

Mitologia e traduzione¹

Andrea Cavalletti

1.

In una delle sue pagine più chiaramente autobiografiche, Jesi ha riconosciuto il proprio debito nei confronti di Károly Kerényi richiamando «in particolare [...] la distinzione, nell'ambito dei metodi relativi alla scienza della mitologia, fra "spiegare" e "accettare"»². Per comprendere la portata di questo debito dobbiamo tuttavia ammettere che la locuzione «più chiaramente autobiografiche» è qui adeguata e pertanto ingannevole, non imprecisa e quindi tanto vaga da offrirsi come sintesi illusoria e sviante. Essa dovrebbe corrispondere, nel pensiero e nel dettato di Jesi, alla definizione dei momenti della «storia di una disciplina» che appaiono privilegiati poiché rivelatori «della fisionomia d'uomo che essa propone come sosia ottimale, a chi vi si dedica, come portatore di lenti speciali a chi vi resta estraneo». Questi momenti, nei quali «la figura del mitologo affiora specialmente nitida», coinciderebbero poi con le fasi storiche «in cui la "scienza del mito" o "della mitologia" cerca di proporsi, appunto, quale scienza», in cui cioè,

alla prova degli ostacoli che si frappongono, essa deve ricorrere a tutti i possibili valori del modello di uomo conoscente a cui il suo specialista, in quanto scienziato, dovrebbe corrispondere. E chi si dedica a questa «scienza», chi si propone agli altri come mitologo, deve cercare la giustificazione della propria qualifica, oggettiva e soggettiva, nel punto in cui la propria vicenda interferisce con la vicenda degli altri³.

L'espressione «più chiaramente autobiografiche» potrà quindi dimostrarsi idonea ed equivoca insieme poiché la locuzione avverbiale tenderà a coincidere con «specialmente nitida», come una parafrasi si-

¹ Riprendo qui il discorso iniziato in *Traduzione e mitologia*, «Nuova Corrente», 56, 2009, pp. 165-75.

² F. Jesi, «Scienza del mito e critica letteraria», in Id., *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su Rainer Maria Rilke* (1976), Quodlibet, Macerata 2020, p. 48.

³ *Ibid.*

nonimica elementare, mentre l'aggettivo «autobiografica» finirà per adombrare e tradire la «figura del mitologo».

D'altro canto, se nel riconoscimento del debito emerge il «modello di uomo conoscente» o il «sosia ottimale» a cui lo studioso (per essere tale, dedito a una scienza degna di questo nome) «dovrebbe corrispondere», è anche vero che egli è colui che scrive e deve «alla prova degli ostacoli» esprimersi in prima persona (il «mio approccio al mito», «il mio primo debito») consegnando così al lettore, o a chi «resta estraneo» all'attualità della scrittura, un proprio sostituto, sosia effettivo o figura a cui, soltanto, quel «sosia ottimale» potrebbe aderire. La giustificazione della propria qualifica si offre cioè «nel punto in cui la propria vicenda personale interferisce con la vicenda degli altri» poiché «altri» è lo studioso-modello (elargitore di dignità, garante dei valori, legittimo creditore nell'economia dei saperi) e al tempo stesso il lettore, l'estraneo al quale chi scrive apparirebbe, nel gioco dei riflessi, a sua volta un modello ottimale – se non si fosse così appena esibito o almeno non troppo velatamente palesato quale costruttore e *quindi* «portatore di lenti speciali».

2.

Questa interposizione o schermo del doppio sosia impedisce l'inganno prospettico della coincidenza con la figura esemplare, rivelando il dissidio custodito nello stesso riconoscimento del debito, cioè, scriveva Jesi nel 1973, la possibilità di «usufruire [...] dell'insegnamento del Kerényi [...] in contrasto esplicito con le indicazioni del maestro»⁴. Come sappiamo, quel disaccordo si era effettivamente consumato alcuni anni prima, nel maggio del 1968⁵, e anche le ragioni della rottura sono note: risalgono al 1964, cioè almeno al saggio *Cesare Pavese, il mito e la scienza del mito* che, raccolto poi in *Letteratura e mito* (1968), avrebbe suscitato la dura reazione di Kerényi, accusato in quelle pagine di partecipare, sotto una «mascheratura didascalica e umanistica», all'atteggiamento nei confronti del mito che Jesi stigmatizzava come «religione della morte». In causa è qui infatti lo stesso magistero, o la posizione della figura ideale del mitologo: «Insegnan-

⁴ F. Jesi, *Mito*, Isedi, Milano 1973 p. 108.

⁵ Si veda F. Jesi, K. Kerényi, *Demone e mito. Carteggio 1964-1968*, a cura di M. Kerényi e A. Cavalletti, Quodlibet, Macerata 1999, in particolare pp. 114-118.

do cosa davvero sia la mitologia, Kerényi non giunge a smentire la possibilità per l'uomo di oggi di accedervi al di fuori della morte» per confermare così, dalla prospettiva di Jesi, le convinzioni sul mito di Cesare Pavese e la sua «devozione verso la morte», riconoscibile nella «necessità di ricondurre ogni nuova esperienza ai precedenti mitici infantili»⁶. Alle posizioni di Kerényi («la persona da cui ho imparato di più in materia di mitologia»), e quindi di Pavese, dovrà poi allinearsi anche l'astro di Pound («la persona da cui ho imparato di più in materia di poesia»), mentre la critica della *religio mortis* sarà precisata in nuove formule:

Alla sopravvivenza della poesia e della mitologia in *questo* presente, e non solo in questo poiché non pare essere la prima volta che ciò accade, sembra appropriato, anche se forse non in modo esclusivo, un terreno di coltura che si conserva nutritizio e caldo nonostante i geli e le sterilizzazioni dell'ora, grazie alle qualità della morte, che sono molteplici e in vario modo efficaci⁷.

L'odierna organizzazione sociale esclude necessariamente l'accesso collettivo alla verità, isolando il mito dall'esperienza storica e offrendo in cambio la falsa moneta delle sue tecnicizzazioni. Come si sa, l'espressione «mito tecnicizzato», su cui Jesi ha tanto riflettuto, è kerényiana⁸. Ammettere però nelle condizioni vigenti, come fece ancora Kerényi, la possibilità di un accesso alla mitologia, ai racconti sul mito, e dover quindi definire la fonte di questi racconti, un «mito genuino (*echter Mythos*)» secondo la definizione di Walter Friedrich Otto o un «fenomeno originario (*Urphänomen*)» nel senso di Goethe⁹, estraneo alle nefaste manipolazioni politiche¹⁰, significa dal punto di vista

⁶ F. Jesi, «Cesare Pavese, il mito e la scienza del mito» (1964) in Id., *Letteratura e mito* (1968) con un saggio di A. Cavalletti, Einaudi, Torino 2002, pp. 131-47.

⁷ F. Jesi, «Károly Kerényi I. I "pensieri segreti" del mitologo» (1974) in Id., *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea* (1979), nuova edizione a cura di A. Cavalletti, Einaudi, Torino 2001, p. 29.

