

Un labirinto di simboli. Sul doppio volto del potere attraverso Minosse e il Minotauro

di *Maria Grazia Recupero*

*Mai ci sarà una porta. Tu sei dentro
e la fortezza è pari all'universo
dove non è diritto né rovescio
né muro esterno né segreto centro.
Non sperare che l'aspro tuo cammino
che ciecamente si biforca in due,
che ciecamente si biforca in due,
abbia fine.
J.L. Borges, [Labirinto](#).*

ABSTRACT: In the collective imaginary the labyrinth intertwines, through the common thread of myth, anthropology, art, architecture, psychology, continually fascinating the most diverse scholars and artists. The present paper leads back the labyrinthine multiplicity – symbol of complexity *par excellence* – to the Minos-Minotaur couple: one king, the other monster. But is this provision really that strict? Following the archaeological data, together with René Girard's famous unified theory of myths and rites, the face of the archaic monstrous double emerges, in which royalty and monstrosity cannot be distinguished. This mythical-political dyad – which in modernity we separate using the categories of legitimacy and illegitimacy – paradigmatically weaves the symmetry between the *sacred* and *violence*, at the origins of any power.

KEYWORDS: labyrinth, Minos, Minotaur, power, violence, sacrifice, symbolic in politics.

1. Il labirinto, «metafora assoluta»¹

Tra i più antichi e ossessionanti simboli della cultura umana, il labirinto intreccia – attraverso il filo conduttore del mito – antropologia, arte, architettura, psicologia, affascinando di continuo studiosi ed artisti, i più diversi.

Nella sua immediatezza l'immagine labirintica rende plasticamente l'idea del curvilineo² in opposizione alla rigidità del rettilineo, attirando nelle sue spire in

¹ K. Kerényi, *Labyrinth-Studien*, Rhein, Zurich 1950, trad. it. *Nel labirinto*, Boringhieri, Torino 1997, p. 9.

² Tra le figurazioni maggiormente diffuse, accenniamo a quella della danza – interessante da sviluppare in altra sede – che lo studioso ungherese Károly Kerényi approfondisce come “forma dinamica” del labirinto, culminante nella di “danza della salvezza” di Teseo in seguito alla prodigiosa uccisione del Minotauro. Viene descritta come un imitare le pieghe del labirinto intorno ad un *cheraton*, un altare costituito da una serie di corna taurine sinistre. Tale simbologia risulta ancora in uso presso Delo ai tempi di Plutarco, col nome di “danza delle gru”. Questo strano nome poteva alludere alla stretta somiglianza fra la disposizione di gruppo dei danzatori e gli stormi degli uccelli migratori. Nondimeno al pe-

maniera tanto naturale quanto incomprensibile, se pensiamo a come sia più facile perdere l'orientamento che trovare via d'uscita. La sua capacità evocativa risalta immediatamente allo sguardo filosofico, poiché tra "essere" e "muoversi" nel labirinto si crea «un binomio che costituisce anzitutto una condizione di esistenza e un progetto di sopravvivenza»³. La sua particolare configurazione, in cui lo statuto ontologico scende a patti col divenire, custodisce quella coesistenzialità indispensabile alla vita stessa, fatta di mete agognate ma non sempre raggiungibili, di speranze irrinunciabili e traguardi illusori, tragitti pericolosi e spesso inconcludenti, svolte ingannevoli e vicoli ciechi. Un *topos* viscerale si potrebbe dire, di cui non a caso il labirinto riprende l'andamento. Tra l'inizio la fine è allora necessario fare esperienza contorta del camminare, tra l'andare e il tornare, là dove avanzamenti e arretramenti si mescolano, e lo smarrimento della retta via si trascina dietro l'uomo di ogni tempo «[...] alle prese col problema insolubile di spiegare, di concepire se stesso».

