religione universale e non è forse molto lontana da quella a cui condurrà la filosofia ». (1) Renan accenna a Hegel.

In Otto si deve sottolineare prima di tutto la *visione*, una parola che egli, certo non senza una ragione che si cela nella sua propria natura, usa tanto volentieri, come già nel citato libretto (2). La sua conferenza sulla idea di Dio presso i Greci che precede di quattro anni la pubblicazione del suo scritto degli Dei della Grecia, inizia con queste frasi: « Noi tutti conosciamo fin dalla nostra infanzia gli Dei greci. Ci siamo fermati di fronte alle loro immagini di marmo e abbiamo percepito un alito di soprannaturale beatitudine. Ma abbiamo anche riflettuto e li abbiamo confrontati, e allora non ci sembrarono sacri e ultraterreni abbastanza. E li dimenticammo. Ma sempre di nuovo ci hanno sorpreso. Gli Dei della Grecia! Il loro nome non risuona dinuovo come una parola magica? Alte porte si spalancano. Uno splendore infinito ci abbaglia. Zeus, Apollo, Atena — ci sono *visioni* più meravigliose? ».

Otto tenne questa conferenza nel 1925 presso l'Associazione degli amici del « Ginnasio umanistico » a Berlino e in essa cercò di ricostruire la correlazione religiosa fondamentale, a partire dalla quale doveva diventare comprensibile la funzione di questi dei nel loro luogo originario, ma egli ricercava ciò a partire da un punto doppiamente secondario. Era il punto di una relazione puramente estetica e inoltre, ancora un punto non della classicità greca, ma del classicismo tedesco. Con l'« alito di soprannaturale beatitudine » Otto non si richiamava soltanto alla propria esperienza di fronte alle greche immagini di marmo, bensì anche alla poesia di Schiller « Gli Dei della Grecia », dalla quale spira a noi un alito affine — e non dalla Grecia storica! Intenzionalmente Otto si rifà nel titolo del suo libro « Die Götter Griechenlands » a Schiller. La via metodica della sua ricostruzione della originaria correlazione fondamentale era la ritrasformazione dell'estetico nel religioso in virtù della sua propria natura, con la quale egli penetrava nell'unica relazione storicamente ancora possibile. La sua oggettività era quella di una persona che si rassegna a un esperimento e compie il sacrificio di esser l'oggetto di codesto. La sua parola-chiave era la forma (Gestalt), che poteva avere tanto un senso estetico quanto anche un senso filosofico e — come Otto esperì in sé — religioso. « Nessuna persona ragionevole vorrà affermare », dice in questo libro, (3) « che i grandi poemi epici greci hanno parlato solo al senso estetico dell'ascoltatore ». Il suo capitolo sull'esistenza degli dei, 'Spirito e forma', inizia con la frase: « Una serie di *forme* (Gestalten) splendenti ci è passata innanzi e noi siamo rimasti fermi pensosamente ». Nel capitolo 'Essere e accadere alla luce della manifestazione degli Dei' si dice: « In questo mondo che è pieno di forme (Gestalten) divine vi è l'uomo ». (4) Egli si sa «circondato da un grande Essere (Sein) e dalle sue forme viventi (. . .) Anche la sfera pericolosa e fatale che lo attrae, è regno e forma di un Dio». (5) Gli Dei sono « le forme (Gestalten) eterne di questi regni », per esempio Afrodite, che oppone il *suo* regno dell'amore, a quello di Artemide, regno di verginità.

Tutti gli Dei sono *figure dell'Essere*. Otto si avvicina autonomamente alla filosofia dell'Essere di Heidegger, dopo il suo 'Kehre', il volgersi da Kierkegaard a Hölderlin, che avviene all'incirca allo stesso tempo del passaggio di Otto da Schiller a Hölderlin. Io fui già testimone di questo procedere reciprocamente indipendente eppure non *del tutto* indipendente, in

