

## LA LUNA NEL MITO GRECO

Nel “Gattopardo” di Tomasi di Lampedusa, dopo le preghiere della sera, gli dei pagani, affrescati nel salone patrizio del palazzo del principe di Salina, riprendono possesso del loro spazio e dei loro silenzi. In un altro racconto, sempre dello stesso autore, una sirena si manifesta all’occhio umano, in mezzo all’accecante solitudine estiva, del mare siciliano. Quest’essere arcano, metà dio e metà animale, esce all’improvviso dagli abissi del mare per offrire a un uomo il frutto proibito del suo istinto vitale, scaturito dalle stesse energie elementari, di cui si alimenta il mito: l’alto degli dei olimpici e il basso delle divinità marine.

Queste sono le due facce del mito greco che si intrecciano lungo la sua millenaria storia.

E’ con il ‘900 che la percezione del mito assume contorni nuovi e originali. Le due scienze umane più tipiche del ‘900, l’antropologia e la psicanalisi, hanno contrinuito, in modo decisivo, a rifondare la comprensione del mito greco e del mito in generale come fenomeno del pensiero e della società. Questo nel ‘900, mentre, nell’800, non era così.

Per gli illuministi i miti greci erano soltanto una puerile espressione dell’infanzia della ragione, la dimostrazione che i “moderni” non avevano nulla da invidiare agli “antichi”. Per gli ulluministi il mito greco, con le sue assurdità ripugnanti alla ragione, con le sue assurde “favole” sugli dei, si prestava bene ad alimentare la polemica contro le supertizioni che formano la base dei fenomeni religiosi.

Per il ‘900, invece, i miti sono la radice oscura e inestirpabile della civiltà, il mito greco è la forma a noi più vicina, di una categoria di racconti tradizionali, diffusi in ogni cultura tribale, cui la parola greca offre una defizione di riferimento con l’antichissima parola μῦθος che significa “parola”, ma anche “racconto” e quindi in sostanza “racconto parlato”.

L’efficacia del mito deriva dalla sua capacità di attivare processi simbolici profondi della psiche umana.

E’ soprattutto l’aspetto precivile e arcaico del mito che interessa alla cultura contemporanea.

La parola μῦθος designa la singola parola che esce dalle labbra di qualunque soggetto parlante; una sequenza di parole che si organizza in un discorso; un discorso che ha lo scopo di raccontare una storia; una narrazione sospesa fra realtà e immaginazione, che evoca racconti antichi e venerabili. Gli stessi valori della parola μῦθος si trovano nella parola λόγος. Tuttavia, nella storia della lingua greca, il λόγος si è andato diversificando dal μῦθος per assumere il senso primario di “parola” come parte di un discorso ordinato e razionale e, quindi, in sostanza, di parola-ragione. Dal “mythos” al “logos”: è una delle formule tipiche con cui si suole rappresentare la nascita del pensiero filosofico nella Grecia arcaica. Dice Esiodo, nelle “Opere e i giorni” (v. 106): ἕτερόν τοι ἐγὼ λόγον ἐκκορυψῶσω (ti racconterò un altro logos), quando si accinge a narrare il mito delle cinque età dell’uomo. Il mito continua a operare ancora all’interno delle argomentazioni socratiche: Socrate continua, in termini razionali, un sistema di pensiero già presente, in termini simbolici, nel mito. Empedocle, ad esempio, parlava in forma mitica, quando affermava che la materia è prodotta dallo scontro fra νεῖκος-φιλία, fra odio e amore.

Per i greci dell'epoca arcaica il "mito" è un racconto di parole non di segni scritti e a trasmetterlo erano i signori della parola i poeti e non i sacerdoti, i poeti che ne fanno il soggetto fondamentale delle loro "performance".

