

# La deriva del mitologo? Una polemica romantica

di Carla Castelli

[carla.castelli@unimi.it](mailto:carla.castelli@unimi.it)

## *Abstract*

The study provides an overview of the well-known controversy about Friedrich Creuzer's *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, seen from the point of view of classical philology. Particular attention is paid to the position of Gottfried Hermann, and to the role he reserved to language in the study of myth, in the context of the epistemological controversies that dominated the classical studies in Germany during the XIXth century.

---

Il mitologo citato nel titolo di questo studio è Georg Friedrich Creuzer; la polemica è quella scoppiata intorno alla sua celebre e monumentale opera, la *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, pubblicata ad Heidelberg in tre successive edizioni tra gli anni Dieci e gli anni Quaranta dell'Ottocento<sup>1</sup>. La polemica fu romantica quanto a epoca e a collocazione culturale del suo protagonista, che fu membro attivo del circolo di Heidelberg, animato da Brentano e von Arnim<sup>2</sup>.

In tempi recenti, soprattutto a partire dal 2000, si sono succedute diverse pubblicazioni prima in campo filosofico e poi in campo filologico<sup>3</sup> che hanno illuminato vari aspetti della polemica, sui cui

---

<sup>1</sup> 1810-1812, 1819-1823<sup>2</sup>, 1836-1842<sup>3</sup>. Una traduzione italiana dell'introduzione, "Descrizione generale dell'ambito simbolico e mitico", si legge in A. Baeumler, F. Creuzer, J.J. Bachofen, *Dal simbolo al mito*, II, a cura di G. Moretti, Spirali, Milano 1983.

<sup>2</sup> G. Moretti, *Heidelberg romantica. Romanticismo tedesco e nichilismo europeo*, Morcelliana, Brescia 2013.

<sup>3</sup> Mi limito qui a ricordare i contributi più significativi su Creuzer in generale e sulla polemica in particolare: F. Marelli, *Lo sguardo da Oriente. Simbolo, mito e grecità in Friedrich Creuzer*, LED, Milano 2000; S. Fornaro, "Friedrich Creuzer und die Diskussion über Philologie und Mythologie zu Beginn des 19. Jhs.", in M. Korenjak, K. Töchterle (hrsg. v.), *Pontes I: Akten der Ersten Innsbrucker Tagung zur Rezeption der klassischen Antike*, Studien, Innsbruck 2001, pp. 28-42; F. Creuzer, G. Hermann, *Lettere sulla mitologia*, a cura di S. Fornaro, ETS, Pisa 2009; S. Fornaro, "Friedrich Creuzer (1771-1858) à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres", *Flaubert*, IV,

contenuti dirò meglio tra poco. Tanto interesse non stupisce: essa fu lunga, violenta e importante per definire le fondamenta di diverse discipline.

Il grecista Antonio Garzya descrive bene la natura ibrida della *Simbolica*, dicendola «tra storico-filologica e filosofico-teologica»<sup>4</sup>: del resto, come fu normale tra gli antichisti suoi contemporanei, Creuzer era insieme filologo classico e in particolare grecista; storico e in particolare storico della filosofia e delle religioni; archeologo. Tutte queste discipline, dopo di lui e grazie (tra l'altro) al dibattito nato attorno alla sua opera, andarono imboccando la strada della specializzazione, affrancandosi in diversa misura dalla centralità della filologia.

Creuzer credeva, in sintesi<sup>5</sup>, che la divinità avesse impresso nell'uomo il simbolo della verità, come un fulmine, simbolo destinato a restare sepolto nell'animo, salvo riaffiorare nel corso della storia in manifestazioni diverse, degradate, che lo nascondono. Il mito è una di queste. Esso è un rivestimento della verità, ma chi lo usa ne perde

---

2010, consultabile all'indirizzo internet: <http://flaubert.revues.org/1212>; G.W. Most, "One Hundred Years of Fractiousness: Disciplining Polemics in 19th Century German Classical Scholarship", *Transactions of the American Philological Association*, CXXVII, 1997, pp. 349-361; Id., "From Logos to Mythos", in R. Buxton (ed.), *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford University Press, Oxford 2001, pp. 25-47; Id., "Philellenism, Cosmopolitanism, Nationalism", in P. den Boer, E.M. Moormann (edd.), *The Impact of Classical Greece on European and National Identities*, Brill, Amsterdam 2003, pp. 71-91; Id., "Hermann gegen Creuzer über die Mythologie", in K. Sier, E. Wöckener-Gade (hrsg. v.), *Gottfried Hermann (1772-1848). Internationales Symposium in Leipzig 11.-13. Oktober 2007*, Narr, Tübingen 2010, pp. 165-180. Questo insieme di contributi è stato anticipato dagli studi di F. Vercellone ("La filologia e l'infinito. Da Creuzer a Nietzsche", in Id. *Identità dell'antico. L'idea del classico nella cultura tedesca del primo Ottocento*, Rosenberg & Sellier, Torino 1988, pp. 66-90), di A. La Penna ("Sugli inizi della filologia 'positivistica' in Germania", in A. Santucci (a cura di), *Scienza e filosofia nella cultura positivista*, Feltrinelli, Milano 1982, pp. 427-445) e di C. Sini (*Il simbolo e l'uomo*, EGEA, Milano 1991), oltre che dal già citato Moretti (cfr. n. 1 e 2). Sullo sfondo, la raccolta dei dati in E. Howald, *Der Kampf um Creuzers Symbolik. Eine Auswahl aus Dokumenten*, Mohr, Tübingen 1926.