Metopa arcaica recentemente rinvenuta a Selinunte. Raffigura l'arrivo di due dee (Demeter e Persefone?) da una terza (la grande dea mediterranea di Sicilia, la Rhea dei Greci?) - Palermo - Museo Nazionale

cui Otto tenne un cosciente distacco, e che espresse nel titolo e motto del suo contributo al volume di scritti in onore di M. Heidegger, pubblicati nel 1950, « Anteile ». Il titolo era « Il tempo e l'essere, Considerazioni non filosofiche », e il motto era « Il fenomeno originario (Urphänomen) si raccomanda all'assoluto' — Goethe a Hegel con la dedica di un bicchiere ». In Otto all'accentuazione dell'essere precede quella dello Spirito e si afferma accanto ad essa. Egli non si richiama mai ad Hegel nell'essenziale: sceglie la posizione di Goethe tanto nei confronti di Heidegger come anche nei confronti di Hegel. Forse non voleva offendere i suoi colleghi scoprendo i suoi presupposti filosofici, essendo questi assai sospetti ai filologi. Di tali presupposti facevano parte sicuramente nozioni hegeliane, avendo egli iniziato i suoi studi con la teologia, nello « Stift » di Tubinga, dove un tempo furono compagni di stanza Hölderlin, Hegel e Schelling. Solo talvolta lasciò scorgere questa conoscenza, con una citazione occasionale (come in Dionysos (6), con una citazione della Logica di Hegel).

Un *distacco,* ma però anche con ciò la *dipendenza,* l'inevitabile connessione storica, è percepibile come una relazione raffreddatasi nella conferenza su « L'idea di Dio presso i Greci », nella quale dice: Così la religione greca diventa la religione dello *Spirito.* Infatti lo « Spirito è l'Essere chiaramente formato, intero, valido ed eterno. Come l'artista greco fa apparire il valore e la eternità nel calore vitale sensibile e nell'immediatezza, così negli Dei olimpici il terreno si unisce col soprannaturale, essendo entrambi in una volta, come viventi forme della realtà ». Qui Otto non si è interamente separato da Hegel! — E' tempo di parlare di lui. La riscoperta hegeliana degli Dei della Grecia mosse apparentemente *pure* dal punto secondario di una correlazione estetica. in cui ha luogo un effetto, normalmente però non un effetto religioso. Questa riscoperta avvenne nelle « Lezioni sull'Estetica » che giustamente nelle Opere complete di Hegel precedono le « Lezioni sulla Filosofia della Religione ». Ma il punto di partenza era solo *apparentemente* uguale. Hegel accettava malvolentieri la designazione già divenuta usuale di 'Estetica' che poneva in primo piano la considerazione del sensibile. Egli voleva offrire una filosofia dell'arte e dell'arte aveva una determinata concezione che esponeva nell'Introduzione. Dobbiamo ascoltare le sue parole, poichè a lui appaiono gli Dei della Grecia, a un punto non più raggiungibile di perfezione. A questo culmine conduce la sua cosiddetta 'Estetica'.

L'arte è solo allora arte verace e assolve il suo massimo compito — così si legge nell'Introduzione (7) — quando « si è posta nella sfera comune con la religione e la filosofia, ed è soltanto una specie e un modo di portare a coscienza ed esprimere il divino, i più profondi interessi dell'uomo, e le verità più ampie dello spirito. Nelle opere d'arte i popoli hanno riposto le loro concezioni e rappresentazioni interne più valide, e per la comprensione della saggezza e della religione la bella arte è spesso una chiave e presso molti popoli anzi l'unica. L'arte ha in comune questa destinazione con la religione e la filosofia, ma nel modo peculiare ch'essa manifesta sensibilmente anche ciò che è supremo e lo rende quindi più vicino al modo di apparire della natura, ai sensi e al sentimento. E' la profondità di un mondo sovrasensibile ad essere penetrato dal pensiero che lo erige in primo luogo come un al di là di contro alla coscienza immediata e alla sensazione attuale: è la libertà della conoscenza del pensiero, che si sottrae all'al di quà cioè alla realtà e alla finitezza sensibili. Ma lo spirito sa guarire questa frattura a cui procede; esso produce da sé le opere della bella arte come il primo anello di conciliazione tra ciò che è semplicemente esterno, sensibile e transeunte e il puro pensiero, tra la natura e la realtà finita e l'infinita libertà del pensiero concettuale ».