I poeti non inventavano le loro storie, ma le recuperavano dalla memoria collettiva, trasmessa oralmente attraverso le generazioni. Mnemosine (che significa la memoria) è infatti la madre delle Muse, le dee che ispirano i poeti. La memoria, di cui le Muse sono detentrici, non conferisce la facoltà di evocare ricordi individuali, ma offre al poeta il privilegio di vedere la ἀλήθεια, la verità (che etimologicamente deriva da α- privativo e la radice -ληθ di λανθάνω - sto nascosto – significa "disvelamento"), verità immutabile e permanente nascosta nelle pieghe del tempo, una memoria sacra che filtra attraverso il racconto dei miti.

Dice Platone, *Ione* 533e-534d: "La Musa prende possesso (ἐνθέους ποιεῖ) di alcuni e, attraverso questo posseduti (διὰ τῶν ἐνθέων), si forma una catena di persone ispirate da una divina ispirazione (ἐνθουσιαζόντων). Infatti tutti i buoni poeti epici non per arte (τέχνη), ma perché sono ispirati (ἐνθεοὶ ὄντες) e posseduti (κατεχόμενοι) dalla divinità recitano tutti i loro bei canti (καλὰ ποιήματα) e un poeta non è in grado di comporre (οὐκ οἶός τε ποιεῖν) se non è posseduto dal dio (ἐνθεός) e fuori di sé (ἔκφρων), mentre la sua mente se ne è andata (ὁ νοῦς μήκετι ἐν αὐτῷ ἐνῆ)".

Chi ascolta il racconto di questi miti deve rinunciare alla sua razionalità e deve accettare un sistema di pensieri che si sviluppa per immagini e simboli e non attraverso schemi astratti.

Come dice Gorgia, in questo tipo di racconti, "è più intelligente che si lascia ingannare" e cioè chi è capace di accettare le incoerenze e incongruenze (come il mito di Crono che divora i suoi figli) e la provvisoria sospensione della verosimiglianza che il mito propone.

Ciò non significa che il mito sia un modo primitivo di pensare, ma un tipo di pensiero che procede per analogia e che opera a fianco di quello razionale e coesiste con esso, in una sua sfera particolare. Quella che viene definita mitologia greca non è un insieme coerente, ma una selva di racconti sovrapposti, alcuni nati in luoghi e momenti diversi e narrati in occasioni specifiche (per es. il mito tragico che si svolgeva durante le principali feste ateniesi in onore di Dioniso), altri durante feste o riti collettivi.

Il mito assomiglia più che al frontone di un tempio greco a un labirinto dalle mille stanze oppure alla biblioteca di Borges. E' un organismo vivente che continua a riprodursi come una stalattite di racconti, generata dall'accumulo, casuale e fantastico, di concrezioni diverse.

In realtà non esiste una vera e propria mitologia dei greci se non nella sistemazione tardiva di mitografi come Apollodoro, redatta fra il secondo e il terzo secolo d. C., cui si deve il manuale più ampio che l'antichità ci abbia trasmesso.

Per la fase più antica del mito dobbiamo pensare invece a un sistema di racconti (μῦθοι) che filano paralleli fra di loro e si intrecciano in mille varianti locali e di cantori che promuovono versioni diverse sulla base delle richieste del loro pubblico. La poesia greca arcaica fu, infatti, in buona parte, poesia di committenza: i cantori di miti dovevano fare i conti con esigenze locali e conservare queste esigenze con altre divenute più autorevoli e così il mito funzionò come elemento di coesione intellettuale e sociale nel mondo greco.

Sulla natura e origini dei miti sono state formulate alcune teorie globali, ma nessuna di esse riesce ad abbracciare il processo di mitopoiesi in tutta la sua complessità (il libro più famoso è quello di Detienne, *L'invention de la mythologie*, del 1981), ma la definizione più comunemente accettata è quella del Kirk (*The Nature of Greek Myths*, del 1974), che individua il mito come un “racconto tradizionale”.

Esistono altri tipi di racconti tradizionali come la fiaba, la leggenda, la favola, il racconto folklorico che condividono con il mito taluni meccanismi formali, ma non certo il valore profondo.