<sup>4</sup> A. Garzya, "Introduzione", in K.O. Müller, *Prolegomeni ad una mitologia scientifica* (1825), tr. it. di L. Andreotti, pres. di F. Tessitore, Guida, Napoli 1991, p. 22.

<sup>5</sup> Per maggiori dettagli rimando soprattutto a S. Fornaro, "Introduzione", in F. Creuzer, G. Hermann, *Lettere sulla mitologia*, cit., pp. 5-35.

consapevolezza: ne fa puro gioco estetico, mero intrattenimento, degradazione estrema appunto, ma non del tutto priva di remoti indizi del contenuto originario. Creuzer ambisce a procedere a ritroso, recuperando la scintilla mai spenta del simbolo all'interno dei miti, in un meccanismo cognitivo che non è né razionale né concettuale.

In senso storico, Creuzer riteneva che i Greci avessero ricevuto da Oriente conoscenze di alto livello, attraverso sacerdoti che le trasposero in forma figurata per renderle accessibili e comprensibili, in particolare come poemi. Questi, in epoca storica, sarebbero stati travasati nelle leggende eroiche, del tutto spogliate dell'originario contenuto mistico e rituale.

Le opinioni di Creuzer ebbero enorme risonanza nella comunità intellettuale e fecero discutere. Vorrei riprendere, per sintetizzare gli esiti della polemica, le parole di Arnaldo Momigliano, che risalgono al 1946:

Though soon dismissed by responsible philologists, it was greeted with enthusiasm by philosophers like Schelling, lastingly influenced the erratic genius of Bachofen and altogether played a very important part in the development of mythological studies.<sup>6</sup>

Il mio circoscritto contributo si concentra sui *responsible philologists*, per utilizzare le parole di Momigliano, e in particolare su uno di essi: sull'*affaire Creuzer* esiste, come dicevo, eccellente bibliografia di estrazione storico-filosofica, che riporta correttamente le posizioni degli antichisti, ma è decisamente orientata verso il secondo elemento dell'antitesi di Momigliano, il successo in campo filosofico appunto, finendo inevitabilmente di appiattare le personalità in campo e lo sfondo teorico delle loro posizioni. In questo ambito di studi, già ampiamente dissodato, il mio contributo ha il limitato obiettivo di sottolineare un aspetto della polemica che appare sostanziale al

---

<sup>6</sup> A. Momigliano, "Friedrich Creuzer and Greek Historiography", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, IX, (1946), pp. 152-163 = A. Momigliano, *Contributo alla storia degli studi classici*, Roma 1955, pp. 233-248 = A. Momigliano, *Studies in Historiography*, London 1966, pp. 75-90.

classicista: essa si imperniò anzitutto su una differente idea della lingua greca e del suo ruolo conoscitivo, prima ancora che su una diversa idea del mito.

Non va dimenticato, infatti, che Creuzer fu anzitutto un filologo classico e un grecista. Nell'ambito della filologia classica del suo tempo vanno collocate e comprese le sue posizioni, per quanto esse abbiano fecondamente alimentato altre discipline. Fu da brillante grecista che entrò in contatto con il circolo romantico di Heidelberg, chiamato trentenne come ordinario in quella città: non fu affatto uno studioso di secondo piano, anche se gli esiti della polemica sulla *Simbolica* finirono per emarginare dalla comunità scientifica tanto lui quanto i suoi allievi, che egli non cessò di stimolare a indagare i testi con gli strumenti tradizionali del tempo<sup>7</sup>. Fino alla polemica sulla *Simbolica* fu un docente assai ammirato e di grande seguito, cosa che gli attirò non poche invidie<sup>8</sup>.

Sono tre gli elementi d'interesse nell'attività filologica di Creuzer: il confronto metodologico e critico con l'edizione di testi frammentari; la riscoperta editoriale di Plotino; l'attenzione agli aspetti storico-epistemologici della filologia classica.

Dopo essersi occupato di Erodoto, unendo all'interesse per il testo l'attenzione al materiale antiquario che proveniva dall'Egitto<sup>9</sup>, Creuzer accolse la grande sfida metodologica costituita dall'edizione degli storici greci noti solo attraverso frammenti. Fu editore di Ellanico, quindi tentò una raccolta di tutti i testi degli storici greci, pubblicata a Heidelberg nel 1806, ma abbandonò il progetto dopo aver pubblicato il

---

<sup>7</sup> Si veda ad esempio il caso di Kayser, per cui mi permetto di rimandare a C. Castelli, "Karl Ludwig Kayser e le *Vitae Sophistarum* di Filostrato (con una lettera inedita di F. Jacobs a K.L. Kayser)", *Acme*, LIX, (2006), pp. 37-53.

<sup>8</sup> Una sintesi della vicenda biografica di Creuzer fondata sui suoi scritti autobiografici e sul ricco epistolario si legge in F. Marelli, *Lo sguardo da Oriente*, cit., pp. 32 sgg.

