

EDUARDO SIMEONE

## ESISTENZIALISMO E TEOMORFISMO IN OMERO

### ABSTRACT

This article deals with the spiritual life of Homeric heroes, above all with the relation between men and gods in Greek epic age, coming from the dichotomy of βίον and ζωή. The starting point of my paper is an essay of Karl Dienelt, Austrian pedagogist and humanist, *Existentialismus bei Homer*. Festschr. zur 250-Jahr-Feier des Bundesgymnasiums in Wien (1701-1951) (Wien 1951), which I translated in Italian and published with the title *L'esistenzialismo di Omero* (La Scuola di Pitagora, Napoli 2019), adding a short afterword: *Humanitas Homerica*. I embrace Dienelt's idea of applying the Existenzialism of Viktor Frankl to Homer's humanity, against the classic theory of B. Snell. I found very interesting this perspective: mortality grants worth to mankind, while the unlimited life of the homeric Gods takes their importance away and decreases the divine nature, as, for instance, Goethe said: «The idea and trend of the ancient Greeks is not humanizing the deity but deifying the man; it's not a matter of Anthropomorphism but of Theomorphism».

Alla domanda «Was ist der Menschen Leben?», nell'incipit della lirica omonima, F. Hölderlin, poeta visionario e filelleno, rispondeva: «ein Bild der Gottheit»<sup>1</sup>. Ma qual era quest'immagine divina nell'immaginario dei Greci? È una *Grundfrage* che si sono posti e a cui hanno cercato di dare una soluzione nel corso dei secoli studiosi dell'antichità, filologi, filosofi, eruditi e poeti, ovviamente, in modi e per vie diverse, come giustamente suggeriva il giovane Cartesio «Sunt in nobis semina scientiae, ut in silice, quae per rationem a philosophis educuntur, per imaginatorem a poetis excutiuntur magisque elucent»<sup>2</sup>.

Anche in questo caso, come giustamente notò W.F. Otto, è la voce di un poeta a metterci sulla strada giusta, «Il senso e la tendenza dei Gre-

<sup>1</sup> F. HÖLDERLIN, *Le liriche*, Milano 2008, p. 712.

<sup>2</sup> *Oeuvres inédit de Descartes*, Paris 1859 (Vol. I) A. T., X, p. 217.

ci», dice il Goethe, «è di divinizzare l'uomo, non di umanare la divinità. Non si tratta qui di antropomorfismo, ma di teomorfismo!» (Myrons Kuh, 1812). L'opera più significativa di codesto teomorfismo è la scoperta della forma originaria umana, la quale, in quanto sublime manifestazione della natura, fu anche, di necessità, la più pura espressione del divino<sup>3</sup>. La medesima idea espressa alla sua maniera F. Nietzsche: «L'uomo pensa nobilmente di sé, quando si dà dei simili [...]. Dove gli dei olimpici arretravano, anche la vita era più fosca e piena di paura»<sup>4</sup>. È ben noto, inoltre, che questo alto concetto di umanità nasce con Omero, con i suoi eroi, con i suoi dei; e quindi l'uomo omerico è una sorta di archetipo, come ricorda ancora Otto: «Non era forse quella l'umanità più magnanima e piena di spirito che si conosca? Il suo testimone è Omero»<sup>5</sup>.

Alla luce di ciò, appurata una certa contiguità tra umano e divino<sup>6</sup>, ci si è domandati quale fosse il rapporto tra l'eroe e i suoi dei nel mondo omerico. Per quanto l'argomento sia stato già ampiamente trattato, tuttavia, la lettura di un piccolo saggio, da me tradotto dal tedesco, mi ha indotto a riprendere la questione. Si tratta di un contributo di Karl Dielnelt<sup>7</sup> dal titolo suggestivo *Esistenzialismus bei Homer*, apparso nel 1951<sup>8</sup>. L'aspetto più interessante, a mio modo di vedere, è l'accentuazione del carattere virilmente tragico dell'uomo in Omero rispetto all'evanescenza della divinità, in un'ottica esistenzialistica<sup>9</sup> opposta all'interpretazione classica di Bruno Snell.