In generale un mito racconta una storia che si immagina accaduta in un lontano passato, ma per passato del mito si intende un tempo in cui il mondo era organizzato in modo diverso dal nostro, e spesso descrive un evento esemplare, fondante della realtà. Per esempio: da quando Prometeo compì il primo sacrificio gli uomini continuano a offrire sacrifici agli dei; oppure, da quando Persefone tornò alla luce dall'Ade ebbe origine il ciclo regolare delle stagioni; oppure, da quando Apollo uccise Pitone e divenne signore di Delfi, l'umanità possiede il dono delle sue profezie; oppure, da quando Pandora fu donata agli uomini nacque la famiglia e la sessualità.

I miti fondativi segnano la linea di confine tra ciò che non era ancora e ciò che, da allora, si è costituito: perciò queste storie non appartengono solo al passato, ma proiettano il loro effetto sulle generazioni future.

Il tempo del mito non è quindi un tempo del passato, ma un tempo del tutto diverso dal nostro, il cosiddetto “tempo delle origini”.

Proprio il carattere originario degli eventi narrati differenzia il mito dai racconti tradizionali, come la fiaba. Il tempo del mito si presenta come un tempo primario, dilatato. Un indefinito spazio-tempo pieno di anfratti, segreti, sospensioni, in cui gli dei e gli antenati operavano insieme.

Si pensi al tempo mitico delle nozze di Cadmo, re di Tebe, con Armonia (c'è un libro famoso di Roberto Calasso del 1988 “*Le nozze di Cadmo e Armonia*”), nozze splendide e grandiose, cui parteciparono tutti gli dei che giunsero alla Cadmea (la cittadella di Tebe) portando ricchi doni. I principali doni furono per Armonia che ricevette una veste meravigliosa, tessuta dalle Cariti, e una collana d'oro, opera di Efesto, il dio-fabbro. Questo è il tempo unico, in cui uomini e dei si trovavano felici insieme a banchetto.

Questo tempo mitico si ritrova anche nei primi versetti della *Genesi*, 3,8, dove Dio è rappresentato περιπατοῦντος ἐν τῷ παραδείσῳ τὸ δειλινόν che passeggia cioè nel giardino dell'Eden nel meriggio e parla con i primi uomini, mito dileggiato dagli illuministi come un “sogno” o una “favola” e in particolare da Leopardi nella *Ginestra*, vv. 189-201: “e quante volte / favoleggiar ti piacque, in questo oscuro / granel di sabbia, il qual di terra ha nome, / per tua cagion, dell'universe cose / scender gli autori, e conversar sovente / co' tuoi piacevolmente, e che i derisi / sogni rinnovellando, ai saggi insulta / fin la presente età, che in conoscenza / ed in civil costume / sembra tutte avanzar; qual moto allora, / mortal prole infelice, o qual pensiero / verso te finalmente il cor m'assale? / Non so se il riso o la pietà prevale”.

Rispetto al tempo mitico, in cui uomini e dei operavano insieme, il nostro tempo, il tempo umano, è organizzato e diviso in modo che gli dei invisibili occupano il proprio mondo e gli uomini, a loro volta, occupano il loro mondo. La separazione uomini-dei si presenta come una decadenza

dell'umanità. Da quando il tempo condiviso con gli dei è terminato l'umanità ha perso la felicità originaria, ma, in cambio, essa ha cominciato a percorrere la sua via, la via della civiltà.

Perciò i miti di fondazione esprimono la contrapposizione tra natura e cultura: la natura benigna delle origini e la faticosa realtà della storia umana. Il comportamento sacrilego di Tantalo, che era ammesso al banchetto degli dei, che giurò il falso e tradì la fiducia di Zeus, indusse gli dei a interrompere il banchetto comune coi mortali, che, da allora, non fu ripreso. In altri miti questo momento è scandito dalla nascita della prima donna Pandora per i Greci, Eva per la tradizione biblica: con la comparsa della donna, accanto all'uomo, si perse la felice innocenza delle origini e la sfera divina si allontanò per sempre.