<sup>9</sup> Cfr. F. Creuzer, *Erodoto e Tucidide* (1798), a cura di B. Hemmerdinger, tr. it., intr. e note di S. Fornaro, Sellerio, Palermo 1994.; F. Creuzer, *De Xenophonte historico*, ap. Mulleri heredes, Lipsiae 1799; F. Creuzer, *Commentationes Herodoteae Aegyptiaca et Hellenica*, in bibliop. Hahniano, Lipsiae 1819; F. Creuzer, *Die historische Kunst der Griechen, in ihrer Entstehung und Fortbildung*, Göschen, Leipzig 1803.

primo volume<sup>10</sup>. Karl Müller, editore ottocentesco dei *Fragmenta Historicorum Graecorum* (la prima raccolta completa del genere) riconobbe Creuzer come modello e progenitore in questa prassi filologica:

Viam in his quoque praeivit ac facem praetulit libro laudatissimo (*Fragmenta historicorum antiquissimorum*, Heidelbergae 1806) Venerandus Nestor philologorum, FRIDERICUS CREUZERUS. Cujus viri celeberrimi prementes vestigia mox alii suos sibi quisque historicos, quorum reliquias congererent illustrarentque, selegerunt. Plurima horum repetivimus et retractavimus in *Fragmentis historicorum Graecorum*, quae prodierunt anno MDCCCXLI.<sup>11</sup>

In continuità con questo riconoscimento, Arnaldo Momigliano attribuì a Creuzer un ruolo epistemologico fondamentale nello sviluppo degli studi:

Arnaldo Momigliano [...] made Creuzer's work on Greek historiography the object of one of his own first, and most decisive, forays into the history of classical scholarship. He saw Creuzer's effort to show that one could write a history of historiography and support it with documentation of a new kind as one of the central innovations that transformed classical scholarship in its revolutionary period.<sup>12</sup>

Accanto al costante interesse per la storiografia, furono spiccatissimi gli interessi di Creuzer per la letteratura filosofica greca, in particolare per i neoplatonici: il grande filologo prussiano Wilamowitz riconobbe pienamente a Creuzer il merito di averne riscoperto testi e contenuti<sup>13</sup>. Nel 1814 Creuzer pubblicò a Heidelberg il *De pulchritudine* di Plotino.

---

<sup>10</sup> Cfr. J.E. Sandys, *A History of Classical Scholarship*, 3 voll., Cambridge University Press, Cambridge 1906-1910, vol. 3, p. 66. Il processo che condusse Creuzer ad affrontare i testi frammentari degli storici è ricostruito da A. Grafton, "Fragmenta Historicorum Graecorum: fragments of some loss enterprises", in G.W. Most (ed.), *Collecting fragments-Fragmente sammeln*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1997, pp. 142-143. Cfr. anche S.C. Humphreys, "Fragments, fetishes and philosophies", *ivi*, p. 208.

<sup>11</sup> K. Müller, *Fragmenta Historicorum Graecorum* II, Didot, Paris 1848, pp. I-II (*Praefatio*).

<sup>12</sup> A. Grafton, "Fragmenta Historicorum Graecorum: fragments of some loss enterprises", *cit.*, p. 127. La valutazione del lavoro di Creuzer non fu tuttavia unanime (cfr. *ivi*, p. 129).

<sup>13</sup> Cfr. U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Storia della filologia classica* (1921), tr. it. di F. Codino, Einaudi, Torino 1967, pp. 101-102 (ove si evoca l'influenza di Creuzer su Victor Cousin, editore francese di Proclo).

Quando le braci della polemica sulla *Simbolica* si andavano ormai raffreddando, nel 1835, fu proprio Creuzer a pubblicare a Oxford la prima edizione moderna completa dell'autore, riproposta in seconda edizione a Parigi una ventina d'anni dopo. Nella *Simbolica*, del resto, i tardi platonici appaiono come gli unici in grado di ravvivare e riportare alla luce la scintilla ormai sommersa del simbolo.

Creuzer, infine, fu anche storico della filologia<sup>14</sup>, a testimonianza di un interesse teorico definito per i principi e i metodi editoriali dei testi classici. Si trattò dunque di uno studioso per nulla inconsapevole delle finalità, dei successi e dei rischi connessi all'uso delle fonti antiche. Egli combinò tuttavia tale coscienza con una sensibilità tutta romantica per le capacità evocative e simboliche della lingua greca<sup>15</sup>.

Le voci dei filologi che contrastarono Creuzer furono molte: non è possibile passarle in rassegna tutte in questa sede. Si legge una sintesi del dibattito - efficace anche se parziale - in una nota storia della filologia classica, che menziona i tre contendenti principali:

Creuzer's mystical views on Greek mythology were attacked, with pleasantry and with learning by Lobeck; with perfect courtesy and good-temper by Hermann, and, in a violent and polemical spirit, by Voss.<sup>16</sup>

Fra i personaggi qui citati, lascerò da parte le posizioni di Voß (1751-1826), traduttore dei poemi omerici, che nella sua *Antisymbolik* incrociò le armi con una «opposizione chiassosa e poco concludente»<sup>17</sup>. Voß era animato anche da un forte risentimento accademico: più anziano e, nella sua percezione, più autorevole, venne chiamato

---

<sup>14</sup> Cfr. F. Creuzer, *Zur Geschichte der classischen Philologie*, Baer, Frankfurt a.M. 1854; cfr. P. Hummel, *Histoire de l'histoire de la philologie: étude d'un genre épistémologique et bibliographique* Droz, Paris 2000, p. 60, n. 1; il volume fu preceduto da *Über das Verhältniss der Philologie und der classischen Studien zu unserer Zeit*, Loeffler, Mannheim 1835.

<sup>15</sup> Sull'apporto di Creuzer filologo si veda anche F. Marelli, *Lo sguardo da Oriente*, cit., pp. 77 sgg., che lo definisce «ermeneutico-partecipativo».

<sup>16</sup> J.E. Sandys, *A History of Classical Scholarship*, cit., p. 67. Una disamina più analitica delle posizioni in campo si può leggere ad esempio nei già citati contributi di Garzya, Fornaro, Most.