<sup>3</sup> W.F. OTTO, *Gli dei della Grecia, l'immagine del divino riflessa dallo spirito greco*, Firenze 1944, p. 296, IDEM, *Il poeta e gli antichi dei*, Napoli 1991, pp. 110-112.

<sup>4</sup> F. NIETZSCHE, *Umano troppo umano*, Milano 1981, p. 114.

<sup>5</sup> W.F. OTTO, *Il poeta e gli antichi dei*, cit., p. 111.

<sup>6</sup> IDEM, *Gli della Grecia*, cit., p. 298: «Il dio greco è lontano da quell'accentuazione della propria personalità che non ammette nessun altro accanto a sé. Non si presenta mai al mondo con le autoconsapevoli parole "Io sono così e così", intonazione assai caratteristica delle religioni orientali».

<sup>7</sup> Dotto umanista e pedagogo viennese del secolo scorso, docente nel locale *Piaristengymnasium*, nei primi anni del secondo dopoguerra si interessò alla psicoanalisi di Viktor Frankl e compose numerosi libri sugli aspetti pedagogici delle teorie di Frankl.

<sup>8</sup> K. DIENELT, *Existenzialismus bei Homer*. Festschr. zur 250-Jahr-Feier des Bundesgymnasiums in Wien (1701-1951) (Wien 1951). Ho tradotto e pubblicato questo contributo con il titolo *L'Esistenzialismo in Omero*, La scuola di Pitagora, Napoli 2019.

<sup>9</sup> «[...] La presente ricerca, attraverso l'introduzione di un aspetto "esistenzialistico", cerca di gettare una luce chiarificatrice su di un problema filologico. Nel nostro caso, inoltre, si tratta dell'esistenzialismo nell'accezione di V. Frankl. K. DIENELT, *L'esistenzialismo*, cit., p. 8.

Il punto di partenza è il «Götterburlesque bei Homer», ossia l'episodio in cui Efesto intrappola Ares ed Afrodite suscitando l'ilarità degli Olimpici (*Od.* VIII 266 ss., che si potrebbe accostare alla gara di dispetti (ironicamente rappresentata dal poeta) tra Apollo ed Atena, nell'aiutare i loro protetti durante la corsa dei carri (*Il.* XXIII 377 ss.), ovvero ai tanti episodi di alterchi e risse tra dei. Sulla scorta di studi precedenti, Dienelt solleva la questione: «Come è possibile che il medesimo poeta tratti il mondo degli dei con superiore ironia [...], li svilisca non di rado perfino con scherzi grotteschi, ma il medesimo poeta descriva anche i suoi eroi come devoti agli dei, addirittura, con poche eccezioni, come pietosi cultori dei numi ed esalti proprio un siffatto sentimento religioso dei suoi eroi?»<sup>10</sup>. Di fronte alle incongruenze ed alle difficoltà, scontate, si potrebbe aggiungere, rispetto a testi così complessi e eterogenei, lo studioso compie un'opzione esegetica particolare: «[...] È indubbio che un'esposizione della vita delle divinità, come la troviamo in Omero, abbia in sé qualcosa di sconcertante, a cui noi che siamo tutti, per così dire, avvezzi ad una determinata rappresentazione degli dei, possiamo fare l'abitudine solo a stento. Pertanto è del tutto comprensibile che, nella spiegazione di questa entrata in scena "niente affatto divina" degli "immortali", in apparenza sorprendente, si tenda sempre all'accettazione delle contraddizioni nell'esposizione dell'Epos. E quindi, quando ci si accosta al problema, anzitutto bisognerebbe raggiungere una buona volta un'idea chiara circa l'essenza della divinità omerica ed il sentimento religioso dell'uomo greco di quest'epoca. Al contempo, si dovrà avanzare la questione di come questo si manifesti effettivamente nel rapporto tra l'eroe greco e i suoi dei, laddove noi approcciamo le basi dell'essenza dell'uomo. Pertanto, si dovrà prendere le mosse da un'analisi esistenziale dell'umanità omerica»<sup>11</sup>.