⁸ K. Kerényi, *Dal mito genuino al mito tecnicizzato*, trad. di R. Giorgi, in «Archivio di filosofia», *Tecnica e casistica*, 1964, pp. 153-61. Kerényi è tornato sullo stesso tema in: «Wesen und Gegenwartigkeit des Mythos» (1964), in Id., *Wege und Wegenossen*, Werkausgabe V, 1, a cura di M. Kerényi, Langen-Müller, München 1985, pp. 85-103; trad. it. di M. A. Massimello, «Essenza e attualità del mito», in K. Kerényi, *Il rapporto con il divino*, Einaudi, Torino 1991, pp. 115-40, quindi in «Das Wesen des Mythos und die Technik», in K. Hoffmann (a cura di), *Die Wirklichkeit des Mythos*, Knaur. München-Zürich 1965, pp. 127-44.

⁹ Kerényi, *Dal mito genuino al mito tecnicizzato* cit., p. 154 e Id., «Wesen und Gegenwartigkeit des Mythos» cit., p. 89; trad. it. cit., p. 122.

¹⁰ Nella «Discussione» seguita alla conferenza, Kerényi rispondeva così a Gonsalv Mainberger: «Dopo tutti questi decenni in cui ho cercato, in quanto cosiddetto mitologo, di non pronunciare affatto la parola mito e tuttavia di occuparmi di mitologia, ho fatto ora

di Jesi riconoscere il privilegio di coloro – poeti, sapienti umanisti – che possono attingere a una materia la quale, restando estranea alla vita collettiva, cioè alla storia, prolifera nel distretto riservato e fertile della morte; significa cioè in fondo operare, e malgrado la più manifesta attività didattica (la «mascheratura umanistica», appunto), a favore dei vigenti meccanismi di esclusione, sfruttamento e violenza, che si fondano su quell'oscuro dominio.

Questa critica è però, nel gioco della sostituzione effettiva e necessaria, a sua volta congruente con quella che lo stesso Kerényi, ottimo sosia e figura esemplare del mitologo, rivolse «tanto verso la scienza filologica storica, che sottrae l'immediatezza di fronte al materiale mitologico, quanto verso la presunta e illecita "scienza del mito" che offre veramente e pericolosamente accesso al mito al di là della mitologia, a un'essenza extra-umana anziché ai documenti di un'esperienza puramente e intrinsecamente umana»¹¹. Proprio alla «mascheratura umanistica» corrisponde cioè un contegno contrastante, positivamente condiviso e fatto proprio da Jesi: la duplice contestazione delle tendenze ad «accettare» o a «spiegare» il mito. Se il sosia appare in questa luce estraneo alle pretese apparentemente opposte ma intimamente legate del rapporto diretto col mito (ammesso il quale gli stessi manipolatori possono presentarsi come veggenti) e del suo correlato, la neutralizzante spiegazione storicistica, dunque si rivela sosia davvero «ottimale», e anzi capace di giustificare con la sua presenza anche chi «in questo presente» si propone ad altri come mitologo, è perché ha saputo sempre mantenere di fronte ai «materiali», ai racconti, alle mitologie, il medesimo contegno con cui aveva ammirato, nel 1959, gli otto bronzi («tra cui cinque immagini probabilmente di culto») appena scoperti al Pireo, quegli «esseri – come egli scrisse – quasi morti, vestiti con cura, che sembravano sul punto di resuscitare». «La prerogativa di Kerényi – ha scritto invece Jesi – sta nell'aver ceduto appassionatamente alla suggestione di quei bronzi "con tracce di terra sui bei volti", e al tempo stesso di non aver ceduto alla tentazione di "aiutarli a rialzarsi"». Disposta così al «limite estremo e non superabile dell'approccio moderno alla mitologia antica», la figura del mitologo – sosia ottimale e insieme effettivo – «affiora specialmente nitida» e riconosci-

un tentativo di uscire da questa ambiguità e confusione [...] per giungere non ad un concetto, ma a quel qualcosa da cui possono derivare le fiabe, i mitologhemi e le mitologie», in *Discussione*, in «Archivio di filosofia», *Tecnica e casistica* cit., pp. 163-4.

¹¹ Jesi, *Mito* cit., p. 83.

bile nel più forte contrasto rispetto alla teoria negativa dei sosia manchevoli e inopportuni, di coloro che, presunti maestri e allievi, avrebbero invece ceduto alla tentazione per poi consegnare a un'eredità di altari e icone la loro stessa immagine¹². Limpida è così la contraddizione fra «spiegare» e «accettare», mentre altrettanto chiara è la dialettica fra il non cedere di fronte al rapporto con la morte e il non giungere a smentirlo, e nitida apparirà allora la formula del magistero, dalla posizione del «contrasto esplicito»: «La produzione di Kerényi ha una sua fondamentale compattezza di contraddizioni che ne garantisce la vitalità»¹³.

3.

Esponendo e sollecitando il fulcro del proprio pensiero, Jesi ha insistito sul «profondo contrasto, anzi la radicale opposizione, fra ricordo e sopravvivenza, memoria e durata»¹⁴: ciò che sopravvive, ha scritto, è il passato non ricordabile, la «materia vivente di chi ha sperimentato il passato: come presente vivente, non come memoria di passato morto»¹⁵. Chiamato a pronunciare, nel 1974, la commemorazione di Kerényi, egli si è perciò innanzitutto chiesto «se chi ci è stato modello può anche soccorrerci con l'autenticità del suo mondo nell'istante in cui noi ricordiamo lui. Se può, cioè, essersi impresso in noi così a fondo che quanto egli ci ha dato si tramuti in nostro atteggiamento, proprio quando, accingendoci a ricordarlo, sentiamo più forte l'impulso e il dovere di configurare noi e lui come persone separate: affinché il ricordo sia critica e vita anziché agiografia e morte»¹⁶.

«Alla prova degli ostacoli che si frappongono», o dell'estremo ostacolo, il rapporto fra il maestro e l'allievo – fra le maschere del sosia effettivo e del sosia ottimale – è attraversato dalla tensione fra ricordo e sopravvivenza, ed esige che alla partizione vita/morte subentri

¹² Jesi, «Károly Kerényi I» cit., pp. 52-3.

¹³ F. Jesi, «Quando Kerényi mi distrasse da Jung», in *Il tempo della festa*, a cura di A. Cavalletti, Nottetempo, Roma 2013, p. 226.

¹⁴ F. Jesi, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, nuova edizione accresciuta e aggiornata a cura di A. Cavalletti, Bollati Boringhieri 2022, p. 71.

¹⁵ Jesi, «Inattualità di Dioniso» (1972), in *Materiali mitologici* cit., p. 126.

¹⁶ F. Jesi, «Károly Kerényi II. L'esperienza dell'isola», discorso in memoria di Kerényi, tenuto ad Ascona l'8 novembre 1974, in *Materiali mitologici* cit., p. 54 (sul problema del ricordare si veda, in particolare, p. 56).

la sopravvivenza del metodo, insieme «personale e dotto, autocritico e critico», di Kerényi¹⁷. L'autocritica rivive nel tenore critico del ricordo mentre la tendenza critica del modello si traduce nell'attenzione autocritica del commemorante. Il che implica d'altro canto che nel contegno dell'allievo nei confronti del maestro sopravviva quello di quest'ultimo verso la materia mitologica, ossia che quale nucleo intatto e genuino dell'insegnamento resti la contraddizione stessa: lasciar vivere entro sé la parte non ricordabile significa fare

del ricordo e del modello che insegna a ricordare, ed è oggetto del ricordo, lo spazio di quel conflitto perenne che indichiamo con la parola «immortalità». Il conflitto, la contraddizione, il paradosso, sono in questa parola: «immortalità». Fra tutte le contraddizioni che ci è dato immaginare, la più netta è quella che congiunge in un vocabolo la morte con il suo contrario¹⁸.