Senza pretesa di esaustività, ancor meno di linearità, ci addentriamo nel labirinto per approssimare il «nostro essere in questo modo e in questo mondo»⁴: percorriamolo dunque come «una mappa, un coacervo di segni in cui la nostra origine è incisa [...]»⁵ – dove le diramazioni possibili si moltiplicano, ambigue e inafferrabili secondo la linearità tipica della logica occidentale. Per molto tempo non abbiamo valorizzato la pregnanza universale di questa metafora, visto che le nostre civiltà «[...] sono fondate sul rigetto e sull'occultamento del sinuoso e dell'opaco»⁶. La polivalenza del labirinto mette in questione la nostra identità culturale, tutta impostata sull'«apologia della linea retta», che rigetta nell'incomprensibile ogni deviazione dall'ordine. «Sotto il dominio della ragione, ordinare significa eliminare le contraddizioni in nome della chiarezza e della distinzione, secondo il principio della *reductio ad unum*»⁷. Dinanzi alle complicazioni del labirinto il pensiero logico

riodo in cui volavano le gru, ovvero l'autunno, colmo corrispondenze cosmologiche con l'idea morte. K. Kerényi, *op. cit.*, in part. pp. 56-60; p. 106 e ss. Nella sua ricostruzione del labirinto Elemire Zolla ha rintracciato nella "danza delle gru" un'importante «genesi della sinuosità iniziatica» (cfr. E. Zolla, *Post scriptum su Dioniso*, in "Etruria oggi", n. 57/36-8°), con la funzione di sorvegliare ed impedire le intrusioni a tutti coloro che non conoscono il cammino segreto legato al passaggio dalla morte alla vita. Cfr. M. Eliade (a cura di), *Histoire des croyances et idées religieuses*, Payot, Paris 1975, trad. it. *Storia delle credenze e delle idee religiose*, Sansoni, Firenze 1979, pp. 148 e sgg.).

³ C. Bologna, *Introduzione: Kerényi nel labirinto*, in K. Kerényi, *op. cit.*, p. 7. Non può esistere labirinto senza *con-fusione* – non equivalente alla mera mancanza d'ordine, come si dirà in seguito – tra stabilità e instabilità. Sembra quasi che sia «l'ultimo messaggio trasmesso dai nomadi ai sedentari, come se avessero intuito che, un giorno, i loro lontani discendenti, ridiventati nomadi involontari, avrebbero cercato in questi segni dimenticati i cammini della saggezza necessaria al loro avvenire». J. Attali, *Chemins de sagesse. Traité du labyrinthe*, Fayard, Paris 1996, trad. it. *Trattato del labirinto*, Spirali, Milano 2003, p. 22.

⁴ D. Mazzù, *Il luogo delle origini. Una riflessione sull'etica al femminile*, in M.F. Schepis (a cura di), *Forme e passaggi. Arte, religione, politica, Mucchi*, Modena 2018, p. 135. Per uno sguardo complessivo sulla persistenza del labirinto nell'immaginario collettivo, cfr. P. Rosenstichl, Voce 'labirinto', in *Enciclopedia*, vol. VIII, Einaudi, Torino 1979.

⁵ G. Fornari, *Da Dioniso a Cristo*, Marietti, Venezia 2006, pp. 203-204.

⁶ J. Attali, *op. cit.*, p. 23.

⁷ M.F. Schepis, *Colui che ride. Per una ricreazione dello spazio politico*, FrancoAngeli, Milano

si disorienta, bisognoso di altri strumenti per affrontare ciò che non trova posto dentro «le ricche e complesse architetture teoriche elaborate da grandi pensatori» assecondando i rigorosi criteri del *logos*. Parafrasando Domenica Mazzù possiamo sostenere che la *logica* del labirinto rimarrebbe incomprensibile senza l'intervento della *mitologia* e del suo precipuo approccio simbolico⁸. Il mito, effettivamente, ci avverte che «la razionalità corre continuamente il rischio di soffocare e morire» se non torna ad attingere energia da fonti di senso che precedono l'oggettività di un sapere basato su evidenze verificabili. La modernità preferisce interpretazioni per così dire 'assiali' dei fenomeni umani, interessata alla sistematizzazione di dati certificabili, alle concatenazioni dialettiche da cui discendono spiegazioni logiche, guardando con sospetto l'immaginario collettivo che, invece,

[...] condensa e racchiude un insieme di oggettivazioni che precedono la "conoscenza" e, in parte, restano opache e impenetrabili ad essa, perché mantengono la granitica compattezza propria del sottosuolo psico-culturale in cui si originano. Tuttavia, ignorarle – come avviene a causa dell'inadeguatezza metodologica – può trasformarle in un misterioso ostacolo epistemologico, un mostro che risorge dopo ogni tentativo di atterrarlo, vanificando gli sforzi compiuti in direzione del reale sapere e del sapiente agire. Va da sé che dilatare i confini della conoscenza prevede una capienza metodologica che consenta di recuperare alla luce del giorno quelle zone sotterranee senza perderne la specificità⁹.