Mircea Eliade, l'autore de *Le Mythe de l'éternel retour* del 1949 (tr.it. *Il mito dell'eterno ritorno*, 1966) e di altri saggi famosi, pensava che il significato primario del mito fosse quello di evocare l'era della creazione, quando le leggi della realtà furono stabilite una volta per sempre. I miti, secondo Eliade, presuppongono un'idea di un rinnovamento del tempo, e hanno lo scopo di resuscitare qualcosa del potere creativo primigenio. Il tempo delle origini è un tempo circolare, mentre il tempo umano della storia è un tempo lineare e irreversibile. E' un'operazione che fa parte del rituale, che rievoca, con un'azione religiosa, gli atti sacri fondativi. E' un tempo ciclico, un "eterno ritorno", di cui l'umanità ha bisogno per ritrovare, periodicamente, le proprie origini e le proprie radici e ricostruire un ordine alterato.

Il mito presuppone la consapevolezza che le cose essenziali siano precedenti a noi, ai nostri antenati, all'inizio della storia e si trovino là all'inizio del tempo. Ecco perché una società del mito è, per sua natura, una società tradizionale, nella quale i valori fondamentali vanno cercati in un lontano passato originario e non devono essere conquistati attraverso il lento progresso della società e della storia umana.

Tuttavia questa tesi di Eliade conferma, solo in parte, una piccola zona della mitologia greca. Pochi miti greci hanno un carattere cosmologico di questa natura, anzi la gran parte dei racconti eroici si colloca in una zona intermedia tra origini divine e storia umana.

I miti eroici presuppongono già il tempo della storia. Non c'era famiglia aristocratica antica che non riconducesse la propria genealogia a un dio o a un eroe fondatore (κτίστης). Gli storici greci, come Erodoto e Tucidide, vedono il mito come immediatamente antecedente alla storia reale.

Tucidide, per esempio, fa iniziare la storia greca con il mitico re Minosse e la sua talassocrazia ed Erodoto con le mitiche figure di Io, figlia del dio Oceano, con Europa, amata da Zeus, e con Medea, nipote di Elio, il dio del Sole e della maga Circe.

Eracle e Teseo sono, con un piede, nel tempo del mito e, con un altro, in quello della civiltà: essi uccidono briganti e debellano mostri, ma anche fondano istituzioni politiche e sociali reali, come le Olimpiadi e l'organizzazione cittadina di Atene. Il mito, quindi, in questo modo, sfocia nella storia.

Da Zeus nacque Eracle, tre generazioni più tardi, gli Eraclidi s'impadronirono del Peloponneso e vi instaurarono la dinastia reale di Sparta.

Erodoto racconta (II, 143) che Ecateo di Abdera andò in Egitto e si vantò che la sua famiglia risaliva, alla 16° generazione, a un dio. Allora i sacerdoti egiziani lo portarono in un tempio e gli mostrarono 343 statue, ciascuna delle quali raffigurava un nobile, figlio di un altro nobile, senza mai ricollegarli a un dio o a un eroe fondatore. In questa storia i greci fanno la parte dei bambini.

Quando Esiodo, alla fine dell'ottavo secolo, organizzò, in forma poetica, il primo sistema cosmologico, di cui si aveva conoscenza in Grecia, incomincia da Urano poi Crono e infine Zeus. E gli uomini? Nella *Teogonia* Esiodo parla di dei e gli uomini quasi non esistono, parla invece degli uomini nelle *Opere e i giorni*, dove dice che i primi uomini sono quelli dell'età dell'oro che vissero (*Erga*, v.111) ἐπὶ Κρόνου...οὐρανῶ ἔμβασιλευεν (quando Crono regnava nel cielo), perciò prima del regno di Zeus, prima, cioè, che il mondo divino assumesse il suo aspetto definitivo. Esiodo dice anche che gli uomini furono creati dai “signori delle case d'Olimpo”, Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες (v.110), cioè gli dei di cui Zeus era sovrano. Ma se il regno di Zeus doveva ancora venire? (il regno di Zeus, come abbiamo visto, era successivo al regno di Crono). Siamo davanti a una evidente contraddizione, ma le contraddizioni del mito si spiegano se si pensa che Esiodo si rifà a due origini ben distinte: l'origine divina e l'origine umana, quando tra gli dei regnava un ordine diverso e gli uomini, sulla terra, vivevano in modo opposto rispetto al presente: la loro esistenza era lunghissima, vivevano senza malattie, non si facevano la guerra, non dovevano faticare per guadagnarsi il pane coltivando la terra, morivano dolcemente nel sonno.