Unire ricordo e durata, far spazio alla sopravvivenza nella memoria significa cedere alla suggestione del modello che reca «tracce di terra» sul volto, e nel contempo resistere alla tentazione di aiutarlo a rialzarsi, cioè mantenersi fedeli alla contraddizione o all'atteggiamento duplice e rigoroso che essa richiede:

Conoscenza chiara della morte, deliberato servire la vita. In questo senso e solo in questo senso, nelle pagine di Kerényi, la mitologia è «immortale». Non perché egli credesse che il mito (una parola che pronunciava con grande e giustificata cautela) fosse una forza extraumana, e perciò immortale, che afferra l'uomo e lo plasma e lo fa agire. Ma perché la mitologia appariva ai suoi occhi composta di miti che – sono le sue parole – sono sempre «miti dell'uomo», e dunque trovano la loro immortalità in uno spazio-tempo interiore che l'uomo acquista nella misura in cui lo crea, adempiendo alla sua vocazione umana. Nella perennità di questa vocazione, fin tanto che gli uomini siano uomini [...] sta l'immortalità dell'uomo. È un'immortalità di coscienza umana [...]: conoscenza chiara della morte, deliberato servire la vita [...] Questa – conclude Jesi – è la vera giustificazione storica dell'etimologia della parola «immortalità» nelle pagine di Kerényi. E questo è ciò che è talmente divenuto nostro, provenendo da lui, che ci apre come nostra la possibilità di ricordarlo come colui che oggi non è, mentre basta aprire le sue pagine per poter affermare altrettanto legittimamente che è lui, oggi, a ricordare noi¹⁹.

La parte di passato vivo e non ricordabile è il cardine che rende possibile e legittima questa inversione; o in altri termini: il «presente vivente» non appartiene al *continuum* cronologico della memoria e

¹⁷ Ivi, p. 63.

¹⁸ Ivi, p. 60.

¹⁹ Ivi, p. 66.

può quindi incrociarlo e sovvertirlo. La «nostra possibilità» è in tal senso la possibilità di «lui», come l'immortalità non è nostra né sua ma sua poiché nostra e nostra perché sua, cioè comune o, nel perpetuarsi di *una* vocazione, «dell'uomo»²⁰; non viene cioè conferita in dote al passato né al presente ma, in quanto «immortalità di coscienza», è garantita all'uno come all'altro dalla compattezza di un metodo di contraddizioni: conoscere la morte e servire la vita; credere e non credere; non semplicemente accettare né solo spiegare.

4.

Se «è lui, oggi, a ricordare noi» è perché, si è detto, l'attitudine autocritica di Kerényi vive nel tenore critico del ricordo di Jesi, ovvero, secondo la formulazione più netta, nel «contrasto esplicito con le indicazioni del maestro». Questo contrasto – che fa emergere al limite della pura, inespugnabile coincidenza, la figura del modello, configurando «noi e lui come persone separate» – concerne appunto la sopravvivenza della mitologia o l'immortalità in *questo* presente, e può farsi esplicito perché la sua forza si libera in quel punto di estrema vicinanza, animando la stessa trasmissibilità del sapere: la sua formulazione manifesta non risulterà dunque davvero comprensibile se non sarà riferita e commisurata all'aspetto più recondito, cioè al momento in cui evidente appare invece la concordanza dei pensieri e persuasiva la sovrapposibilità delle due «persone», dell'effettivo sosia e del sosia ideale. Palese era l'accusa di non estraneità alla religione della morte, e così il coerente rifiuto di quella «contrapposizione kerényiana umanesimo/ideologia» pronta a «tradursi nell'ovvio sostegno di una *respublica humanistarum*, cuore puro della società borghese»²¹; parimenti esplicita è però la considerazione del modello, «divenuto nostro», dell'Introduzione di Kerényi ai *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*: «La scienza della mitologia deve escludere la "scienza del mito"; deve escluderla, però, in modo da farsene forma in cavo *mai colmabile*, cioè deve essere la scienza che, restituendo l'immediatezza di

²⁰ Questa concezione è già presente almeno *in nuce* nei primi scritti Jesi, come attesta anche l'inedito sulla *Ceramica musulmana* (1960), dove si legge: «Cosa parla nel nostro animo dinanzi ad una ceramica fabbricata settecento anni fa a Nicea o a Baghdad? Qualcosa che noi possediamo, e che pure possederono i ceramisti medievali musulmani, qualcosa che è "noi" e fu "loro"». Si veda *infra*, p. 346.

²¹ Jesi, *Mito* cit., pp. 107-8.

fronte al materiale mitologico, diviene consapevolezza precisa e circostanziata dell'impossibilità di una "scienza del mito"²². Solo accogliendo e radicalizzando questo insegnamento Jesi giungerà, com'è noto, all'elaborazione del «modello macchina mitologica»: coerente con l'impossibilità di una scienza «del mito» è infatti la sospensione del giudizio sull'essere o il non essere di ciò che la macchina dice di contenere, mentre allo studio dei mitologemi subentra l'indagine del funzionamento della macchina (che appunto li produce alludendo a quel contenuto inafferrabile). Radicalizzazione vuol dire quindi: esasperazione insieme critica e autocritica, separazione nella massima prossimità. Si rilegga il passo dell'Introduzione di Kerényi citato da Jesi: «Da quest'aspetto immaginifico-significativo-musicale della mitologia deriva che l'unico giusto modo di comportarsi nei suoi riguardi è quello di lasciar parlare i mitologemi per se stessi e prestar loro semplicemente ascolto»²³. Dove le due persone si separano, dove il modello kerényiano si è impresso così a fondo in Jesi che egli può elaborare un suo originale «modello gnoseologico», il «giusto modo» della vocazione (della «tipica facoltà dell'essere umano»²⁴ o dell'immortalità) non è più «unico». In altri termini: se vige il contrasto fra memoria e durata, se il presente è vivente, la qualità essenziale del paradigma conoscitivo è la sua provvisorietà²⁵.

5.

Restio anche solo a pronunciare la stessa parola «mito», cioè estraneo all'accettazione dell'inverificabile, come all'esercizio della spiegazione, Kerényi si è attenuto allo studio dei materiali mitologici, i racconti storicamente apprezzabili del mito. Erede originale di Walter F. Otto, egli è stato perciò «il principale esponente dell'orientamento che configura l'unica "scienza" – tra virgolette – del mito nell'accesso alla mitologia»²⁶. E così lo descrive l'allievo. Quando però anche la secon-

²² Ivi, p. 83.