Impenetrabilità, oscurità, mostruosità nascosta nel sottosuolo epistemologico tradizionale, solo apparentemente autosufficiente: sembra di essere già nel labirinto. La peculiarità dell'approccio appena introdotto non rimuove la sua natura multiforme, cogliendo piuttosto un'intima coerenza tra l'antichissimo palazzo rinvenuto a Cnosso¹⁰ – oggetto privilegiato del presente lavoro – e la portata costitutiva della violenza nell'ambito delle fondazioni culturali. In quest'ottica si rende oltremodo utile il contributo teorico della celebre teoria unificata dei miti e dei

2011, p. 13.

⁸ D. Mazzù, *Eco simbolica. Riflessioni metodologiche sul potere politico*, Giappichelli, Torino 2013, p. 9. Cfr. Id., *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Politiche di Caino*, Transeuropa, Ancona 2006, p. XVI. La metodologia simbolica segue un andamento labirintico ed oscillante tra le diverse discipline, intercettando ciò che non è direttamente compreso dal pensiero razionale né comprensibile secondo le categorie logiche in esso operanti, ma non per questo meno importante nel costituirsi e nel disfarsi delle relazioni politico-sociali.

⁹ D. Mazzù, *Eco simbolica*, cit., p. 142. Cfr. Id., *Il potere tra retorica e rappresentazione simbolica*, p. 8 (consultabile al link <https://sifp.it/archivi/il-potere/>).

¹⁰ Il palazzo rinvenuto a Cnosso, conosciuto come labirinto e identificato come la reggia del re Minosse, risale al 1900 a. C. – un centinaio di anni dopo Stonehenge, per intenderci. Senza anticipare le successive considerazioni, ci limitiamo ad osservare che la sua estensione era un quadrato con diagonale di 140 m², in un'area che copre approssimativamente i 20.000 m². Al piano terra si sono preservati i basamenti e parte delle pareti di circa 300 camere. Le numerose scalinate, che suggeriscono l'esistenza di piani superiori, fanno supporre che il totale delle camere raggiungesse l'imponente cifra di un migliaio.

riti di René Girard, indirizzata al «carattere vittimario della regalità definita sacra»¹¹, che consente di valorizzare palazzo regale come labirinto entro cui dimora la questione originaria del potere e del suo funzionamento. Seguendo tale orientamento, la complessità del labirinto converge nella coppia Minosse-Minotauro¹²: l'uno re, l'altro mostro. Ma è davvero così rigida tale disposizione? O essa non cela – sommersa nella testualità mitica, come si vedrà – l'inscindibile legame tra *violenza* e *sacro* alle origini del potere e del suo funzionamento? Ecco il profilarsi labirintico della «paura dell'enigma» come «paura dell'origine»¹³.

Questa la struttura elementare del presente contributo, in cui il riferimento al mondo arcaico, localizzato nell'isola di Creta, ha una funzione categoriale con lo scopo di evocare *primordium*, il sorgere del primo ordine delle cose, l'esperienza aggregativa del gruppo che si ordina intorno ad un centro di matrice vittimaria.

2. Creta, «luogo dei prodigi delle 'origini'»¹⁴

I numerosi miti ambientati a Creta, ad esempio la nascita di Zeus in una caverna del monte Ida, consolidano la convinzione che la cultura greca sia fiorita su una sorta di «substrato minoico»¹⁵; un'idea – quella del *sub-strato* – che risulta molto efficace dal punto di vista simbolico-politico, capace di fare emergere i significati sottostanti la metodica logico-scientifica che contraddistingue il pensiero occidentale, ma altrettanto essenziali alla comprensione dei fenomeni umani.