<sup>17</sup> A. Garzya, "Introduzione", cit., p. 22.

all'università di Heidelberg ben dopo Creuzer, e vide affidare a costui l'organizzazione e la conduzione del prestigioso Seminar di studi classici<sup>18</sup>.

Ometterò di presentare anche l'influente posizione di Lobeck (1781-1860), editore dell'*Aiace* di Sofocle e studioso di grammatica greca. Egli ebbe buon gioco nel rimproverare a Creuzer, non senza sarcasmo, il ricorso a supposizioni prive del necessario rigore storico-documentario, e si impegnò in una ricca raccolta di fonti sulla mitologia greca. Scivendo l'*Aglaophamus* Lobeck costruì un monumento alla critica razionalistica, che tuttavia risulta illeggibile e arido<sup>19</sup>.

Merita ben più attenzione il terzo oppositore di Creuzer citato da Sandys: Gottfried Hermann, professore all'università di Lipsia<sup>20</sup>. Hermann ebbe un'influenza straordinaria sugli studi classici: dominò gli studi tedeschi per un cinquantennio, dagli ultimissimi anni del Settecento fino alla morte, nel 1848, che lo colse presidente della *Societas Graeca*, da lui stesso fondata<sup>21</sup>.

Appare persino riduttivo definirlo «uno dei più ammirati filologi del suo tempo»<sup>22</sup>: la sua influenza non si può considerare esaurita neanche oggi, visto che, in tempi recenti, si è sollevato un dibattito sulla componente hermanniana nei nostri studi, legato alla riflessione del grecista Enzo Degani, in un suo noto studio, *Filologia e storia*<sup>23</sup>.

Ben lungi dall'essere un erudito dottissimo ma miope, intenzionato a frenare lo slancio di Creuzer verso un sistema di pensiero più libero e astratto, Hermann aveva dotato i suoi studi letterari di due solide

---

<sup>18</sup> Cfr. F. Marelli, *Lo sguardo da Oriente*, cit., p. 40.

<sup>19</sup> Cfr. Ch.A. Lobeck, *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri tres*, 2 voll., Borntraeger, Regimontii Prussorum 1829.

<sup>20</sup> La centralità di Hermann nel dibattito non sfuggì ai primi interpreti della contesa, cfr. e.g. E. Howald, *Der Kampf um Creuzers Symbolik*, cit.

<sup>21</sup> Cfr. E. Degani, "Filologia e storia", *Eikasmos*, 10, 1999, p. 281 (= E. Degani, *Filologia e storia, Scritti di Enzo Degani II*, a cura di M.G. Albiani, Olms, Hildesheim 2004, pp. 1268-1304).

<sup>22</sup> F. Marelli, *Lo sguardo da Oriente*, cit., p. 169.

<sup>23</sup> Cfr. E. Degani, "Filologia e storia", cit.; si veda anche L. Canfora, "Enzo Degani e la storia degli studi classici", in *Da Aion a Eikasmos: atti della Giornata di studio sulla figura e l'opera di Enzo Degani*, Pàtron, Bologna 2002, pp. 101-108.

radici: da un lato, un'inarrivabile conoscenza della lingua greca, dall'altro la filosofia di Kant. Gli anni della sua formazione universitaria (che iniziò nel 1786, quattordicenne *enfant prodige*) coincidono infatti con la piena maturità della filosofia kantiana<sup>24</sup>.

Guidato dal suo interesse per il tema del sublime, Hermann approdò alla lettura della *Critica del giudizio* (1790, 1793<sup>2</sup>). Per trarne profitto appieno, si immerse via via nello studio della *Critica della ragion pura* (1787<sup>2</sup>) e della *Critica della ragion pratica* (1788). L'iniziazione, come ricorda lo stesso Hermann, fu quasi casuale, ma risultò determinante, tanto da fargli maturare l'idea di applicare i fondamenti della teoria dell'arte e le categorie di Kant alla ricerca filologica<sup>25</sup>: «Ita quantum antea a philosophia abhorrueram, tantum in ea tunc cum animi ardore incubui», racconta Hermann stesso, tracciando la storia della sua iniziazione filosofica<sup>26</sup>. Quando inaugurò, ventitreenne, la sua attività di docente a Lipsia, tenne dunque lezioni tanto sull'*Antigone* quanto sulla *Critica del giudizio*<sup>27</sup>.

Nonostante il vivace interesse per i temi estetici, l'opera kantiana che più di tutte influenzò Hermann fu la *Critica della ragion pura*: la riflessione sulla natura e i limiti della conoscenza umana spinse il giovane grecista a cercare un approccio ai testi che potesse essere definito realmente scientifico. Questo lo condusse a cercare di individuare, da un lato, principi generali, ricavabili a priori con l'uso della sola ragione; dall'altro, a esaminare sulla base di questi principi,

---

<sup>24</sup> «Hermann abbracciò subito la logica kantiana e proclamò assolutamente giusto il punto di vista scientifico acquisito con essa», osservò U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Storia della filologia classica*, cit., p. 99.

<sup>25</sup> Cfr. A. La Penna, "Sugli inizi della filologia 'positivistica' in Germania", cit., pp. 427-445; E. Medda, Sed nullus editorum vidit: *la filologia di Gottfried Hermann e l'Agamennone di Eschilo*, cit., pp. 12-14; M. Schramm, "Hermann und Kant, Philologie als (Kantische) Wissenschaft", in K. Sier, E. Wöckener-Gade (hrsg. v.), *Gottfried Hermann (1772-1848). Internationales Symposium in Leipzig 11.-13.-Oktober 2007*, Narr, Tübingen 2010, pp. 83-122.