²³ Ibid. La citazione è tratta da K. Kerényi, «Introduzione: Origine e fondazione nella mitologia», in K. Kerényi, C. G. Jung, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia* (1948), Boringhieri, Torino 1971², p. 17.

²⁴ Jesi, *Mito* cit., p. 80.

²⁵ Sulla macchina mitologica come «congegno pericoloso» e fascinatore o come «modello gnoseologico provvisoriamente utile», ivi, p. 108.

²⁶ Ivi, p. 58.

da figura entra in scena, quando cioè il sosia effettivo o il mitologo Jesi parla in prima persona, espone la sua peculiare riserva sull'esercizio dell'«unica "scienza"», dubita apertamente che si possa in tal modo davvero aggirare il problema del rapporto con ciò che si sottrae alla storia e alla vita:

È vero che così il «mito» che «è dinamico, ha un potere, afferra la vita e la plasma» rientra fra le quinte; ma il *quid* che ne prende il posto – la mitologia, i materiali mitologici – non è poi tanto rassicurante. I «racconti intorno a dei, esseri divini, lotte di eroi, discese agli inferi» sono, in quanto oggetto della «scienza della mitologia» *i testi* o comunque *le formulazioni* dei racconti? Oppure sono un ipotetico *quid* dei «racconti» che non può essere identificato senza residuo con alcuna formulazione (né con la somma delle possibili formulazioni) dei racconti stessi? O, infine, i «materiali mitologici», il vero oggetto della «scienza della mitologia», sono l'una o l'altra cosa: le formulazioni dei «racconti» e un ipotetico *quid* che nessuna formulazione (né la somma delle formulazioni) esaurisce?²⁷

La giustificata cautela di Kerényi tenderebbe così a rovesciarsi in una sorta di mitizzazione implicita, in un «accettare» la mitologia stessa o nella presunzione che in questo presente si possa entrare in rapporto, benché indirettamente, con ciò che resta inconoscibile. In ogni caso, infatti,

la scienza della mitologia ha a che fare con persone e culture le quali ebbero, o credettero di avere (e si può usare anche il tempo presente) esperienze mitiche, ebbero o hanno fede o percezione nei confronti del mito [...] in termini che esulano completamente dai nostri scrupoli scientifici, [...] che non trovano il minimo riscontro nella nostra alternativa «c'è o non c'è?»²⁸.

Il debito verso Kerényi e la sua distinzione (fra «spiegare» e «accettare») sopravvive pertanto in una tensione critica (e, di nuovo, autocritica) rivolta alla stessa configurazione kerényiana dell'accesso alla mitologia: «la mia tendenza a porre in rapporto dialettico lo "spiegare" e l'"accettare" i materiali mitologici senza né *spiegarli* né *accettarli* deriva dalla convinzione della mia impossibilità a identificarmi con chi ebbe e ha esperienze mitiche, e crede di averle». Alla possibile, tacita accettazione di ciò che nella stessa «materia» mitologica eccede il tenore storicamente apprezzabile, Jesi quindi oppone una

tendenza che praticamente si esplica nel far intrecciare il dialogo, sulle mie pagine, tra «spiegare» e «accettare», e che teoreticamente si fonda sulla necessità di

²⁷ Jesi, «Scienza del mito e critica letteraria» cit., p. 39.

²⁸ Ivi, p. 48.

elaborare il metodo gnoseologico meno coraggioso possibile. Qualsiasi concessione al coraggio dell'«è così» mi sembra una concessione ai meccanismi di alienazione, di oppressione, di potere insomma, che hanno protetto e proteggono la maturazione e l'esplicazione della nostra interiorità e della nostra cultura²⁹.

La coscienza del funzionamento di questi meccanismi, capaci di agire «in noi e fuori di noi»³⁰ formando e circoscrivendo il nostro spazio interiore, e del rischio apologetico contenuto nell'ammissione della sopravvivenza della mitologia in *questo* presente, si sostituisce allora al «coraggio» di chi definisce «l'unico giusto modo» di comportarsi nei suoi confronti (e deve quindi, dopo tutte le cautele, usare la parola «mito», per il fenomeno che «non può essere ricondotto o ridotto a nulla»³¹). Alla concezione della mitologia come «divenire cosciente, da parte dell'uomo, del suo essere intrecciato con ciò che lo circonda» (Kerényi) subentra la tendenza all'intreccio drammatico, alla dialettica non pacificata, mentre la distinzione kerényiana si unisce al contegno meno ardimentoso possibile, che mai si dichiarerebbe «unico» e «giusto», e del quale soltanto si dirà: «Lo preferisco...». Alla contrapposizione dell'umanesimo all'ideologia si sostituisce infine, e nella consapevolezza del condizionamento inevitabile, la pura attitudine critica: «non mi illudo che una posizione del genere rompa di fatto col circolo chiuso di quella protezione [...] ma [...] ritengo che "parlare", parlare *in questo modo*, rappresenti pur sempre [...] una critica, e una critica anche se fosse innocua sarebbe oggi preferibile a un dir di sì»³².

6.

Il «giusto» contegno nei confronti della mitologia risponde alla condizione di perdita ed estraneità e si traduce in un'esigenza precisa: «Noi – scrive Kerényi – abbiamo perduto l'accesso immediato alle grandi realtà del mondo spirituale [...] anche a causa del nostro spirito scientifico», che «ci aveva spiegato la bevanda nel calice». E se in ogni caso non possiamo più rinunciare a quell'immunità dalla menzogna che ci viene dal «vero spirito scientifico», ciò «che esigiamo

²⁹ Ivi, p. 49.

³⁰ Si veda la lettera di Jesi a Kerényi del 16 maggio 1968, in Jesi, Kerényi, *Demone e mito* cit., p. 118.

³¹ Kerényi, «Wesen und Gegenwärtigkeit des Mythos» cit., p. 89; trad. it. cit., p. 122.

³² Jesi, «Scienza del mito e critica letteraria» cit., p. 49.

(*fordern*) ancora, oltre a questa libertà, – ciò che, per dirla con più esattezza, noi esigiamo di *riavere* dalla scienza (*von der Wissenschaft eigentlich zurückfordern*), – è appunto l'immediatezza di fronte al materiale della scienza»³³.

Ora, dove il sosia o modello ottimale compare come tale (la separazione è, nella stessa affinità, già esibita), dietro all'immunità e alla verità scientifiche si rivela la chiusura protettiva dei meccanismi di potere: la posizione di Kerényi viene allora citata o adoperata «*in questo modo*», cioè nel contesto della critica del suo stesso condizionamento culturale. Interviene così una diversa esigenza, e a questa risponde la critica materialistica della tradizione, o della storia come «tempo omogeneo e vuoto», elaborata nel 1940 da Walter Benjamin. La scienza mitologica può allora rivelarsi utile o «intellettualmente pregevole» solo se «consente di esercitare facoltà intellettuali in modo che ci si impadronisca del ricordo "come esso balena nell'istante di un pericolo"»³⁴. Sono così i passi delle *Tesi di filosofia della storia* a illuminare quelli dei *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia* e, secondo un peculiare montaggio di citazioni, studiare i materiali della scienza mitologica significa adoperarli per un «preciso fine [...] che, nella fattispecie, è "l'immediatezza di fronte al materiale della scienza", la facoltà di impadronirsi di esso come di un ricordo che "balena nell'istante del pericolo"»³⁵.