Come mai, dopo aver sviluppato per due millenni una civiltà *bella e feconda*¹⁶, la cultura minoica è sprofondata nell'oblio? Un decadimento improvviso – forse causato da catastrofi ambientali, più verosimilmente dovuto al sopravanzare della dominazione micenea – può bastare a giustificare praticamente la sua sparizione

¹¹ R. Girard, *La Violence et le sacré*, Grasset, Paris 1972, trad. it. *La violenza e il sacro*, Adelphi, Milano 1980; Id., *Des choses chachées depuis la fondation du monde*, Grasset, Paris 1978, trad. it. *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Adelphi, Milano 1983, p. 89; cfr. inoltre Id., *La voix méconnue du réel. Une théorie des mythes archaïques et modernes*, trad. it. *La voce inascoltata della realtà*, Adelphi, Milano 2006.

¹² Le fonti relative a Minosse e al Minotauro sono davvero sterminate. Per citarne solo alcune: Ovidio (*Metam.*, VIII, 152 e segg.; *Heroides*, x, 102 e 107; *Ars. Am.*, II, 24); Platone, *Fedone*, I; Apollodoro, *Biblioteca*, III, 1, 15; Pausania, *Guida della Grecia*, I, 24, 1; Diodoro Siculo, *Biblioteca storica*, IV, 13, 4, 77; Virgilio, *Eneide*, VI, v.21 e segg.; Igino, *Fabulae*, 38, 40, 42. A. Peyronie, *Minotauro*, in P. Brunel (a cura di), *Dictionnaire des mythes littéraires*, Editions du Rocher, Monaco 1988, trad. it., *Dizionario dei miti letterari*, Rusconi, Milano 1995, in part. p. 487.

¹³ Cfr. M.S. Barberi, *Mysterium e ministerium*, Giappichelli, Torino 2002, p. 245.

¹⁴ M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, cit., p. 154.

¹⁵ R. Castleden, *The Knossos Labyrinth. A new view of the "Palace of Minos" at Knossos*, Routledge, London and New York 1990, trad. it. *Il mistero di Cnosso. Storie del labirinto*, ECIG, Genova 1992, p. 17. Basti pensare la fortuna di alcuni vocaboli d'origine minoica che, nel nostro caso, sono sufficienti a mostrarne l'influenza sull'intero contesto occidentale: *hierós*, *theos*, *labyrinthos*. Cfr. P. Faure, *Creta e Micene*, in Y. Bonnefoy, *Dictionnaire des Mythologies*, Flammarion, Paris, 1981, trad. it., *Dizionario dei miti e delle religioni*, 3 vol., Rizzoli, Milano 1989, vol. I, pp. 401 e sgg.

¹⁶ Omero, *Odissea*, canto XIX, vv. 211 e ss.

dalla tradizione occidentale¹⁷? Il mondo minoico svanisce come colpito «[...] da una maledizione, come se fosse divenuto tabù»¹⁸, mentre i giudizi che la grecità ha espresso sul mitico sovrano dell'isola sono contrastanti: un re sanguinario, che porta via agli ateniesi i propri giovani per sacrificarli al terribile Minotauro, oppure sommo tra i legislatori. Le presenti riflessioni indagano le ragioni profonde, e tuttavia mai debitamente osservate, dell'ambivalenza emotiva nutrita dai greci riguardo alle proprie radici minoiche. Dinanzi a un disfacimento culturale così assoluto, quando l'ambizione esplicativa del *logos* si arresta, in assenza di sicure prove scientifiche, emerge il mito a ricondurre «la razionalità (apparente) nel luogo del suo originarsi»¹⁹.

Come avremo modo di scoprire, la parvenza di un regno potente e ordinato, saggiamente governato, è più il miraggio dell'ideale aspirazione all'ordine e alla giustizia di matrice classica, che un quadro reale del mondo minoico. Questa mistificazione potrebbe invero mascherare il tentativo di scampare ad una verità angosciante: nell'ombra di questa fulgida visione di civiltà, parafrasando Nietzsche, si scorgono cupe sagome assetate di sangue e vendetta²⁰.