La filosofia hegeliana dell'arte — a parte le distinzioni, determinazioni e considerazioni, che del resto appartenevano ancora ad una 'E-

stetica' — è una *storia dello spirito nell'arte,* che originariamente « eo ipso » era arte religiosa e non richiedeva nessun'altra correlazione fondamentale se non quella religiosa. Questa filosofia dell'arte voleva essere storicamente fedele e poteva sorgere anche senza la dialettica hegeliana. Il suo autore era un Hegel pre-dialettico, l'amico intimo di Hölderlin. Non la dialettica ma la simbolica di Creuzer gli venne a proposito e non fu una sfortuna. I volumi di Creuzer, « Simbolica e Mitologia dei popoli antichi », esercitarono su Hegel una grande influenza appunto perchè egli aveva bisogno di una interpretazione spirituale di tutte le forme d'arte esistenti prima della classicità greca. Sorse così una situazione che non è senza esempi nella storia, che cioè una scoperta potè prender le mosse da tesi errate. Ho citato dall'Introduzione l'assioma che nelle opere d'arte i popoli avrebbero riposto le loro concessioni e rappresentazioni interne più valide e che presso molti popoli esse soltanto avrebbero costituito la chiave per la comprensione della saggezza e della religione. Gli studiosi di preistoria e gli etnologi testimoniano che questo può esser vero anche senza le interpretazioni simboliche di Creuzer. Alle allegoresi - infatti tali erano le sue interpretazioni - di Creuzer Schelling oppose più tardi nella sua Filosofia della Mitologia la parola del poeta inglese Coleridge: «tautegory». Non «allegorici», «tautegorici», «che dicono lo stesso», erano per Hegel i monumenti religiosi dell'antichità, ma solo al culmine dell'arte greca, nella forma della arte classica. Questo culmine venne raggiunto — secondo le parole di Hegel nel capitolo 'Il classico in generale' — «nella unione, in sè conchiusa (. . .) del contenuto con la forma ad esso senz'altro adeguata». Questa realtà — che cioè *contenuto e forma sono inscindibilmente uniti* — secondo Hegel coincide col concetto del bello. Ciò ha una conseguenza strana di cui Hegel stesso non ebbe coscienza. Nel suo senso si potrebbe anche rinunciare alla parola «bello», anzi alle parole «bellezza classica», se questa ha «nel suo interno» quello che Hegel annuncia e quello che aveva già trovato nell'ideale classico, in particolare negli Dei della Grecia. Per lui questi formavano il centro vero e proprio della rappresentazione ideale di quell'interno, e invero « il significato libero e autonomo, cioè non un significato di qualsiasi cosa bensì ciò che significa e quindi anche spiega se stesso. Esso è lo spirituale che in generale fa ad oggetto se stesso.

In questo rendere oggetto se stesso lo spirituale ha poi la forma della esteriorità che, in quanto identica con il proprio interno, è perciò anche immediatamente il significato di se stesso e si mostra in quanto si sa » (8).

Prima dei « nuovi Dei », che spiritualmente avevano questo senso, dominavano secondo Hegel vecchi Dei. In particolare il suo capitolo « La lotta fra gli Dei vecchi e gli Dei nuovi » (9) sembra aver esercitato una profonda impressione in Otto, che alla sua rappresentazione degli Dei omerici — « gli Dei nuovi » — fece precedere un capitolo su 'Religione e mito della preistoria', in cui non vi era un orientamento verso Creuzer, ma piuttosto verso Bachofen — o avrebbe potuto anche essere la lezione di Hegel. Secondo Creuzer un Dio vecchio, come il Sole, aveva bisogno, esattamente come ad esempio gli dei-animali degli Egiziani, di una concezione simbolica e quindi anche di una interpretazione simbolica per valere quale divinità. La necessità di una concezione ed interpretazione simbolica, secondo Hegel, i nuovi Dei l'hanno *eliminata,* dando essi una interpretazione di se stessi. Tuttavia si mantiene in loro un'eco delle potenze naturali, il cui vigore apparteneva all'individualità spirituale degli Dei stessi.