Nel montaggio, la citazione è insieme ricordo e sopravvivenza, i «materiali» di Benjamin e di Kerényi sono mantenuti in rapporto dialettico e si rendono leggibili a vicenda: «l'unico giusto modo» è ora conoscibile nel senso delle *Tesi*, e «*in questo modo*» si può usufruire dell'insegnamento di Kerényi in contrasto esplicito con le sue indicazioni.

Per comprendere la portata di tale operazione è però necessario tornare all'apertura di tale dissidio, cioè alle pagine corrosive del 1964, dove Kerényi appariva «non [...] estraneo a quella religione della morte in cui si possono seguire le orme della cultura tedesca, da Creuzer a Nietzsche, a Frobenius, a Rilke»³⁶. Riferendosi alla definizione del

³³ K. Kerényi, «Einleitung: Über Ursprung und Gründung der Mythologie», in K. Kerényi, C. G. Jung, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Pantheon Akademische Verlagsanstalt, Amsterdam-Leipzig 1942, p. 10; trad. it. di A. Brelich, «Introduzione: Origine e fondazione nella mitologia» cit., p. 14 (il corsivo non è presente nell'originale).

³⁴ Jesi, «Scienza del mito e critica letteraria» cit., p. 40.

³⁵ Ivi, p. 42.

³⁶ Jesi, «Károly Kerényi I. I "pensieri segreti" del mitologo» cit., p. 27.

«mito genuino» quale «fenomeno originario» a cui risalirebbero le mitologie, Jesi qui osservava:

[Kerényi] stesso seguì Jung là dove Jung mirò a ricollegare gli archetipi all'inorganico, e citò Schelling: la mitologia «per profondità, durata e universalità è paragonabile soltanto alla natura stessa», aggiungendo che neppure la considerazione di Schelling è sufficiente: «bisognerebbe prendere e bere direttamente dalla sorgente». Che cos'è questa sorgente se non quel volto della morte [...] accessibile solo attraverso la morte? E lo stesso «Urphänomen», quella realtà «più semplice», non è forse un «qualcosa» di cui si cercano le conseguenze nel tempo presente e nella vita presente, al fine di ricondurre in quella vita e in quel tempo un tempo che non è mai stato presente, che è segnato da «Ur-», da «Arche-» e che è dunque tempo di extravita, di morte?³⁷

Si rilegga ora *Scienza del mito e critica letteraria*, dove l'attacco appare invece indiretto e velato. Jesi cita qui di nuovo l'Introduzione dei *Prolegomeni*: «Esiste un materiale particolare che determina l'arte della mitologia: un'antica massa di materiale tramandata in racconti ben conosciuti che tuttavia non escludono ogni ulteriore modellamento [...] La mitologia è il *movimento* di questa materia»³⁸. Nelle considerazioni immediatamente successive, cioè svolgendo una parafrasi e uno sviluppo ironico del testo di Kerényi³⁹, egli richiama anche la frase di Schelling, ma evita di sollevare l'accusa esplicita di partecipazione alla *religio mortis*. La scienza della mitologia, continua Jesi, ha tentato almeno dall'illuminismo e dal romanticismo, tedesco innanzitutto, di ridurre il suo oggetto a unità, «ponendosi il problema delle origini della mitologia» per dichiarare, con Schelling, che essa «è un fenomeno tale che “per profondità, durata e universalità è paragonabile soltanto alla natura stessa”». Esito di questa *reductio ad unum* è l'identificazione dell'oggetto della mitologia «con un particolare linguaggio il quale “per profondità, durata e universalità è paragonabile soltanto alla natura stessa”»⁴⁰. Ora, se Jesi qui non riconosce nell'*Urphänomen* la definizione più rigorosa della sorgente della mitologia come linguag-

³⁷ Jesi, «Cesare Pavese, il mito, la scienza del mito» cit., p. 143.

³⁸ Kerényi, «Introduzione» cit., p. 15; Jesi, «Scienza del mito e critica letteraria» cit., p. 43.

³⁹ Il quale infatti scriveva: «qui [non] sarà affrontata la questione delle origini della mitologia nel senso “dove e quando è sorta una grande civiltà creatrice di miti, la quale con le sue creazioni ha forse influito su tutte le mitologie posteriori?” Quel che ci occuperà, sarà soltanto la questione: “Che relazioni ha la mitologia con l'origine o con le origini?” E questo soltanto per allargare quell'accesso immediato per il quale il lettore dovrà trovare la propria strada verso la mitologia», Kerényi, «Introduzione» cit., pp. 14-5. Jesi interroga indirettamente le relazioni della scienza della mitologia con l'origine e le origini, cioè la stessa domanda di Kerényi.

⁴⁰ Jesi, «Scienza del mito e critica letteraria» cit., p. 44.

gio, il «“qualcosa” [...] accessibile solo attraverso la morte», neanche richiama direttamente la concezione kerényiana della mitologia come autonoma circolazione linguistica. Egli si rifà invece ancora a Benjamin e al concetto di «pura lingua (*reine Sprache*)», interpretandola come «una sorta di mitologia unica» e aggiungendo – questa volta con una parafrasi della risposta di Kerényi a Mainberger⁴¹ – che qui, anzi, «possiamo azzardarci a usare la parola “mito”»⁴². Secondo il dettato famoso, si può «riottenere» la «pura lingua» in virtù del «grande e unico potere della traduzione» (W. Benjamin, *Il compito del traduttore*): «*in questo modo*», che, ancora, non è l'«unico giusto modo».

7.

«Una costruzione di pensiero filosofico, anzi propriamente teologico, si è sostituita così, come circoscrizione di un *mito unico* [...] all'eventualmente identificabile “grande civiltà creatrice di miti, la quale con le sue creazioni ha forse influito sulle mitologie successive”». Benjamin non ha citato Schelling per poi aggiungere che «bisognerebbe prendere e bere direttamente dalla sorgente», ma «ha tradotto l'aretalogia schellinghiana in teologia della “pura lingua”»⁴³. Certo, anche questa modalità della *reductio ad unum* parrebbe assimilabile, e nel suo aspetto decisivo, a quella che fu propria dalla scienza della mitologia sin dalle «fasi relativamente moderne».

Ma Benjamin, come gli era consueto, ha riconosciuto anche in questo caso nella teologia, paradossalmente, l'unica scienza profana. Se nella tradizione mistica ebraica, che sta alle spalle di Benjamin, il *mito unico* come *pura lingua* era «cosa degli dei» [R. M. Rilke, *Duineser Elegien II*, v. 73], in Benjamin esso diviene per eccellenza «cosa degli uomini»: il compito del traduttore [...] è di fatto il compito per eccellenza dell'uomo in quanto essere dotato di lingua; le accezioni epifaniche del mito unico sono, per gli uomini, le uniche occasioni storiche di «fare del simboleggiante il simboleggiato, riottenere – nel movimento linguistico – foggia la pura lingua», così come «la versione interlineare del testo sacro è l'archetipo o l'ideale di ogni traduzione»⁴⁴.