La stratificazione del labirinto, come luogo e some simbolo, inizia dalla parola *labyrinthos*, che sprigiona tutta la propria potenza ermeneutica se rievochiamo, tra le diverse etimologie, il lidio *labrys* o *lapirisa*, o il licio *labra* – con cui si indicano le cave pietrose, da una parte, e la doppia ascia, o ascia bipenne, dall'altra. Su quest'ultima anticipiamo il valore rituale legato a pratiche sacrificali²¹. A partire dai dati della paleoantropologia, della paleontologia e dell'etnologia, è comprovato che il radicarsi della religiosità cretese nei luoghi ipogei sia ben più antico del palazzo

¹⁷ Cfr. G. De Sanctis, *Storia dei Greci*, La Nuova Italia, Firenze 1971, in part. p. 138. A sublime conferma di siffatto sprofondamento, giusto un cenno alla «ruina» dell'antica Creta rievocata nel canto XIV dell'*Inferno* dantesco: *In mezzo al mar siede un paese guasto, diss'elli allora, che s'appella Creta, sotto 'l cui rege fu già 'l mondo casto.*

¹⁸ Cfr. R. Castleden, *Il mistero di Cnosso*, cit., p. 232. L'ipotesi della catastrofe naturale come elemento determinante il declino della civiltà minoica è la più plausibile; tuttavia, l'opinione accademica è che il periodo dal 1470 al 1380 a.C., data che segna il misterioso e definitivo abbandono del palazzo di Cnosso, corrisponda al sopravanzare della dominazione micenea.

¹⁹ D. Mazzù, *Logica e mitologica del potere politico*, Giappichelli, Torino 1990, p. 29. L'opacità delle origini ben si presta a percorsi labirintici, «[...] dove il tracciato dei cammini non può obbedire a nessuna legge [...], e segnare la disfatta della ragione pura». J. Attali, *op. cit.*, p. 27.

²⁰ Cfr. F. Nietzsche, *Die Geburt der tragödie*, Fritzsche, Lipsia, 1871 trad. it. *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano 2004, in part. p. 649. In particolare Creta, Sparta e Atene rappresentano i tre momenti costitutivi della civiltà greca classica. Cfr. Platone, *Minosse o la legge*, in *Dialoghi*, in *Opere* (a cura di F. Adorno), vol II, UTET, Torino 1988, XII-XVI.

²¹ Secondo altre fonti, non avrebbe nulla in comune con la “doppia ascia” rituale, poiché *labrys* era un vocabolo sconosciuto nel periodo minoico, attinente precisamente alle culture anatoliche, che sappiamo tuttavia essere certamente in contatto con il popolo minoico. L'attributo di *Labrandeus* o *Stratios cario* – riferito ad esempio a Zeus – deriva dall'arma sacra posseduta dal re della Lidia Kandaules, un simbolo che si conserverà sulle monete fino al I sec. d.C. Il culto siriano di un dio con l'ascia fu poi diffuso dai soldati originari della regione in tutto l'Impero Romano. Cfr. P. Santarcangeli, *op. cit.*, p. 162.

cretese. Non è il labirinto che viene assimilato al palazzo di Cnosso, ma è il palazzo che si confonde con grotte e caverne, intrighi naturali insomma²². Probabilmente l'antico assetto urbanistico conservava tutte le componenti del labirinto, la cui radice *lab-* riporta al verbo *lanthano*, col significato di 'nascondere', 'occultare'. Cosa? Quella che definiamo la «violenza essenziale»²³ – conosciuta dai popoli primitivi in forme disumanizzate, siano esse potenze naturali o divine, ma sempre legate all'incapacità di riconoscerne la carica fondativa. Ci stiamo riferendo alla nota teoria di René Girard, all'ipotesi del sacrificio come *nómos* istituyente il gruppo sociale. Così come viene descritta nei numerosi studi etnologici e antropologici, la fenomenologia dei rituali sacrificali è varia e complessa ma sottende un modello universale riconducibile ad un primo linciaggio spontaneo, nei confronti di vittime innocenti, che avrebbe miracolosamente pacificato una comunità in crisi²⁴. Da qui scaturisce l'intero processo di costruzione delle strutture culturali di una società, siano esse religiose, politiche, giuridiche etc.