<sup>26</sup> A. Westerman, C. Funkhänel (edd.), *Acta Societatis Graecae*, "Prefazione" di G. Hermann, I, Koehler, Lipsiae 1836, pp. X-XI.

<sup>27</sup> Cfr. E. Degani, "Filologia e storia", cit., p. 240; E. Medda, Sed nullus editorum vidit: *la filologia di Gottfried Hermann e l'Agamennone di Eschilo*, cit., p. 7.



estensivamente, i dati derivanti dall'esperienza, e solo questi, identificando – da filologo – i limiti della conoscenza non con l'impossibilità kantiana di conoscere il noumeno ma con la concreta scarsità o ambiguità della documentazione<sup>28</sup>.

Hermann rifiutò sempre, in quanto non scientifiche, le speculazioni fondate su basi non empiricamente accertabili. Si oppose dunque agli archeologi del suo tempo, colpevoli di trascurare le testimonianze letterarie; agli esponenti della linguistica comparativa, che ancora non procedevano con rigoroso vaglio della documentazione e, appunto, ai mitologi come Creuzer, che ragionavano per intuizioni, allegorie, vaghi confronti. A tutti costoro Hermann indicava la strada del rigore metodologico e della cautela conoscitiva, sia pure a prezzo di qualche rigidità.

Nella sua visione, il presupposto di ogni ricerca risiede nelle fonti, e in particolare nel loro studio linguistico. Le inevitabili confusioni, i fraintendimenti, le contraddizioni dei documenti andranno accolti con un razionale, drastico, rigoroso scetticismo, ben sintetizzato in un celebre aforisma, socratico e insieme venato di kantiano rigore:

Est quaedam etiam nesciendi ars et scientia. Nam si turpe est nescire, quae possunt sciri, non minus turpe est, scire se putare, quae sciri nequeunt. [...] Posita est autem haec, quam dico, ars in eo, ut quis cognito, quousque progredi sciendo liceat, quod citra est, strenue persequatur; quod autem ultra est, ab eo sese abtineat.<sup>29</sup>

«Esiste anche una certa arte, una certa scienza del non sapere»: là dove la documentazione non consente di esprimere un giudizio certo, bisogna dunque arrestarsi. Creare dal nulla - sintetizza egli nella sua affilata prosa latina - è proprio della divinità e di certi intellettuali: «Ex nihilo aliquid creare dei est et quorundam doctorum»<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> A. La Penna, "Sugli inizi della filologia 'positivistica' in Germania", cit., pp. 435 sgg.

<sup>29</sup> G. Hermann, *Opuscula* II, ap. Fleischerum, Lipsiae 1827 (*De Musis fluvialibus Epicharmi et Eumeli*, 1819).

<sup>30</sup> G. Hermann, *Opuscula* VII, ap. Fleischerum, Lipsiae 1839, p. 314 (*De Aeschlyli Aetneis*, 1837).

Giustamente Degani definisce la sentenza sulla *nesciendi ars* «inquietante quanto metodologicamente inoppugnabile»: da un lato, la prospettiva hermanniana distrugge le costruzioni fragili o arbitrarie, dall'altra però mortifica lo slancio verso tutto quanto va al di là della stretta ermeneutica testuale<sup>31</sup>. È innegabile che essa sia tuttora di costante stimolo alla riflessione del classicista sulla natura e la forma del suo lavoro.

Non a caso, questo celebre aforisma si trova all'inizio di un articolo polemico su una questione di mitologia greca, uno dei molti contributi che Hermann dedicò all'argomento indipendentemente dalla discussione con Creuzer, a testimonianza di un interesse costante, coniugato però a una perdurante prudenza, anch'essa ben espressa in forma di aforisma: «Nulla pars antiquitatis est, in qua explicanda maior adhibenda sit cautio, quam res mythologicae»<sup>32</sup>.

La cautelosa attrazione di Hermann per il mito prese corpo anche in una *Dissertatio de mythologia Graecorum antiquissima* pubblicata nel 1817<sup>33</sup>: nel 1818 Creuzer stava preparando la seconda edizione della *Simbolica* e non poté non tenerne conto. I due si scambiano sei lettere dotte e cortesi che lo stesso Creuzer si affrettò a pubblicare. Hermann, col suo garbo signorile, manifestò un rispetto intellettuale per l'interlocutore ben superiore a quello del suo allievo Lobeck, per non parlare dell'aggressivo Voß, come lo stesso Creuzer ebbe modo di riconoscere:

Invero – per quel che ne so – non sono stati addotti altrove, contro alcuni principi della mia mitologia, argomenti più acuti e puntuali che in queste lettere. Ma dove – come qui – la penna è sospinta solo dall'amore per la verità, dall'umanità e dall'acribia, sarebbe significato disprezzare tali virtù il tacere consapevolmente, per la difesa meschina e piccina della mia opinione.<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> E. Degani, "Filologia e storia", *Eikasmos*, X, 1999, p. 282; cfr. A. La Penna, "Sugli inizi della filologia 'positivistica' in Germania", cit., p. 431.

<sup>32</sup> G. Hermann, *Opuscula VII*, cit., p. 241 (*De Atlante*, 1837).

<sup>33</sup> Cfr. G. Hermann, *Opuscula II*, cit., pp. 167-194.

<sup>34</sup> F. Creuzer, "Prefazione", in F. Creuzer, G. Hermann, *Lettere sulla mitologia*, cit., p. 52.