'Apollo, il nuovo Dio, è la luce del sapere, l'oracolo, ma possiede tuttavia una reminiscenza di Elio come luce naturale del Sole. Si è invero discusso, p. es. tra Voss e Creuzer, se Apollo stia anche ad indicare il sole o no, ma in effetti si può dire che egli lo è; giacchè non rimane limitato a questo contenuto naturale,

ma è elevato al significato dello spirituale. Già è in sé e per sé un fatto notevole la connessione essenziale in cui stanno reciprocamente sapere e illuminare, la luce della natura e quella dello spirito. La luce infatti, come elemento naturale è il manifestante: senza che noi la vediamo, rende visibili gli oggetti illuminati, rischiarati (...) Lo stesso carattere manifestante possiede lo spirito, la libera luce della coscienza, il sapere e il conoscere. La differenza, a parte la diversità delle sfere, in cui si mostra operante questo duplice manifestare, consiste solo nel fatto che lo spirito rivela a se stesso e rimane presso se stesso in ciò che ci dà o che è fatto per lui, mentre la luce naturale rende percepibile non se stessa, ma al contrario ciò che è altro ed esteriore e, a questo riguardo, pur uscendo da sè, non ritorna parimenti in sè come lo spirito, per cui non attinge la superiore unità di essere presso se stessa nell'altro » (9).

Apollo doveva avere questa unità e aveva « come spirito carattere » (10) come tutti i nuovi dei. « Senza carattere » — dice Hegel (11) — « non appare individualità ». Tautegoricamente, come lo spirito, che cioè *dice se stesso,* parla il carattere. Così, secondo Hegel, gli Dei nuovi sono sortiti dal crogiuolo degli artisti greci, che erano veramente poeti creatori. Tutto ciò che vi era di torbido, di naturale, di impuro, di estraneo, di smisurato, dice Hegel, venne distrutto nel puro fuoco dello spirito più profondo: « e hanno bruciato tutti questi aspetti e lasciato comparire purificata la forma, non più usata come semplice personificazione, di azioni e avvenimenti umani, che necessariamente (...) subentra come l'unica realtà conforme » (12). — « Quel che di questi Dei ci colpisce — secondo Hegel — è in primo luogo la spirituale individualità sostanziale che, ritornata in sé dalla variopinta parvenza del particolare dei bisogni e dall'inquietitudine del finito con i suoi mille fini, poggia sicura sulla propria universalità come su una base eterna e chiara. Solo per questa ragione gli dei appaiono come le potenze intramontabili, il cui potere indisturbato viene ad intuizione non nel particolare, nella sua complicazione con l'altro ed esteriore, ma nella propria immutabilità ed integrità » (13). « Così ogni dio, in quanto porta in sé la determinatezza come individualità divina e quindi universale, è dunque tanto un carattere determinato, quanto tutto in tutto, librandosi nel centro pieno e conciliato che v'è fra una semplice universalità ed una altrettanto astratta particolarità » (14).

« Come bellezza dell'arte classica — dice più oltre Hegel — ma noi sappiamo benissimo che al suo posto ci potrebbe essere anche 'unione in sé conchiusa' — il carattere divino in se stesso determinato non è solo spirituale, ma è anche forma che appare esteriormente nella sua corporietà, visibile all'occhio come allo spirito ». Nella loro bellezza gli Dei appaiono — sempre secondo Hegel — (15) « elevati oltre la propria corporeità, per cui sorge un contrasto fra la loro beata altezza, che è uno spirituale essere in sé, e la loro bellezza che è esteriore e corporea. Lo spirito appare immerso interamente nella sua forma esterna e al contempo fuori di essa, calato esclusivamente in sé. *E come se un dio immortale vagasse fra uomini mortali* ».