Il mito e il rito operano una distorsione sistematica dell'assassinio fondativo da cui discende l'ordine culturale, ripetendo nel *sacrum facere* la scena originaria cui alludono senza svelarne pienamente il segreto abissale. Puntuali le parole di Giuseppe Fornari:

Il sacrificio è la base di ogni comunità organizzata, intorno alla vittima sacrificale tutta la violenza del gruppo si può scaricare e tramutare nel suo opposto, la riconciliazione che permette la convivenza, e questo grazie a un meccanismo di sostituzione – la vittima che muore per tutti – che ha ulteriori sviluppi nel corso dell'evoluzione della cultura [...]»²⁵.

Non potendoci trattenere in questa sede sulla ricchezza degli studi in merito, concentriamo l'attenzione sulla «copertura sacrificale» – parafrasando quanto scrive su altri fronti Joseph De Maistre – «la menzogna per eccellenza, la menzogna fondatrice, ma appunto per questo è la menzogna meno casuale che si possa

²² Importanti, nella mappa culturale cretese, Skotino e Gortina – da quest'ultima in particolare furono ricavati i materiali per la costruzione del palazzo di Cnosso e di Festo. Del resto, sappiamo che il «primo germe della città» si trova «nel luogo di riunione cerimoniale». Cfr. L. Mumford, *The City in History*, Brace and World, Harcourt, 1961, trad. it. *La città nella storia*, 3 voll., Bompiani, Milano 2002, p. 20.

²³ R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., p. 35.

²⁴ Cfr. *ivi*, pp. 46-51; cfr. *Id.*, *Delle cose nascoste...*, cit., p. 352. «[...] i riti consistono nel trasformare, paradossalmente, in atto di collaborazione sociale la disgregazione conflittuale delle comunità» (*ivi*, p. 37).

²⁵ G. Fornari, *Dal desiderio alla coscienza. Letteratura, filosofia, religione*, in G. Fornari-C. Tugnoli, *L'apprendimento della vittima*, Franco Angeli, Milano 2003, p. 204. Prendendo il posto di tutte le vittime potenziali, il *capro espiatorio* – un'unica vittima ritenuta arbitrariamente responsabile di tutte le sventure della collettività – determina la distinzione tra la violenza di *tutti contro tutti* – la «cattiva reciprocità» da placare per evitare l'autodistruzione – e la violenza di *tutti contro uno* – legittima perché consente di risolvere la crisi e creare un nuovo ordine dal disordine.

immaginare [...]»²⁶. Parte integrante di questo meccanismo è la *mise en abyme* della propria esistenza per poter funzionare: perché se da una parte si pone come necessità per evitare la dissoluzione e stabilire un legame identitario, dall'altra si tende a rimuovere che tale fondamento abbia i connotati di un linciaggio collettivo. Con la celebre definizione girardiana di «inganno della violenza che scaccia la violenza», si esprime il «misconoscimento» che anima il sacro permettendo all'uomo di dissimulare l'umanità della propria violenza²⁷. «Ogni memoria culturale riflette un oblio collettivo pianificato»²⁸.

Quando si esamina la realtà del sacrificio ci si ritrova irrimediabilmente in un subdolo circolo vizioso: «è criminale uccidere la vittima perché essa è sacra... ma la vittima non sarebbe sacra se non la si uccidesse». Un circuito tortuoso – fatto di immanenza e trascendenza – sfuggente alla nettezza del criterio di non contraddizione proprio della cultura occidentale.

La violenza decisiva si compirà contemporaneamente “contro” l'apparizione supremamente malefica e sotto la sua egida. Alla violenza forsennata fa seguito una calma profonda; si dissipano le allucinazioni, la distensione è immediata [...]²⁹.