Il tempo degli dei antichi, invece, era più feroce: i padri opprimevano i figli e li inghiottivano (Crono divora i figli che aveva da Rea, ma, quando partorisce Zeus, dà a Crono una pietra avvolta in pannolini che Crono divora); i figli aggredivano i padri (Crono evira il padre Urano).

Crono era un dio crudele con gli altri dei, ma un Dio mite e benevolo con i mortali.

L'età di Crono (l'età di Saturno per i Romani) è l'età più felice degli uomini sulla terra. Ne parla Virgilio: *Buc. IV, 5: magnus ab integro saeculorum nascitur ordo. / Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna, / Iam nova progenies caelo demittitur alto* (nasce di nuovo il grande ordine dei secoli. Già torna la Vergine e torna il regno di Saturno, già la novella prole discende dall'alto cielo). E' nato un *puer* - dice Virgilio - che riporterà l'età dell'oro sulla terra. Si tratta del Messia (in età medievale la IV ecloga fu considerata come una profezia del Cristo) o del figlio di Asinio Pollione, come spesso riferiscono i commentatori? Risponde Antonio La Penna: “La connessione, attraverso un oracolo sibillino, con profezie messianiche orientali, si può ritenere sicura”.

Virgilio ritorna a parlare dell'età dell'oro anche nell'Eneide: *Aen. VI, 791: hic vir, hic est...aurea condet / saecula qui rursus Latio, regnata per arva / Saturno quondam* (questo è l'uomo che aprirà di nuovo per il Lazio il secolo d'oro, nei campi regnati un tempo da Saturno). Il *quondam* di Virgilio è il tempo mitico delle origini che si rinnova sulla terra.

Il tempo degli dei si sviluppò verso un ordine migliore, mentre il tempo degli uomini andò progressivamente decadendo, di età in età, sino al presente che è l'età crudele e violenta del ferro.

Il mito dei primi uomini corre quindi su linee diverse rispetto al mito dei primi dei. Sono storie differenti che Esiodo intrecciò nel suo sistema mitico-teologico delle origini.

I miti, come abbiamo visto, hanno una loro logica interna, sono “mitemi”, come li ha definiti Lévi-Strauss, o atomi di racconto che hanno ciascuno in sé la propria coerenza.

Per chi ascolta, come lo spettatore ateniese delle tragedie greche, il mito non è un racconto fittizio, ma un racconto reale, anche se di una realtà speciale che risponde a sue particolari leggi ed è diversa da quella che si sperimenta nella realtà quotidiana: è una storia che si tramanda da tempi immemorabili e fonda la sua autorità sul fatto che emerge dal passato e parla una voce collettiva.

Il primo splendido momento in cui i miti greci cominciano a rendersi visibili ai nostri occhi è rappresentato dagli immortali versi di Omero, ma, a questo punto, i miti sono già diventati poesia, staccati dalle loro origini più remote. L'antico mito tribale è diventato mito epico.

Successivamente esso fu rivisitato, secondo la prospettiva politica della civiltà ateniese, che ne fece l'argomento del suo teatro: la tragedia nacque, appunto, quando si cominciò a vedere il mito con l'occhio del cittadino (nella tragedia in genere, l'eroe rappresenta il passato mitico e il coro, la nuova realtà della *polis*) e in tal modo tutta la mitologia cambiò volto.

L'operazione fondamentale compiuta dai tragici ateniesi, fu di tradurre il mito tradizionale nel linguaggio del teatro e in forme di cultura condivise dal pubblico. Il mito dunque è uno e molteplice, ammette infinite trascritture, pur rimanendo sostanzialmente fedele al tessuto narrativo originario. L'Edipo di Omero è diverso dal tormentato Edipo di Sofocle e dal rabbioso Edipo di Euripide e cambia ancora nel corso del tempo, da Sofocle a Seneca e da Seneca a Freud fino ai nostri giorni.