Ora è giustificata la questione: Hegel ha raggiunto la comprensione solo dell'arte classica e non insieme anche della religione greca? Ciò che egli nella sua Estetica fece, e non del tutto occasionalmente, è questo, che cioè egli mostrò il possibile valore degli Dei della Grecia — non soltanto il loro valore estetico o il loro valore religioso, ma il loro valore in generale — e quindi anche la loro adeguatezza a un sistema di relazioni quale formavano l'esistenza greca e la cultura greca. Attraverso la sua riscoperta degli Dei della Grecia — e forse anche attraverso la Filosofia dell'Arte del giovane Schelling — è stata resa storicamente possibile la riscoperta di Otto. Con Hegel l'interesse degli Dei della Grecia divenne parte dell'in-

Metopa arcaica recentemente rinvenuta a Selinunte. Raffigura il trionfo di un dio (Hades?) e una dea (Persefone?) sulla quadriga - Palermo - Museo Nazionale

teresse per l'arte greca, in un modo che non doveva più ripetersi. E tanto più singolarmente ci colpisce — e noi siamo allo stesso tempo commossi da questa venerazione per un grand'uomo, nella quale non soltanto Otto era d'accordo con Hegel — che dopo la frase: « E' come se un dio immortale vagasse tra gli uomini mortali », segua l accenno (16) al busto di Goethe scolpito da Rauch: (quando lo vidi per la prima volta)». Anche voi avrete certamente visto l'alta fronte — queste sono le parole di Hegel —, il naso gagliardo da dominatore, lo sguardo franco, il mento rotondo, le labbra colte e loquaci, l'atteggiamento intelligente della testa, lo sguardo rivolto leggermente in alto e di fianco; e al contempo l'intera pienezza di una umanità pensosa e amichevole, muscoli della fronte ben lavorati ed esprimenti i pensieri e i sentimenti, le passioni e, con tutta questa vitalità, la calma, la quiete, la maestà della vecchiaia (...). La potenza di questa salda figura, che viene ricondotta principalmente all'immutabilità, appare nei suoi contorni sciolti, rilassati, come la testa eccelsa e la figura degli orientali con il loro ampio turbante, ma con la veste ondeggiante (...); è lo spirito saldo, potente, senza tempo, che, sotto la maschera della mortalità che lo riveste, ha in animo di lasciar cadere questo involucro e lo lascia solo ancora ondeggiare liberamente intorno a lui ».

Questo straordinario richiamo non, ad esempio, al Giove di Otricoli ma al Goethe di Rauch mi giustifica il problema che io desidero porre conclusivamente: come potrebbe venir fondata in modo corretto dal punto di vista della archeologia una concezione spirituale degli Dei della Grecia quale era quella di Hegel, sulla base delle immagini degli dei di cui noi abbiamo oggi una miglior visione di quella che era possibile a quei tempi? Al proposito possono avanzare due osservazioni. La prima è che la 'bellezza' dovrebbe venir sostituita dalla 'qualità artistica' della sorta che è caratteristica per le opere d'arte greche dei tempi migliori, nel senso di Hegel però, come la « unione in sé conchiusa » (...) del contenuto con la forma ad esso senz'altro adeguata ». Nella archeologia questa sostituzione è stata già da lungo tempo operata, ma si dovrebbe far ciò nel modo più tautegorico, immergendosi nella forma, e non si dovrebbe restare all'esteriore, ma sapere appunto ciò che la forma esprime 'è' qualcosa — qualcosa che non può esser altrimenti espressa.

Ogni immagine degli Dei è un mito di cui si può dire altrettanto: una espressione di se stesso, una tautegoria senz'altro. Si deve ascoltare quello che esprimono con assoluta immediatezza le slanciate statuette di legno del periodo arcaico dell'Heraion di Samos sulla individualità sostanziale della Regina degli Dei, alla quale erano consacrate e che erano in unione con la luce lunare e la condizione della donna, come la luce del sole e la luce intellettuale con Apollo — solo per fare «un» esempio.

In secondo luogo si dovrebbe concedere la autenticità nella rappresentazione degli Dei, che Hegel, sulla base della concezione di Winckelmann, riservò alla classicità e all'ideale classico, già al periodo arcaico e ai suoi grandi tipi, che esso presto raggiunse, e ampliare considerevolmente quel periodo che io chiamo intenzionalmente senza una precisa terminologia il 'tempo migliore'. Anche questo è già avvenuto nell'archeologia durante la mia vita in misura crescente. E si dovrebbe anche parlare di scoperta, anche se di progressiva scoperta. Non soltanto grazie all'aumento del materiale.