Questa misteriosa esperienza, che ha tutti i tratti del transfert collettivo, si mostra particolarmente pervasiva se viene calata dentro il labirinto cretese, incontrando le ipotesi formulate dal «fondatore stesso dell'archeologia egea»³⁰, Sir Arthur Evans. L'archeologo inglese aveva iniziato gli scavi di Cnosso il 23 Marzo del 1900, e già dopo poco tempo si era reso conto di aver rinvenuto qualcosa di straordinario: doveva trattarsi della favolosa reggia di Minosse, il cui nome avrebbe dato spunto allo studioso per indicare col termine “minoico” la civiltà che trovava nel colossale palazzo il suo centro propulsivo³¹. Il giudizio sulla scientificità della sua ricostruzione non è in questione in questa sede; essa stessa interessa per il suo valore mitopoietico. Nello specifico, si farà riferimento ad uno dei maggiori interpreti e critici, Rodney Castleden, che sviluppa l'ipotesi della necropoli o del tempio

²⁶ Cfr. J. De Maistre, *Les Soirées de St. Pétersbourg*, Paris-Lyon 1924, trad. it. *Le serate di Pietroburgo*, Rusconi, Milano 1986, p. 587.

²⁷ Cfr. R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit.

²⁸ G. Fornari, *Dal desiderio alla coscienza*, cit., p. 228. La presenza di un “assassinio fondatore” presso le più diverse culture motiva la definizione di tema «transmitologico» attribuitogli da Mircea Eliade (*Storia delle credenze e delle idee religiose*, cit., in part. p. 84).

²⁹ R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., p. 3 e p. 179.

³⁰ Così in L. Agostiniani, *La nascita delle scritture*, in J. Guilaine-S. Settis, *Storia d'Europa*, 5 voll., Einaudi, Torino 1997, vol. II, p. 639.

³¹ Cfr. A.J. Evans, *The Palace of Minos at Knossos*, 4 voll., Macmillan, London 1921-1936; cfr. inoltre A.J. Evans-J. L. Myres, *Scripta Minoa: the written documents of minoan Crete with special reference to the archives of Knossos*, Oxford 1909. Il nome ‘Minos’ probabilmente non indica alcun personaggio storico, essendo piuttosto una sorta di generico attributo regale di derivazione egizia dal nome “Menes”, venerato in tutto il mondo mediterraneo antico come colui che aveva unificato per primo l'impero, il Regno Vecchio, nel 2950 a.C. nondimeno i nomi e rifacimenti di Evans rimangono ancora oggi l'anello di congiunzione più riuscito tra storia, archeologia e mito, nonostante le numerose critiche.

escludendo o sminuendo il ruolo cruciale che Evans attribuiva alla figura regale – pur senza prenderne coscienza fino in fondo. A prima vista, quelle che vengono considerate «[...] aggiunte pittoresche ma fuorvianti»³², discordanti rispetto ad una visione demistificata del potere secondo il nostro senso comune, procurano una conferma dell'antropologia girardiana – che una certa impostazione epistemologica non riesce a cogliere in profondità. Osservate come un *unicum*, le ricostruzioni di Evans interpretate scetticamente da Castleden, ricompongono l'ambivalenza conoscitiva che da sempre accompagna l'approccio al nodo inscindibile tra violenza e istituzioni.

3. Dentro il labirinto: la “stanza del trono” e la “sala delle doppie asce”

Il palazzo di Cnosso rappresenta la l'impresa urbanistica più ambiziosa mai realizzata dalla civiltà minoica: «un'immagine sintetica della città»³³ – vero e proprio cuore pulsante della vita collettiva, con diverse zone destinate a funzioni politiche, economiche, sociali e religiose. Così com'è stato ricostruito, non rientra nel rigore della tradizione greca classica dato l'apparente disinteresse per la ponderazione: una trascuratezza non casuale, giacché una sistemazione architettonica esiste, solo che non è quella usualmente rivolta verso l'esterno e verso l'alto, bensì verso l'interno e verso il basso. Il predominare dello scompenso, rispetto ai canoni dell'equilibrio greco, assume una carica valoriale che canalizza in sé «i tratti di tutta un'epoca»³⁴.

Tra le varie direzioni da seguire a questo punto dell'indagine, intendo soffermarmi su due luoghi del palazzo di Minosse, la “sala del trono” e la “sala delle

³² R. Castleden, *Il mistero di Cnosso*, cit., pp. 49 e sgg.

³³ J. Rykwert, *The Idea of a town*, 1976, trad. it. *L'idea di città*, Adelphi, Milano 2002, p. 145. Cfr. R. Castleden, *I giorni di Creta, Minoans. Life in Bronze age in Crete*, Routledge, London and New York 1990, trad. it., *I giorni di Creta. Vita quotidiana nell'età minoica*, ECIG, Genova 1994.