Qui, dove il movimento della materia mitologica (Kerényi: «*die Bewegung dieser Materie*») diventa il «movimento linguistico» (la

⁴¹ Si veda *supra*, la nota 9.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ivi*, pp. 44-5: naturalmente anche qui, come nel caso delle *Tesi di filosofia della storia*, Jesi cita Benjamin (*Il compito del traduttore*) nella versione di Renato Solmi.

«Sprachbewegung» di Benjamin), la nozione di «coscienza umana» muta nel «compito per eccellenza dell'uomo». Si compie così un'operazione critica indiretta, e – secondo il procedimento dei «modelli interagenti»⁴⁵ – l'interpretazione della teologia profana di Benjamin coincide con la sopravvivenza della teoria kerényiana. Qui – cioè nel «punto di tensione, che confina con il paradosso, tra la *qualità teologica* dell'approccio al mito unico, e la *profanità* obbligata di ogni approccio teologico» – Kerényi non appare più vicino a Jung lì «dove Jung mirò a ricollegare gli archetipi all'inorganico»; qui anzi «spicca la differenza tra Kerényi e Jung»⁴⁶.

8.

Nel caso di Benjamin, il punto di massima tensione viene raggiunto attraverso il «caratteristico retaggio» della mistica ebraica: «*tradurre e studiare* divengono equivalenti; studiare il “movimento” linguistico è *tradurre* veramente, “riottenere foggia la pura lingua” con tutto il privilegio dello *studiare* nella tradizione ebraica». Ma questa equivalenza corrisponde nella pagina di Jesi, dove la lezione kerényiana diventa utilizzabile, all'identificazione della mitologia con il linguaggio in virtù dello spostamento decisivo dal mito alla mitologia: «Questa “pura lingua”, questa “totalità delle intenzioni reciprocamente complementari” di tutte le lingue, è una sorta di mitologia unica»⁴⁷. Proprio dove vige la più rigorosa consapevolezza che una scienza del mito è impossibile, la pretesa di studiare il «mito unico» non lascia spazio alla più cauta scienza della mitologia, ma si trasforma in attitudine a studiare la sola *Sprachbewegung* (o il movimento della materia mitologica), cioè a tradurre *veramente*, riottenendo il «mito unico» come «pura lingua». Tradurre è qui studiare la mitologia facendo del simbolggiante, la scienza della mitologia, il simbolggiato stesso»⁴⁸.

⁴⁵ Si veda per es. Jesi, «La festa e la macchina mitologica» (1973), in *Materiali mitologici* cit., pp. 83-85, in particolare p. 84.

⁴⁶ Ivi, p. 45.

⁴⁷ Ivi, p. 44.

⁴⁸ Si potrebbe osservare che il passaggio dalla *Bewegung* di Kerényi alla *Sprachbewegung* di Benjamin comporta anche uno spostamento a livello della *Forderung*, dal senso kerényiano («von der Wissenschaft eigentlich zurückfordern») a quello del *Compito del traduttore*, cioè alla traducibilità come esigenza dell'originale (a cui risponde il «compito per eccellenza dell'uomo») e alla fiducia illimitata che si esige dalle traduzioni di fronte al testo sacro.

Si tratta del passo risolutivo. Come si è visto, l'ostacolo della scienza del mito non poteva essere semplicemente aggirato: in tal modo (l'«unico giusto») il mito rientrava infatti fra le quinte solo affinché non meno inquietante «qualcosa» ne prendesse il posto, dando luogo alla teoria di domande: i racconti sono, in quanto oggetto della mitologia, i *testi* o le *formulazioni* dei racconti? Oppure sono un ipotetico *quid* dei «racconti» non identificabile con alcuna formulazione? O, infine, i materiali mitologici sono l'una e l'altra cosa insieme, le formulazioni e l'ipotetico, inesauribile *quid*? Se l'oggetto ultimo della stessa scienza della mitologia non è che il suo «presupposto»⁴⁹, il movimento della sua materia sarà interminabile. Nel caso di Jesi, per usare la formula benjaminiana, si dà «bensì un arresto». L'indicazione di Kerényi «lasciar parlare i mitologemi» viene interpretata nel senso radicale della conformità o della *reductio ad unum* della scienza e del suo materiale: critica e autocritica diventano così oggettivamente inseparabili e l'inversione per cui la teologia diviene l'unico sapere profano può comunicarsi in un movimento linguistico per cui la mitologia (l'oggetto di studio) simboleggia la sua conoscenza; il materiale storicamente apprezzabile non rimanda ora al fondamento o all'origine irraggiungibile, ma traduce – o rende conoscibile, secondo questa coesistenza oggettiva di critica e autocritica – la scienza stessa, o le modalità della presupposizione.

Ora, una simile conclusione potrà certo apparire la più oscura, come già singolare sarà parsa la pretesa di risolvere le difficoltà del pensiero kerényiano con quello più arduo di Benjamin. L'oscurità però si dirada se si riferisce il montaggio delle citazioni al «modello macchina mitologica». Qui, dove gli interrogativi si ripropongono (coloro che narrano, ascoltano le mitologie, o vi identificano un modello di comportamento: «stanno all'interno o all'esterno della macchina? O sono essi stessi la macchina? [...]»⁵⁰), proprio il simboleggiante «macchina» si fa simboleggiato ponendo «nelle nostre mani, allo stesso tempo, un modello gnoseologico e uno specchio del *nostro inganno*»⁵¹.

⁴⁹ Sull'originarietà di quel *quid*, Kerényi, *Dal mito genuino al mito tecnicizzato* cit., p. 157: «il "prima" in questo caso non è da intendere in senso storico, ma sempre in senso logico: esso significa il presupposto». Si veda anche Id., *Wesen und Gegenwartigkeit des Mythos* cit., p. 94; trad. it. cit., p. 129.

⁵⁰ Jesi, «La festa e la macchina mitologica» cit., p. 113.

⁵¹ Jesi, «Gastronomia mitologica», in *Materiali mitologici* cit., p. 182.

9.

«Fare del simboleggiante il simboleggiato stesso [...]»; «La versione interlineare del testo sacro è l'archetipo o l'ideale di ogni traduzione»: se in *Scienza del mito e critica letteraria* le formule famose di Benjamin interagiscono espressamente con quelle di Kerényi, è perché esse ricoprono qui lo stesso ruolo, esemplare, che in *Origine e fondazione nella mitologia* veniva riconosciuto a Rilke. Se «l'unico giusto modo di comportarsi nei riguardi [della mitologia] è quello di lasciar parlare i mitologemi per se stessi», ciò richiede «un particolare “orecchio”, [...] un vibrar insieme, anzi un espandersi insieme», e «“Colui che si spande come una sorgente, viene conosciuto dalla conoscenza” (Rainer Maria Rilke)»; dove invece si può parlare «in questo modo» – preferibile al tacere perché è pur sempre una critica, per quanto smussata – vale un'altro enunciato, che – osserva Jesi in uno dei suoi scritti ultimi e più importanti, *Il testo come versione interlineare del commento* – «parrebbe una citazione rilkiana, ma per semplice ragione di date non può esserlo»: «Ciò che è triste si sente interamente conosciuto dall'inconoscibile»⁵².