Hermann fece immediatamente seguire alla pubblicazione del carteggio per iniziativa di Creuzer (1819), un opuscolo anch'esso sotto forma epistolare, dal titolo *Über das Wesen und die Behandlung der Mythologie*, che delineò con kantiana chiarezza le rispettive posizioni, e ottenne di pronunciare, dall'alto della sua autorità, l'ultima parola: «Perché se è vero quello che Lei dice, e cioè che mitologi 'bisogna esser nati', bene, io rinuncio volentieri a ogni diritto a una tale onorificenza»<sup>35</sup>.

Il carteggio è già stato approfonditamente studiato<sup>36</sup>: può essere tuttavia utile ripercorrere in breve le divergenti posizioni degli interlocutori sulla funzione della lingua nel dare struttura narrativa e sostanza conoscibile al mito.

Hermann ridimensionò il concetto creuzeriano di simbolo non muovendo da ragionamenti astratti ma discutendo in maniera assai analitica e dettagliata i testi antichi, evocati nel titolo stesso del carteggio: *Lettere su Omero ed Esiodo, e in particolare sulla Teogonia*. Condotta ad ancorarsi alla concretezza della discussione testuale, Creuzer trovò, rispondendo a Hermann, la chiarezza e la sintesi che nella *Simbolica* gli mancarono del tutto<sup>37</sup>.

I due si concentrarono, com'è noto, su tre versi dell'*Inno omerico a Demetra*<sup>38</sup>, che fornisce la testimonianza più antica sull'istituzione dei misteri eleusini - argomento su cui Creuzer era appassionatamente intervenuto nella *Simbolica*, presentandoli come culti di fertilità ed echi di una superiore e più antica sapienza.

---

<sup>35</sup> Ivi, p. 189.

<sup>36</sup> Si vedano i riferimenti bibliografici segnalati alla nota 3.

<sup>37</sup> Per una disamina più analitica della questione, cfr. S. Fornaro, "Introduzione", cit., pp. 11 ss.

<sup>38</sup> Il testo rappresentava un'acquisizione relativamente recente: noto per lo più grazie ad un unico manoscritto (M, sec. XV), esso era stato pubblicato per la prima volta dal Ruhnkenius una quarantina d'anni prima e aveva costituito, insieme agli altri inni, una vera e propria palestra per la filologia testuale della fine del Settecento, cfr. ibid. I versi discussi da Hermann e Creuzer meritano anche l'attenzione di Schelling, cfr. O. Dreyer, "Schelling philologus", *Philologus*, CXIII, 1969, pp. 125-127.

Oggetto della discussione sono tre soli versi dell'inno (*HH II 265-267*):

ὄρησιν δ' ἄρα τῷ γε περιπλομένων ἐνιαυτῶν  
παῖδες Ἐλευσινίων πόλεμον καὶ φύλοπιν αἰνῆν  
αἰὲν ἐν ἀλλήλοισι συνάξουσ' ἤματα πάντα

Al volgere degli anni, durante le stagioni i figli degli Eleusini combatteranno tra loro guerra e tremenda battaglia, sempre.

Le parole sono pronunciate da Demetra: la dea stava per rendere immortale Demofonte, figlio dei sovrani di Eleusi, che la avevano accolta e soccorsa mentre vagava sotto mentite spoglie. La madre, terrorizzata nel vedere la scena, lanciò un grido, e impedì il compiersi del rituale. La dea si adirò, ma Demofonte era pur sempre stato tra le sue braccia: decise allora che egli fosse onorato in eterno<sup>39</sup>.

La dizione dei versi appare oscura: non si ha infatti notizia di una guerra civile o di un durevole conflitto tra gli Eleusini, né appare chiaro come esso possa onorare Demofonte.

Ipotizzare che si parli di una guerra tra Ateniesi ed Eleusini (correggendo di conseguenza il testo) non risolve quest'ultima falla logica. Espungendo i versi, invece, la consequenzialità complessiva del discorso si mantiene, e anzi migliora. Nella sua edizione degli *Inni*, Hermann segnalò al posto dei versi una lacuna<sup>40</sup>.

Nella *Simbolica*, Creuzer propose una diversa soluzione: conservò il testo nella forma tradita e ipotizzò che i versi non si riferissero a una guerra vera ma a una guerra rituale, suggerendo che il termine 'guerra' sia usato volutamente dal poeta in senso simbolico:

Non dimentichiamo invero che qui noi leggiamo una *profezia*, e le profezie amano quel che è strano. [...] In realtà c'è da meravigliarsi, che così eccellenti interpreti dell'Inno non abbiano dato spazio a questa idea, tanto vicino alla lingua della profezia. [...]. Si tratta [...] di

---

<sup>39</sup> Sull'episodio cfr. ad es. *Inni omerici*, a cura di F. Cassola, Valla, Milano 1977, pp. 477 sgg.