Il mito greco delle origini è un racconto che non sta in un luogo astratto della letteratura ma in uno spazio reale.

A Delfi è conservata la pietra che, secondo la tradizione, Crono vomitò al posto di Zeus, come racconta Esiodo.

Sull'Elicona (il monte dove Esiodo vide le Muse) esisteva un recinto sacro con gli oggetti di un culto reale.

A Platea si celebrava, ogni anno, la festa che commemorava la rappacificazione tra Zeus e Era, avvenuta, un tempo, proprio lì.

Ad Atene si mostrava il luogo in cui Edipo morì e quello in cui Oreste venne processato sull'Areopago.

A Tebe si potevano vedere le rovine della reggia, nella quale Semele, la madre di Dioniso, fu folgorata da Zeus e le tombe dei 14 figli di Niobe uccisi da Apollo e Artemide.

A Cheronea si conservava lo scettro d'oro che Efesto costruì per Zeus.

A Trezene le ragazze, prima del matrimonio, andavano a offrire una ciocca di capelli al tempio di Ippolito e, in quel luogo, si mostrava un mirto con le foglie forate e si diceva che crescevano così da quando Fedra, folle d'amore per Ippolito, le aveva trafitte con i suoi spilloni.

La Guida di Pausania (II sec. d.C.) documenta che tutti i luoghi della Grecia erano collegati ed erano espressioni di situazioni mitiche e che tutta la Grecia era intrisa e imbevuta di mito.

“Più divento solitario – diceva Aristotele (*fr. 668 Rose*) - e più amo i miti”. Un mito funziona se chi lo racconta ha la capacità di generare un'ondata di

emozioni e di contagiare un intero uditorio e di creare un rapporto di “empatia” tra il pubblico che ascolta e le situazioni narrate. Dice Ione, un rapsodo e un cantore di miti, (Platone, *Ione* 535e): “Dal mio palco li vedo che piangono e che lanciano occhiate terribili (δεινὸν βλέποντας) e palpitano (συνθαμβοῦντας) insieme alle cose che dico”.

Il tumulto delle emozioni è parte essenziale del piacere dell’ascolto: è un’emozione collettiva che conduce l’intero uditorio a “perdere l’anima” davanti ai divini versi di Omero e a liberare la sua fantasia.

Un simile concetto è espresso anche da Gorgia (*fr. B* 11, 9): “In chi ascolta la poesia si insinua un brivido di paura, un sentimento di compassione e un desiderio intenso che porta al dolore, perché davanti alla sorte felice o infelice di persone estranee, la nostra anima avverte le emozioni degli altri come fossero proprie”. Il fascino dell’ascolto, la bellezza dei versi e l’abilità del narratore assicurano al racconto, al mito, una popolarità sempre viva e al suo cantore gloria e successo.

La forza emotiva dei miti, la loro capacità di operare su strati profondi della psiche, accendendo l’immaginario collettivo con emozioni forti, costituisce uno degli aspetti più rilevanti della fabulazione mitica nella civiltà greca. La forza esemplare del mito è legata, in maniera rilevante, alla funzione di procurare piacere (Omero usa il termine *τέρπειν*) e, nello stesso tempo, suscitare una forte corrente emotiva nell’uditorio che assiste a una pubblica performance.

“Che cosa sarebbe il mito senza la poesia che l’ha trasmesso in tutto il suo splendore? - si chiede Platone (Repubblica, 393d-394d) – se l’Iliade fosse semplicemnte raccontata in prosa, senza il sostegno dei meravigliosi versi di Omero, perderebbe tutta la sua efficacia e con essa la possibilità di sopravvivere nel tempo”.

Ma veniamo al mito della Luna.