Si deve trovare l'esatta correlazione affinchè il ritrovamento si elevi a vera scoperta. Questo riuscì ampiamente al grande archeologo Buschor, nella visione e nella scienza. Debbo a lui non soltanto la iniziazione all'arte arcaica ma anche la conoscenza personale di Otto. Otto era veramente colui che vede gli Dei. Buschor, invece credeva di sentire anche le forze e le potenze non di quella sorta generale, a cui alludeva inizialmente!

Senza volerlo Buschor aprì una via alle

rappresentazioni-forza delle divinità dei greci, «una via piena di sentimentalismo», mentre le sue rappresentazioni erano nel più profondo quasi visioni di spiriti, come se la sua inquietante vista di archeologo fosse accompagnata da una ancor più inquietante seconda vista. Contro il sentimentalismo, che *è non greco* al massimo, può essere di aiuto chiaro, anche se non decisivo, la lettura di Hegel, con la sua inequivoca spiritualità, aiuto negli errori e nelle ambiguità, che possono accompagnare anche vere scoperte. Sia che si inclini verso Otto o verso Hegel — e si può anche cambiare nel corso della propria vita — non si è mai infedeli *al carattere spirituale degli Dei della Grecia,* una volta che lo si sia riconosciuto.

Questa fedeltà e la fede in un contenuto spirituale, unito colla forma adeguata, dobbiamo portare incontro ai nuovi ritrovamenti nella ricca terra di Sicilia, specie di Selinunte. Così speriamo comprendere i due rilievi straordinarî, scoperti nei lavori di questa Soprintendenza, come rivelazioni tautegoriche di quella esistenza la quale li produsse, d'una esistenza storica della quale parlano tautegoricamente rappresentazioni divine come l'arrivo di due dee da una terza, Demeter e Persefone dalla grande dea mediterranea di Sicilia, per i Greci probabilmente Rhea, o il trionfo di un dio e una dea sulla quadriga, secondo me Hades e Persefone. Tale esistenza è fondamentalmente religiosa e per ciò non solo materiale, ma anche spirituale — nel senso genuino del Hegel.

KARL KERENYI

---

(1) E. RENAN, *L'avenir de la science,* Losanna 1965, pag. 553.
(2) WALTER F. OTTO, *Der Geist der Antike und die christliche Welt,* 1923, p. 30.
(3) WALTER F. OTTO, *Götter Griechenlands,* 1929, p. 173.
(4) *Op. cit.,* p. 247.
(5) *Op. cit.,* p. 229.
(6) DIONYSOS, 1933, p. 126.
(7) G. F. W. HEGEL, *S. W.* (XII, p. 27; *Estetica, trad. it.,* Milano 1963, p. 13).
(8) G. F. W. HEGEL, *S. W.* (XIII, p. 3, *trad. it.,* pag. 563).
(8b) G. F. W. HEGEL, *S. W.* (XIII, p. 3, *trad. it.* pag. 563).
(9) G. F. W. HEGEL, *S. W.* (XIII, pp. 37-56, *trad. it.,* pp. 597-615).
(9b) G. F. W. HEGEL, *S. W.* (XIII, p. 62, *trad. it.,* p. 623).
(10) G. F. W. HEGEL, *S. W.* (XIII, 74, *trad. it.,* p. 635).
(11) G. F. W. HEGEL, *S. W.* (XIII, p. 74, *trad. it.,* p. 635).
(12) G. F. W. HEGEL, *S. W.* (XIII, p. 70, *trad. it.,* p. 631).
(13) G. F. W. HEGEL, *S. W.* (XIII, p. 73, *trad. it.,* p. 635).
(14) G. F. W. HEGEL, *S. W.* (XIII, p. 74, *trad. it.,* p. 635).
(15) G. F. W. HEGEL, *S. W.* (XIII, p. 75, *trad. it.,* p. 637).
(16) G. F. W. HEGEL, *S. W.* (XIII, p. 76, *trad. it.,* p. 637).

Selinunte: statuetta fittile del Santuario della Malophoros