<sup>40</sup> Cfr. *Homeri Hymni et Epigrammata* ed. G. Hermann, in *Lib. Weidmanniana Lipsiae* 1806, p. 132, nota al v. 267.

un'espressione profetica che si tiene al limite della lingua epica, che permea dappertutto questo bell'inno.<sup>41</sup>

Nella prima lettera a Creuzer, Hermann fece importanti concessioni e accurati distinguo. Anzitutto, approvò sul piano testuale la brillante soluzione proposta da Creuzer. Si affrettò tuttavia a contrastarne la sostanza, e a ridimensionarne le motivazioni:

La sua spiegazione di un difficile passo nell'inno omerico a Cerere ha completamente incontrato il mio favore. Ritengo che sia davvero un'idea felice intendere questi versi come riferiti a giochi festivi, e quest'idea mi risolve contemporaneamente la difficoltà principale nell'interpretare i versi, che senza questa acquisizione potrebbe difficilmente esser risolta. [...] Ma insieme fa scaturire un'altra difficoltà: e cioè come si possano far concordare le parole del testo con questa interpretazione. Lei mi risponderà: le parole debbono essere intese simbolicamente, perché, nel menzionare le cose sacre, spesso prevale un uso mistico della lingua [...] La mia opinione è che per dare una soluzione soddisfacente alla questione, per prima cosa si deve rispondere alla domanda se il poeta abbia parlato simbolicamente, o se il significato simbolico sia nella cosa stessa.<sup>42</sup>

Hermann non crede affatto che i poeti arcaici abbiano consapevolmente praticato un uso simbolico del linguaggio: essi raccontano quelli che ritengono dati di fatto, credendoci pienamente. Egli ammette invece che la cosa in sé, cioè la battaglia, sia simbolica, e alluda a un rito annuale. In ipotesi, il poeta dell'inno omerico potrebbe aver attinto a un poeta ancora più antico, che magari faceva un conscio uso simbolico della lingua: ma il poeta dell'inno omerico, l'unico che noi leggiamo, lo fa in modo del tutto inconsapevole dell'eventuale significato filosofico-simbolico delle sue parole e dell'evento descritto. Hermann, a differenza di altri oppositori di Creuzer, non escluse in via ipotetica la possibilità di una poesia pre-omerica dai contenuti simbolici<sup>43</sup>: fu una notevole concessione alle ragioni dell'avversario, anche se ne negava una possibile origine orientale. A parte ciò, non condivideva l'ipotesi che la lingua del mito avesse contenuti arcani:

---

<sup>41</sup> Il passo è desunto dalla *Symbolik*, cit., IV, pp. 285-286; la traduzione è di S. Fornaro in F. Creuzer, G. Hermann, *Lettere sulla mitologia*, cit., p. 45.

<sup>42</sup> Ivi, p. 54.

<sup>43</sup> Creuzer lo riconobbe apertamente: ivi, p. 59.

La mitologia greca innanzitutto non è simbolica [...]. In secondo luogo questa mitologia non è allegorica [...]. La mitologia più antica espone piuttosto l'intero insegnamento, che era puramente una cosmogonia, in modo del tutto semplice e facile, col vero nome delle cose e secondo il loro vero contesto. Ma questo discorso è poetico, cioè personifica. La personificazione è l'unica, autentica caratteristica di quella mitologia, e perciò tutti i nomi e gli epiteti degli dei sono reali, e l'interpretazione etimologica è l'unica necessaria per comprenderli.<sup>44</sup>

Hermann dunque individuava nello studio della lingua l'unico possibile radicamento dello studio del mito.

Quanto al testo dell'inno omerico, Creuzer aveva ragione: soltanto quasi cinquant'anni dopo vennero collegate a questo passo altre testimonianze antiche (Esichio, Ateneo) che parlavano della cerimonia rituale del *balletùs*, il lancio, in cui ogni anno gli abitanti di Eleusi, schierati su due fronti opposti, si bersagliavano con pietre<sup>45</sup>. Al momento dello scambio epistolare, tuttavia, Creuzer disponeva solo della propria straordinaria intuizione. Infine ottenne ragione, ma con gli strumenti di Hermann, e cioè con la documentazione desunta dalle fonti: non con i propri.

Sullo sfondo dell'esempio concreto, è chiaro che i due filologi divergono su un rilevante problema teorico: il ruolo e la funzione del linguaggio in generale, e del linguaggio poetico antico in particolare; la divergenza si inserisce, in realtà, in un più vasto dibattito sul ruolo della lingua nello studio dell'antichità.

La polemica con Creuzer fu soltanto una delle polemiche epistemologiche che Hermann ingaggiò con i suoi contemporanei e che punteggiarono tutta la sua attività, almeno dagli anni dieci fin oltre la metà degli anni trenta dell'Ottocento<sup>46</sup>. Una tra queste, in particolare, fu determinante: quella che lo oppose a August Böckh (1785 – 1867),

---

<sup>44</sup> Ivi, pp. 63-64.

<sup>45</sup> Cfr. F.G. Welcker, *Griechische Götterlehre*, III, Dieterich, Göttingen 1865, pp. 134-135.

<sup>46</sup> Per una sintesi recente si veda ad esempio G.W. Most, "One Hundred Years of Fractiousness, Disciplining Polemics in 19th Century German Classical Scholarship", cit., pp. 349-361.

grecista all'università di Berlino che fu per un certo tempo anche collega di Creuzer ad Heidelberg<sup>47</sup>.

Nell'impossibilità di dar conto in questa sede della complessità delle rispettive posizioni, può essere utile ricordare che il principale oggetto del contendere tra i due fu proprio una diversa valutazione del ruolo conoscitivo della lingua greca per comprendere il mondo antico.

Secondo Hermann, alfiere della *Sprachphilologie*, essa è gerarchicamente superiore a tutto il resto come via di conoscenza: «La lingua è manifestamente il fulcro dal quale originariamente procede, con poche eccezioni, tutta la nostra scienza dell'antichità»<sup>48</sup>. Secondo Böckh, capostipite della *Sachphilologie*, la lingua è invece uno dei molti dati che si offrono alla conoscenza insieme alla storia, alla geografia, alla storia delle religioni, alla storia dell'arte e della letteratura, alla cultura materiale: indispensabile, certo, ma non unico: «La filologia, lungi dal fermarsi alla comprensione della lingua, deve rappresentare al completo il dominio del dato di fatto e del pensiero»<sup>49</sup>. I due indirizzi trovarono nel tempo, faticosamente, una via di conciliazione, che anima tuttora gli studi classici, in una tensione epistemologicamente feconda, per chi ne è consapevole.