Dal punto di vista etimologico Luna deriva dal latino *luc.na* (da *lucere*), mentre in greco si chiama *σελήνη*, da rad. indoeuropea *\*swel* “bruciare” (cfr. a.i. *svaràgh* “cielo”, lit. *svilti*, “bruciare”) da cui gr. *σελας*, dalla quale abbiamo una formazione derivata *\*σελασ-να* “luna” (letteralmente la luminosa: qualcosa di simile è accaduto in neo-greco dove “luna” è rappresentato da *φεγγάρι*, derivazione di *φέγγος* “luce”). Gli esiti dialettali di *\*σελασνα* sono, con allungamento di compenso, dor. *σελάννα*, ion.-att. *σελήνη*, in lesb. abbiamo, invece, inalterata restando la qualità dell’alfa radicale, e con geminazione della nasale, *σελάννα*.

Scriva Esiodo, *Teogonia*, 115: *ἔξ ἀρχῆς.. ...Χάος γένετο*: “da principio ci fu Chaos”. Da Chaos nascono Gea e Urano, da Gea e Urano nascono Iperione e Theia, che a loro volta generano Elio (il Sole), Selene (la Luna), Eos (l’Aurora). Canta Esiodo, *Teogonia*, 371: *Θεία δ’ Ἡελίον τε μέγαν λαμπρὰν τε Σελήνεν* “Teia Sole grande e la splendida Luna / e Aurora, che a tutti i mortali risplende / e agli immortali dei che possiedono l’ampio cielo, / generò, giacendo con Iperione in amore (ἐν φιλότητι)”. Il padre e la madre di Selene erano Titani e per questo Apollonio Rodio, *Argonautiche*, IV, 54, la chiama: *Τιτηνὶς...θεὰ Μῆνη* (Mene dea titania).

Anche Omero, negli Inni omerici, nel XXXII, dedicato a Selene, la definisce *Μῆνη* (da *μήν*, da *\*mens*, lat. *mensis* (da *metior*, dividere, misurare il tempo, ing. Moon, ted. Mond). Omero, nell’Inno a Ermete, IV, 99, la chiama (v. 99): *διὰ Σελήνε Πάλλαντος θυγάτηρ* (figlia del Titano

Pallante, il dio che medita orgogliosi pensieri) e ci dà uno splendido verso, che sarà ripreso da Saffo (Inni omerici, IV, 141): παννύχιος· καλὸν δὲ φῶς ἐπέλαμπε Σελήνης (nella notte splendeva la bella luce della luna). Anche Saffo definirà la luna con l'aggettivo omerico κάλα (bella): fr. 120: ἄστερες μὲν ἀμφὶ κάλαν σελάνναν (gli astri intorno alla bella luna celano il chiaro viso quando, colma di luce, più dilaga sopra la terra).

Nell'Inno a Elio Omero la chiama "figlia di Iperione" e la definisce (Inni omerici, XXXI, 6): ἐυπλόκαμον τε Σελήνην (Selene dalle belle trecce) e nell'Inno a Selene (XXXII, 1) la definisce: Μήνην ἄιδιον τανυσίπτερον (Selene, eterna, dalle ali distese) e poi, alla fine, la invoca con due sostantivi e quattro aggettivi (XXXII, 17): ἀνασσα, θεὰ λευκώλενε, δία Σελήνη, / πρόφρον, ἐυπλόκαμος (signora, dalle bianche braccia, divina Selene, benigna, dalle belle trecce).

### INNO A SELENE

Selene eterna dalle ali distese celebrate, o Muse  
dalla dolce voce, figlie di Zeus Cronide, esperte del canto;  
da lei, dal suo capo immortale, un chiarore nel cielo  
si diffonde sulla terra, e una grande bellezza si rivela  
alla sua luce sfavillante: l'aria oscura s'illumina  
alla sua corona d'oro, e i raggi risplendono,  
quando dall'Oceano, deterse le belle membra,  
indossata la veste che rifulge lontano, la divina Selene,  
aggiogati i puledri luminosi dal collo robusto,  
rapidamente lancia in avanti i cavalli dalla bella criniera  
e appare, dopo il tramonto, al culmine del mese; il suo vasto  
ciclo si compie,  
e allora i raggi della luna crescente discendono sfolgoranti  
dal cielo: ella è indice e segno per i mortali.  
Con lei una volta il Cronide si congiunse in amore,  
nel suo letto:  
ella concepì, e generò una figlia, Pandia,  
che per bellezza emerge fra gli dei immortali.  
(ἐκπρεπὲς εἶδος ἔχουσιν ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι)  
Salve, signora, dea dalle bianche braccia, divina Selene,  
benigna, dalle belle trecce; da te cominciando, io canterò  
le glorie dei semidei, le cui imprese esaltano gli aedi  
ministri delle Muse, con la loro amabile voce.