Soprattutto in quello che si può considerare il suo saggio più conosciuto e fortunato, apparso nel 1948, *Die Entdeckung des Geistes* [trad. it. *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino 1963], B. Snell aveva fornito un quadro ampio e dettagliato dell'uomo omerico, che riflette una spiccata matrice hegeliana secondo la quale lo spirito si autorivela, passando dall'inconsapevolezza alla consapevolezza, ad esempio, dalle Erinni al rimorso, quindi dal concreto all'astratto, sicché l'umanità di Omero si presenta come uno stadio germinale dello sviluppo spirituale

<sup>10</sup> K. DIENELT, *L'esistenzialismo*, cit., p. 9.

<sup>11</sup> K. DIENELT, *L'esistenzialismo*, cit., p. 10.

dell'uomo greco<sup>12</sup>. Secondo lo studioso tedesco «L'azione umana non ha alcun inizio effettivo e indipendente; quello che viene stabilito e compiuto è opera degli dei. E, poiché l'azione umana non ha in sé il suo principio, essa non ha nemmeno una fine propria. Soltanto gli dei agiscono in modo da raggiungere quello che si sono proposti. E se anche il dio non può portare a compimento ogni cosa, [...] ad essi rimane pur sempre risparmiato il dolore degli uomini, destinati a morire»<sup>13</sup>.

Benché la differenza tra ἄνθρωποι e θεοί sia infinitamente inferiore rispetto alle altre culture, resta tuttavia il discrimine fondamentale dell'immortalità divina, la cui antitesi è costituita dall'orrore per la fine esemplato dal notissimo episodio dell'incontro tra Odisseo e ἑἶδωλον di Achille negli Inferi (*Od.* XI 488 ss.). Commentando il passo appena citato di Snell, Dienelt afferma: «Se ci domandiamo da dove scaturisca questa enorme superiorità degli dei più umani tra gli dei antropomorfi, si può fare soltanto l'unica osservazione possibile: solo e assolutamente dalla loro immortalità. Per il resto, infatti, hanno tutto in comune con gli uomini; ciò che li separa da questi ha luogo soltanto in virtù di una differenza di grado. D'altronde l'uomo omerico è contrassegnato da una somiglianza agli dei che noi troviamo a stento nelle altre religioni. Quindi, se noi vediamo la pienezza della vita divina nella realtà della loro immortalità, viceversa, dalla finitezza della loro vita agli uomini tocca il marchio dell'incompiutezza. La morte sottrae all'uomo non solo la vita ma anche il senso al suo esistere»<sup>14</sup>.

Nella prospettiva del dottissimo discepolo di Wilamowitz oltre alla mortalità c'è un altro fattore discriminante. Come ho accennato in precedenza, lo stadio della coscienza rappresentato dall'uomo omerico riflette un momento di passaggio tra l'inconsapevolezza e la consapevolezza, in cui comunque l'uomo, sostanzialmente in balia della volontà divina, non è ancora l'autonomo promotore delle proprie decisioni<sup>15</sup>.

Contro questa visione riduttiva Dienelt afferma: «Noi non possiamo in alcun modo associarci alla concezione di Snell, che in Omero l'uomo non si senta ancora come "promotore delle proprie decisioni". Ovviamente gli dei intervengono nelle azioni degli uomini e li spingono, talvolta in modo davvero doloroso, ad agire secondo la loro volontà. Ma

<sup>12</sup> D. LANZA, *Interrogare il passato*, Firenze 2013, pp. 171-188.