Se questa frase del saggio benjaminiano del 1916 *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo* non è una citazione dei *Sonetti a Orfeo* (che non erano stati scritti) né delle lettere a Franz Xaver Kappus (allora inedite), resta altresì «lecito osservare che la sua versione interlineare si trova nei primi due versi della *Lorelei* di Heine: *Ich weiss nicht, was soll es bedeuten, / Daß ich so traurig bin* [Non so cosa debba significare / che io sia così triste]»⁵³. Nel gioco dei sosia, Benjamin è così convocato come sostituto di Rilke, e la formula parrebbe ma non è rilkiana come la *Sprachbewegung* non è semplicemente la *Bewegung* dei materiali. Heine traduce Benjamin, non Rilke; Kerényi cita Rilke, e Rilke e Kerényi possono vibrare ed espandersi insieme; Jesi cita invece Benjamin tradotto da Heine. Se nello spazio che li separa («parrebbe [...] ma») i due modelli diventano *interagenti*, questa sottile operazione si espande o si mostra a sua volta nel paradigma della versione interlineare:

⁵² F. Jesi, *Il testo come versione interlineare del commento*, a cura di A. Cavalletti, in «L'ospite ingrato», n.s. 3, 2013, p. 27 e n. 1. Delle parole di Rilke Jesi aveva offerto un'interpretazione originale nel senso della “doppia Sophia” in Jesi, *Spartakus. Simbologia della rivolta* cit., p. 97.

⁵³ *Ibid.* La traduzione è di Jesi.

Ciò che Benjamin diede di grande e sovversivo alla critica letteraria è proprio questo: l'esempio di un'inversione di termini, per cui il saggio diviene non pretesto, ma spazio privilegiato entro il quale il testo per eccellenza, canonico, classico, appartenente al passato, si fa versione interlineare del testo sacro che è il testo del saggio. Così «articolare storicamente il passato non significa conoscerlo "come propriamente è stato". Significa impadronirsi di un ricordo come esso balena nel momento del pericolo»⁵⁴.

Di nuovo, se le parole della sesta *Tesi di filosofia della storia* si compongono con quelle di Kerényi, lo «spazio-tempo interiore» diventa lo «spazio privilegiato» del saggio, «l'immediatezza di fronte al materiale della scienza» è raggiunta nel movimento linguistico che fa del simboleggiante il simboleggiato. La mitologia, cioè l'antica fiaba della Lorelei – che incanta con la sua «meravigliosa, / violenta melodia (*wundersame, / Gewaltige Melodei*)» (Heine) – parrebbe infine identificarsi col particolare linguaggio «paragonabile solo alla natura stessa» proprio mentre traduce le parole di Benjamin: «La natura è triste perché è muta» (e quindi: «vive in ogni tristezza la più profonda tendenza al silenzio [...] il lamento è l'espressione più indifferenziata [...] della lingua, che contiene quasi solo il fiato sensibile»). La teoria benjaminiana della traduzione è però una filosofia della storia, cioè della vita e del divenire delle lingue, e Jesi la interpreta stringendo il nesso illuminante con le *Tesi* del 1940: così la «"versione interlineare del testo sacro" – come si legge in un altro suo saggio del 1980 – diviene unica accezione di legittimità storica»⁵⁵.

10.

Ancora, non si tratta di una semplice omologia come non si tratta di una situazione di mero contrasto; corrispondenza e discordanza sono piuttosto e a loro volta intrecciate e si scambiano le parti in un dramma senza conciliazione: se l'aspetto contraddittorio del modello di Kerényi «ne garantisce la vitalità» e può trovare un corrispettivo in quello di Benjamin, il rapporto di omologia riguarderà d'altro canto la stessa contraddizione interna, comune a entrambi i paradigmi: e le due contraddizioni saranno a loro volta in rapporto di relativa opposizione e vitalità.

⁵⁴ Ivi, p. 28.

⁵⁵ F. Jesi, «Introduzione [alla *Nascita della tragedia*] (1980) in F. Nietzsche, *Verità e menzogna; La nascita della tragedia; La filosofia nell'età tragica dei greci*, Newton Compton, Roma 1991, p. 107.

L'esempio sovversivo offerto da Benjamin alla critica letteraria – nota infatti Jesi – è «però un esempio (e il riconoscimento di un privilegio) segnato dalla tristezza, quella stessa che Benjamin, contraddittoriamente, indica all'origine del “procedimento con cui il materialismo storico” ed egli stesso hanno “rotto i ponti”». Proprio questa contraddizione è poi «il vero senso esemplare delle *Tesi di filosofia della storia*, come smentita del *continuum* e, nel medesimo senso, esemplare, da apologo è il suono – “quasi solo il fiato sensibile” – della scrittura del saggista che riesce a fare della propria pagina lo spazio tristemente privilegiato entro il quale il passato diviene, nella sua “cosità”, versione interlineare del presente»⁵⁶. Da un lato, leggendo coerentemente materialismo storico e traduzione, le *Tesi* del 1940 agli scritti giovanili sulla lingua, Jesi illumina – ben prima che i frammenti preparatori delle *Tesi* fossero pubblicati – un aspetto essenziale del pensiero di Benjamin, rivolto contro «la rimozione di ogni eco di “lamento” (*Nachhall der “Klage”*) dalla storia» (Ms 1098 r); dall'altro, egli riconosce la vitalità di quel pensiero in una fondamentale compattezza di contraddizioni: il «contrasto» nei confronti dell'immedesimazione e dell'*acedia* storicista si fa «esplicito» proprio nello «spazio privilegiato», cioè segnato di tristezza, delle *Tesi*. Anche la contraddizione che oppone direttamente, sul piano inequivocabile del significato, la formula giovanile e quasi rilkiana («Ciò che è triste è interamente conosciuto dall'inconoscibile») a quella del 1940 («Non si potrebbe definire meglio il procedimento con cui il materialismo storico ha rotto i ponti») trova tuttavia un'equivalenza nell'altro contrasto, che oppone significato e tristezza: «essere triste è l'opposto di dover significare, nel senso di *bedeuten*»⁵⁷. Le due contraddizioni corrispondono poi a due aspetti dei modelli a loro volta simmetrici e contrastanti: se l'una rende possibile l'omologia fra traduzione (Benjamin) e mitologia (Kerényi), se i due paradigmi sono collimanti nel segno della tristezza, nella rottura con quest'ultima, ossia con il patrimonio culturale borghese a cui il materialista storico «non può pensare senza orrore» (Benjamin), si rinnova invece la critica rivolta da Jesi contro Kerényi e la sua «mascheratura umanistica»⁵⁸. In un'ottica rilkiana – dove essere conosciuti dalla conoscenza (mitologica) significa essere conosciuti

⁵⁶ Jesi, *Il testo come versione interlineare del commento* cit., p. 28.

⁵⁷ Ivi, p. 27.