Chi ne uscì sconfitto fu Creuzer, insieme alla sua convinzione che la lingua – la lingua del mito, in particolare – avesse una funzione arcana, simbolica, mistica e che in questo risiedesse il suo valore conoscitivo. Hermann gli aveva offerto un appiglio, valorizzandolo come filologo, dissentendo da lui, ma discutendo alla pari. La scuola di Böckh non gli lasciò alcuno spazio.

---

<sup>47</sup> La centralità della polemica con Böckh nel configurarsi degli studi classici moderni è oggetto del già citato studio di Degani, *Filologia e storia*, a cui rinvio anche per la bibliografia antecedente.

<sup>48</sup> G. Hermann, *Ueber Herrn Professor Böckhs Behandlung der griechischen Inschriften*, Fleischer, Leipzig 1826, p. 8, che cito nella traduzione di A. Garzya (in A. Böckh, *La filologia come scienza storica. Enciclopedia e metodologia delle scienze storiche* (1886), a cura di A. Garzya, Napoli 1987), pp. 11 sgg.

<sup>49</sup> *Ibidem*. Il testo di Böckh è in *Gesammelte kleine Schriften VII* (1827), Teubner, Leipzig 1872, pp. 262-318.

Nel 1825 Karl Otfried Müller, allievo prediletto di Böckh e giovane promessa degli studi classici tedeschi, pubblicò i *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*. Il linguaggio del mito, riconosce Müller, è una forma di espressione peculiare della grecità antica ormai non più direttamente accessibile, ma il metodo allegorico di Creuzer non è in grado di favorirne una comprensione sistematica e affidabile. Müller propugna un approccio al mito lontano dalle intuizioni mistico-speculative: la mitologia deve definire i propri compiti, individuare i problemi, trovare sistematicamente i mezzi atti a risolverli, muovendo dall'osservazione empirica dell'evidenza. Tutto questo non per mera erudizione. Cito a questo proposito le parole di Müller stesso:

Non l'esegesi di singoli fatti o il lavoro erudito attorno ad essi, non il conseguimento di forme astratte dedotte dai fenomeni è il fine della filologia come scienza, bensì una piena e perfetta comprensione della vita interiore dell'antichità considerata nei vari aspetti delle sue forze, l'intelletto, il sentimento, l'immaginazione.<sup>50</sup>

Müller produsse insomma un solido e strumento di riflessione e di indagine, non privo di aperture concettuali: cosa che la farraginoso *Simbolica* di Creuzer non riuscì a essere, nonostante le ambizioni.

Va sottolineato che Müller fu un aspro avversario di Hermann, la cui attenzione alla lingua gli parve angusta, lontana dal cogliere se non l'intelletto, almeno il sentimento e l'immaginazione degli antichi: tuttavia, sia pure con prospettive assai diverse, ebbe con lui in comune l'ambizione a fondare scientificamente lo studio dell'antichità. Del resto, nel titolo dell'opera di Müller emerge forse la memoria di Kant, coi suoi *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*.

---

<sup>50</sup> K.O. Müller, *Kleine deutsche Schriften ueber Religion, Kunst, Sprache und Literatur, Leben und Geschichte des Alterthums*, J. Max und Komp., Breslau 1847, pp. 7-8, nella traduzione di F. Tessitore in K.O. Müller, *Prolegomeni ad una mitologia scientifica*, cit., p. 10.



Può essere utile, per concludere, leggere il passo in cui Müller, rifiutando per l'approccio allegorico di Creuzer, spiegò la propria prospettiva nello studio del mito:

Si ha a che fare con una concezione del mondo estranea alla nostra e nella quale spesso è difficile collocarsi. Affrontare il fondamento di essa non è compito della disamina storica dei miti: questo compito deve essere lasciato alla più alta di tutte le scienze storiche, ad una storia dello spirito umano, che anche senza interiore coerenza si può per ora appena presagire.<sup>51</sup>

La storia dello spirito umano a cui allude Müller non è, come potrebbe sembrare da questo passo isolato, la filosofia della storia, ma la filologia, nell'interpretazione del suo maestro Böckh, che si pone in senso totalizzante come 'conoscenza del conosciuto'<sup>52</sup>.

Il mitologo Creuzer e i suoi metodi allegorici e simbolici vennero dunque superati e lasciati alla deriva da una filologia classica tutta impegnata nel definire se stessa, anche confrontandosi col linguaggio 'altro' del mito. I contributi metodologici e testuali offerti dal grecista nel campo della filologia classica ne uscirono quasi del tutto offuscati.

Furono dunque i filosofi, come già notò Momigliano, a salvare il mitologo da una deriva totale, mentre la discussione tra i filologi prendeva vie da lui assai lontane.

---

<sup>51</sup> K.O. Müller, *Prolegomeni ad una mitologia scientifica*, cit., p. 85.

<sup>52</sup> A. Böckh, *La filologia come scienza storica. Enciclopedia e metodologia delle scienze storiche*, cit., p. 44. Sulle vicende editoriali del testo originario, pubblicato postumo, cfr. E. Degani, "Filologia e storia", cit., p. 284, nota 22.