<sup>13</sup> B. SNELL, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino 1963, pp. 55-56.

<sup>14</sup> K. DIENELT, *L'esistenzialismo*, cit., p. 11.

<sup>15</sup> B. SNELL, *La cultura greca*, cit., pp. 57-58.

l'uomo omerico esperisce questo influsso non senza una propria riflessione, e la sua subordinazione ad una potenza più alta non è cieca obbedienza, bensì la conseguenza risultante dal riconoscimento della propria debolezza psichica. Alcune volte egli è in grado di compiere qualcosa che stimola perfino "l'invidia degli dei". In una parola, l'umanità omerica si sente nel profondo della sua coscienza non ancora formata come un essere con impulsi propri, si potrebbe dire, una "persona". [...] Noi crediamo che una tale opinione della forma dell'eroe omerico sia molto più corretta. Essa sussiste proprio come l'ideale di questa umanità di combattersi eroicamente e andare incontro al destino pronti alla lotta. Un impulso indomabile all'azione ed un forte atteggiamento terreno hanno condotto all'aspirazione di tenere testa al mondo e di gestire autonomamente la vita, nonostante pena e dolore, nonostante il destino e il fato di morte. Questo è un atteggiamento realmente eroico che contrassegna la visione della vita dell'uomo omerico»<sup>16</sup>.

Secondo l'umanista viennese, dunque, alla consapevolezza della propria insufficienza psichica fa da *pendant* nell'eroe omerico una spiccata tendenza all'azione. Lo si può vedere nei versi 78-126 del XVIII canto dell'*Iliade* «Qui il poeta ci fa osservare l'intimo dell'eroe colpito duramente da un grave dolore, la morte dell'amico Patroclo, e nel profondo dell'anima ci rende visibile la lotta per la dignità ed il significato della sua esistenza. Qui sua madre gli rammenta l'approssimarsi dell'ora della sua morte. E proprio questo riferimento alla fine della sua vita lo richiama di nuovo al suo intento: poiché io devo in ogni caso morire presto e fino ad ora non ho fatto niente di giusto, ebbene io voglio, tuttavia, prima della mia morte, intraprendere ancora un'impresa e quindi attendere rassegnato la fine. Questo è il significato delle parole che egli, nel libro su citato, XVIII, 101 ss., rivolge a Teti»<sup>17</sup>. Finora Achille ha vissuto un'esistenza vana, si sente come un inutile peso della terra, ma ora, piuttosto che rimanere in quest'inerzia colpevole, è deciso a compiere il suo πότμος (nel senso etimologico del termine). «Qui si manifesta, pertanto, nella tragicità dell'eroe omerico una legge fondamentale dell'esistenza umana. Si evidenzia che la morte non può abbassare l'uomo e non deve essere interpretata assolutamente come un segno distintivo dell'essere che sottrae alla vita il suo senso. Certo i numi hanno predestinato la fine ad Achille, ma nondimeno egli va incontro "alla sua morte" [...] Sta in

<sup>16</sup> K. DIENELT, *L'esistenzialismo*, cit., p. 15.

<sup>17</sup> K. DIENELT, *L'esistenzialismo*, cit., pp. 12-13.

loro potere quando egli muoia, ma egli stesso decide come morire, ossia come compiere la propria vita»<sup>18</sup>.