⁵⁸ Si noti anche che Jesi usa l'espressione manniana *tristitia humanistarum* a proposito di Kerényi: Jesi, «Károly Kerényi I» cit., p. 30.

dall'inconoscibile (il *quid* che sta dietro tutte le mitologie) – Benjamin e Kerényi sembrerebbero confondersi. Ma all'origine del modello di Kerényi, che con Schelling dichiara la mitologia «paragonabile soltanto alla natura stessa», è anche il «procedimento con cui il materialismo storico» (cioè Benjamin) e Jesi stesso hanno «rotto i ponti». Nel gioco drammatico dei sosia l'immediata sovrapposizione delle figure di Jesi e di Kerényi è così impedita da un «parrebbe [...] ma» su cui insiste la relazione Benjamin-Jesi, e la «tendenza a porre in rapporto dialettico lo “spiegare” e l’“accettare” i materiali mitologici senza né *spiegarli* né *accettarli*» risponde al contegno dell'«osservatore distaccato (*distanzierter Betrachter*)» delle *Tesi di filosofia della storia*: «Il pericolo – dice Benjamin – è scegliere *solo* la tristezza o *solo* l'*Inno alla gioia*»⁵⁹, poiché proprio la tristezza, l'immedesimazione nel passato, è immedesimazione nel vincitore e partecipazione al suo corteo trionfale. Porre le due istanze in un rapporto dialettico, mantenere viva l'opposizione tristezza/materialismo storico, significa farla interagire con l'opposizione *traurig sein* / *bedeuten*.

Ora, a richiedere «un particolare orecchio», «un espandersi insieme» o «essere «conosciuto dalla conoscenza», è il «mitologema genuino (*echtes Mythologem*)» come «totalità piena di significato»: «Se tale significato – osserva Kerényi – si traduce così difficilmente nel linguaggio della scienza, è appunto perché esso non può venire espresso completamente se non in forma mitologica»⁶⁰. Jesi cita invece Benjamin, che ha tradotto l'aretologia schellinghiana nell'«unica vera scienza profana»: «Lo storicismo postula un'immagine “eterna” del passato, il materialista storico un'esperienza unica con esso. Egli lascia che altri sprechino le proprie forze con la meretrice “C'era una volta” nel bordello dello storicismo»⁶¹. E commenta: «Il lamento privo di significato di Heine è l'eco di un *Märchen* che “non esce dalla testa”»⁶². Solo se il significare viene abbandonato, il “C'era una volta”, come puro lamento, rende l'uomo nel naufragio “signore delle sue forze: uomo abbastanza [...]»⁶³.

Vano è perciò il tentativo di aggirare la scienza del mito proponendo una scienza della mitologia: il mitologema che *kommt mir nicht*

⁵⁹ Jesi, *Il testo come versione interlineare del commento* cit., p. 28.

⁶⁰ Kerényi, «Einleitung: Über Ursprung und Gründung der Mythologie» cit., pp. 12-3; trad. it., qui lievemente modificata, cit., p. 17.

⁶¹ Jesi, *Il testo come versione interlineare del commento* cit., p. 29.

⁶² Il riferimento è ai vv. 3-4: *Ein Märchen aus alten Zeiten, / Das kommt mir nicht aus dem Sinn*.

⁶³ *Ibid.*

aus dem Sinn si diffonderà inevitabilmente come la melodia meravigliosa e violenta (*gewaltig*) che incanta e nasconde il pericolo (gli sciogli acuminati della *Lorelei*). E se un *Märchen* «non esce dalla testa», secondo una *Bewugung* inesauribile, è perché ha la «“Perséverance” non del mito come forza extraumana che afferra e guida gli uomini, ma di una tradizione culturale che dura, impeccabile [...] “perséverance” [...] motivata [...] dal suo rapporto con la *Gewalt*»⁶⁴.

L'unica immediatezza di fronte al materiale della scienza che non sia «concessione ai meccanismi [...] di potere», cioè l'unico contegno critico e sovversivo del mitologo, esige quindi l'abbandono del significare e in questo abbandono anche «diviene unica legittima accezione di storicità»: poiché il passato non è memoria e tradizione, patrimonio e preda trascinata in trionfo dai vincitori, non rimanda ai «tempi antichi» (ancora Heine, *Lorelei*), non giunge «aus uralten Zeiten» (come nella lezione di Zdeněk Fibich), non è «segnato da “Ur-”, da “Arche-”» o «segnato dalla tristezza», non è la totalità di significato esprimibile in una nuova mitologia, ma è l'eco del lamento o la versione interlineare del presente, a sua volta «intraducibile per l'eccessiva levità con cui il significato aderisce ad essa» (Benjamin). E solo il materialista storico, per cui studiare il movimento della mitologia e tradurre sono un'unica cosa, può «redimere nella propria quella pura lingua che è racchiusa in un'altra», facendo del testo classico la versione del saggio, o della commemorazione di Kerényi lo spazio privilegiato nel quale sarà «lui a ricordare noi».

Qui, nell'estrema vicinanza, si misura la differenza fra Jesi e Kerényi, dove il «parrebbe [...] ma» unisce e separa mitologia e traduzione, la scienza della mitologia e lo studio del funzionamento della macchina mitologica, cioè l'analisi, critica e autocritica, degli stessi meccanismi con cui la prima «cerca di proporsi, appunto, quale scienza». E qui la differenza si rivela una nuova vicinanza, mentre altre, celebri parole non escono dalla mente: «La storia è oggetto di una costruzione il cui luogo non è il tempo omogeneo e vuoto, ma quello pieno di “attualità”». Questa *Jetztzeit* è il presente vivente della mitologia, in cui il modello conoscitivo è – nel movimento linguistico – insieme oggetto e modalità di conoscenza. Un'opera di montaggio o una «costruzione di pensiero» si è infatti perfettamente sostituita all'identificazione del fenomeno originario. E da questo scorcio Jesi ci appare,

⁶⁴ Jesi, «Scienza del mito e critica letteraria» cit., pp. 30-4.

nella sua più tipica fisionomia, di portatore di lenti speciali delle quali è stato, in questo modo, il costruttore.

Abstract

In una delle sue pagine più chiaramente autobiografiche, Jesi ha riconosciuto il proprio debito nei confronti di Kerényi richiamando «la distinzione, nell'ambito dei metodi relativi alla scienza della mitologia, fra “spiegare” e “accettare”». Comprendere il carattere più originale del pensiero di Jesi significherà però chiarire l'entità questo debito comparandolo con un altro: dovremo cioè esaminare il rapporto di Jesi con la filosofia della lingua e della storia di Walter Benjamin. È infatti componendo le citazioni dei due autori in un peculiare intreccio dialettico, o drammatico, che Jesi costruisce ed espone la propria metodologia.

In one of his most clearly autobiographical pages, Jesi acknowledges his debt to Kerényi by recalling «the distinction, in the context of methods relating to the science of mythology, between ‘explaining’ and ‘accepting’». To understand Jesi’s thought in its most original feature we must surely consider and examine this sentence. However, we must also consider Jesi’s relationship with Walter Benjamin’s philosophy of language and history. In fact, Jesi constructs his methodology by dialectically intertwining the citations of the two authors. The purpose of these pages is to offer an analysis of this method.

Parole chiave: Károly Kerényi, Walter Benjamin, lingua, mito, *Jetztzeit*.

Keywords: Károly Kerényi, Walter Benjamin, language, myth, «now-time».