Omero, in questo inno, ci dice che Selene, unendosi a Zeus, generò Pandia che significa "la tutta splendente", "la tutta chiara", che indica la luminosità intensa delle notti di plenilunio.

Selene è raffigurata nel mito come una donna giovane (Leopardi la definisce "giovinetta immortal") che percorre il cielo su un carro d'argento trascinato da due cavalli (mentre Elio guidava una quadriga di cavalli, "vomitanti fuoco", come dice Pindaro).

Selene è celebre per i suoi amori: fu amata da Zeus e da Pan che, per sedurla, indossò il vello bianco di una pecora. Ne parla Virgilio, *Georg*, III, 391:



*Munere sic niveo lanae, si credere dignum est,  
Pan deus Arcadiae captam te, Luna, fefellit  
In nemora alta vocans; nec tu aspernata vocantem*

(O Luna, con un dono di lana così nivea, Pan, dio dell'Arcadia, ti ha ingannata e sedotta, chiamandoti negli alti boschi; né tu spregiasti il richiamo).

Ma il grande amore di Selene fu Endimione. In un dialogo di Luciano, (*Dialogo degli dei*, 11) Selene confida a Afrodite: ἀπόλλυμαι γὰρ ὑπὸ τοῦ ἔρωτος (per lui muoio d'amore).

Racconta Apollonio Rodio che, quando Selene scompariva dietro al monte Latmo, nell'Asia Minore, andava a trovare il suo amato Endimione che dormiva là in una grotta. A Endimione, che in tutte le raffigurazioni appare come un bel giovane pastore o cacciatore, era stato concesso un sonno eterno, in origine dalla dea lunare stessa, per poter sempre trovarlo nella grotta e baciarlo. Il nome Endimione significa uno "che si trova dentro", stretto dalla sua amante, come in un solo vestito comune.

I suoi incontri furtivi con Endimione vengono ricordati da Catullo, *carm.* 66 v.5:

*Ut Triviam furtim sub Latmia saxa relegans  
dulcis amor gyro devocet aerio*

(Come un soave amore richiami in segreto la luna dal suo aereo viaggio avvicendola alle rocce latmie...).

Secondo Pausania Endimione era un re d'Elide, paese dei giochi olimpici, ed Endimione generò con Selene cinquanta figlie, esattamente quanti erano i mesi di una Olimpiade. Il suo sonno eterno era un dono di Zeus che gli aveva permesso di disporre della propria morte ed egli stesso aveva scelto, quindi, lo stato di sonno invece della morte.

Concludiamo con gli splendidi versi che Apollonio Rodio mette in bocca a Selene, la dea titania, che dall'alto del cielo vede Medea, la maga, che piena di tremore e terrore, corre per gettarsi nelle braccia di Giasone ( Apoll. Rod, *Argonautiche*, IV, vv. 57-65):

Non io soltanto ricerco l'antro di Latmo,  
non io soltanto brucio per il bell'Endimione,  
io che spesso mi sono mossa per i tuoi astuti  
incantesimi  
nel pensiero d'amore, perché tu celebrassi i tuoi riti  
tranquilla nella notte oscura, come a te piace.  
Ora anche tu hai parte di questa stessa sventura:  
il dio del dolore ti ha dato Giasone come tua pena  
ed angoscia. Va' dunque, e preparati a sopportare,  
per quanto sapiente tu sia, dolori infiniti.

Gianni Giolo