In quest'ottica, nelle parole dell'eroe principale dell'*Iliade* si manifesta «la problematica dell'esistenza umana, la questione del senso della vita in considerazione della finitezza del nostro esistere. «Quante volte non ci è venuto alla mente – dice Frankl (*Ärztliche Seelsorge* [*Cura medica delle anime*], Deutliche, Wien, 1947, p. 49) – che la morte metta in dubbio il senso di tutta la vita?». Che questo non sia assolutamente necessario, o addirittura nemmeno possibile, è manifesto proprio in considerazione della sua domanda: «ebbene cosa accadrebbe se la nostra vita non fosse determinata nel tempo ma fosse infinita?» E la risposta «Se fossimo immortali, in questo modo, avremmo ogni buona ragione per rimandare ogni nostro atto: non avrebbe più alcuna importanza compierlo oggi, piuttosto che domani, dopodomani, tra un anno o dieci. È proprio in considerazione della morte quale limite insuperabile alle nostre possibilità e al nostro futuro, che siamo costretti ad utilizzare il tempo della nostra vita, a non perdere le occasioni che ci vengono offerte, la cui somma “finita” costituisce in definitiva il consuntivo della nostra vita». La finitezza dell'uomo non costituisce pertanto un momento dell'essere che lo privi di significato, ma, al contrario, essa è basilare proprio per il significato dell'umana esistenza. Per questo, secondo Frankl, ha valore l'istanza: «Nella limitatezza del tempo e dello spazio terreno l'uomo deve compiere qualcosa conscio sempre di essere mortale e tenendo ben presente la propria immancabile fine». Tuttavia è significativa l'osservazione legata a questa idea: «Non è questa una posizione eroica, come qualcuno potrebbe pensare: tutti possono mantenerla anche il cosiddetto uomo medio». Alla luce di ciò potrebbe essere perfettamente chiaro come debba giudicarsi l'agire dell'umanità omerica e specialmente dell'eroe Achille. L'atteggiamento descritto non deve essere eroico per l'uomo odierno, ma lo è stato senza dubbio per l'uomo dell'epoca omerica. Quanto più grande è il legame dell'uomo – e l'uomo antico lo esperisce in modo molto più insistente di noi nella forma di una dipendenza dai numi e dal destino deciso da loro – tanto più imponente e magnifico è il suo sforzo di dare da solo un contenuto e un compimento alla propria esistenza. In questa realizzazione l'uomo dà buona prova di sé nel suo esistere ed attua la sua umanità»<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> K. DIENELT, *L'esistenzialismo*, cit., pp. 13-14.

<sup>19</sup> K. DIENELT, *L'esistenzialismo*, cit., pp. 16-17.

Rispetto alla categorica affermazione di Snell «Questa superiore vita degli dei conferisce un senso proprio all'esistenza terrena»<sup>20</sup>, la prospettiva appare ora rovesciata. L'uomo riceve il suo significato più profondo nella sfida agonistica e nella contesa guerresca dove mette in gioco il suo βίος, mentre i θεοὶ ῥεῖα ζῶντες, come li definisce Omero, appartenenti alla sfera della ζωή<sup>21</sup>; anche quando combattono per rendere la loro esistenza più piena<sup>22</sup>, non possono partecipare davvero a tale caratterizzazione eroica: «[...] in fin dei conti – osserva Dienelt – quale senso ha la battaglia se non si può morire? Certo gli dei nella lotta con gli uomini possono riceverne una ferita “mortale”, ma poiché essi hanno sangue immortale nelle vene, non resta loro niente altro che versare lacrime amare di dolore, come Afrodite quando ella è percossa da Diomede (*Il. V* 335 ss.), o mettersi a strillare orribilmente come Ares, che è colpito mortalmente dallo stesso eroe con la lancia (*Il. V* 855 ss.). Entrambi si rifugiano sull'Olimpo per lamentarsi dell'onta subita lì dinanzi al padre Zeus. Sotto questo aspetto un tale salvataggio è ancora un trionfo divino. Ma, se non lo rappresentasse il dio percossa nel cielo, Ares stesso dice quanto più misero sia apparso: «Io scappai a gambe levate, altrimenti a lungo io avrei dovuto subire la pena tra i tetri cadaveri o avrei vissuto privato di forza sotto i colpi del bronzo (*Il. V*, vv. 885 ss.)»<sup>23</sup>. Rileggiamo il testo greco:

ἀλλά μ' ὑπήνεικαν ταχέες πόδες· ἦ τέ κε δηρὸν  
αὐτοῦ πήματ' ἔπασχον ἐν αἰνῆσιν νεκάδεσσι,  
ἦ κε ζῶς ἀμενηνός ἔα χαλκοῖο τυπῆσι

Partendo dall'ossimoro ζῶς ἀμενηνός dell'ultimo verso lo si potrebbe interpretare in questo modo: io un sempre vivente sarei stato privato di forza a causa dei colpi del bronzo. «L'immortalità – commenta lo studioso austriaco – è davvero incompatibile con il significato e lo scopo di una effettiva attività guerresca»<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> B. SNELL, *La cultura greca*, cit., p. 56.

<sup>21</sup> K. KERÉNYI, *Dioniso*, Milano 2010, pp. 17-21.

<sup>22</sup> «Le contese, le avversità e le delusioni sono conosciute dagli dei solo in quanto rendono più intensa la loro vita. La lotta e il piacere esercitano le loro forze e gli dei sarebbero morti se non conoscessero anch'essi la gelosia e l'ambizione, la vittoria e la sconfitta»: B. SNELL, *La cultura greca*, cit., p. 60.

<sup>23</sup> K. DIENELT, *L'esistenzialismo*, cit., p. 19.

<sup>24</sup> K. DIENELT, *L'esistenzialismo*, cit., p. 19.

In sintesi, ripensando al *Götterburlesque*, si potrebbe osservare che, in generale, l'atteggiamento degli eroi non è affatto improntato a scherno o disistima verso la divinità né ad una dedizione ed obbedienza totali, semmai esso si rivela alquanto libero. A tal proposito Dienelt osserva: «il rapporto con gli dei non è» – dice giustamente Thassillo von Scheffer (*Die homerische Philosophie* Rösl. und C., München, 1921, p. 73) – «qualcosa di propriamente ideale o addirittura una testimonianza di dedizione. L'uomo è obbediente agli dei perché gli conviene». Un atteggiamento di questo tipo proteggerà l'uomo di fronte all'oblio degli dei, anzi manterrà sempre nella sua coscienza il sentimento della dipendenza e del legame ad un ordinamento divino, eppure, talvolta, nell'esposizione dei destini umani – ed è questa infine la questione anche nell'Iliade e nell'Odissea, nonostante l'imponente apparato divino – si potrebbero evidenziare, nell'opera e nel comportamento degli dei, tendenze che spingono gli dei, valutati in base alla misura della tragicità umana, nell'ottica del grottesco»<sup>25</sup>.

La conclusione, che mi trova d'accordo, è questa: proprio l'atarassia degli dei, il loro vivere senza pene ed affanni, laddove essi si avvicinano e/o partecipano alla lotta per l'esistenza e per la sopravvivenza, rendono stridente il contrasto con l'umanità eroica a tutto vantaggio di quest'ultima. Addirittura, come notava Kerényi, quando uno dei numi vuole rivendicare la propria autonomia rispetto a Zeus la «esprime con il verbo *béomai*, che è il più strettamente connesso con *bíos*»<sup>26</sup>. A Dienelt va il merito di aver reinterpretato questa dicotomia omerica tra ζωή e βίος, che è al tempo stesso filologica e filosofica, alla luce della psicologia esistenzialistica, nella consapevolezza che «[...] su di una base di gran lunga più ampia, l'Antichità sia in grado di fornire ancora oggi ad un osservatore attento un nuovo lato della sua spiritualità [...]»<sup>27</sup>.

Napoli  
 eduardo.simeone@libero.it

<sup>25</sup> K. DIENELT, *L'esistenzialismo*, cit., pp. 19-29.

<sup>26</sup> K. KERÉNYI, *op. cit.*, p. 19.

<sup>27</sup> K. DIENELT, *L'esistenzialismo*, cit., p. 21.