³⁴ P. Santarcangeli, *Il libro dei labirinti. Storia di un mito e di un simbolo*, Frassinelli, Milano 1984, p. 60 e p. 65. Lo stesso disorientamento colpisce «nei minuscoli *patios* la cui distribuzione capricciosa contrasta con l'evidenza e le dimensioni della grande corte centrale, nei corridoi ad angolo retto, nelle scalinate inaspettate e inutili, nelle sale stesse la cui entrata non è mai a metà, al centro dei colonnati, ma in un angolo [...]» (R. Callois, *Le Mythe et l'homme*, Gallimard, Paris 1938, trad. it. *Il mito e l'uomo*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 86). Aggiungiamo qui, senza anticipare gli sviluppi ulteriori del presente percorso, che chi si trovava nella Corte centrale era esattamente a metà degli appartamenti reali, collocati sopra e sotto questo ambiente per un totale di quattro o cinque piani nell'ala occidentale della costruzione. Anche la disposizione dell'accesso al labirinto sul versante ovest segnalerebbe «un'enfasi posta sulla partenza e la morte», comprovando una scelta precisa in termini di simmetria sacrificale che approfondiremo successivamente. R. Castleden, *Il mistero di Cnosso*, cit., p. 94. Secondo l'archeologo Hans Wunderlich il labirinto era un palazzo fittizio, un luogo separato dalla normale vita urbana, chiuso in un silenzio solitario cui potevano accedere solo i morti; soluzione affine al concetto di «campo santo» suggerito da Mircea Eliade, ovvero uno spazio racchiuso – una zona di sepoltura, o di semina, ritagliata dallo spazio profano – che crea un *témenos*, settore privilegiato di un mistero *sacro*, e che va pertanto protetta. Cfr. voce 'Labirinto', in AA. VV., *The Encyclopedia of Religion*, New York 1986, trad. it., *Enciclopedia delle religioni*, diretta da M. Eliade, Jaca Book, Milano 1997.

doppie asce”, dacché rispondono all’esigenza di enucleare la specificità del rapporto tra fondazione politica e sacrificio.

La scoperta della “stanza del trono” nell’ala occidentale del labirinto, con il suo trono perfettamente conservato, fu un risultato entusiasmante poiché costituiva la prova dell’esistenza di un regno. Mentre si adoperava per metterne in evidenza la funzione regale, Evans ne faceva un’area che «grondava di suggestioni religiose»³⁵. La “stanza del trono”

appare cupa, triste e alquanto opprimente, così priva di finestre e col soffitto piuttosto basso; inoltre vi si accede tramite un’anticamera profonda, leggermente abbassata rispetto al livello della corte centrale. [...]. È difficile immaginare un grande re di una città-stato, e ancor più un sovrano esercitante potere su gran parte dell’Egeo, accontentarsi di una stanza di queste dimensioni [...], c’era posto per non più di diciotto individui³⁶.

Tali osservazioni suggeriscono l’idea che la sala regale sia stata progettata tanto piccola e angusta non avendo una destinazione meramente autocelebrativa ma come luogo di “passaggio”, entro cui il re assumeva la qualità di *mediatore* tra la comunità e le divinità, esercitando un potere politico e rituale al tempo stesso³⁷.

[...] dopo aver sceso i gradini e attraversato una fila di quattro doppie porte vi è un’entrata per il pubblico e per le cerimonie; dal corridoio a nord c’è anche un’entrata più discreta di servizio per sacerdotesse ed altri inservienti. In un angolo c’è inoltre una scala di servizio proveniente dal piano superiore. L’impressione generale che se ne riceve è quella di un santuario indipendente e segreto, il cui accesso era accuratamente custodito e riservato a pochi³⁸.

La presenza di un “bacino lustrale”, un settore rettangolare interrato cui si accede tramite sei gradini, viene giudicata da Castleden come un’interpretazione stravagante da parte dell’archeologo inglese. Nondimeno, aggiungendo che «dopo la purificazione, alla quale si era sottoposto nella camera appartata, il re (o la principessa?) emergeva per presiedere convenientemente alle cerimonie, *qualsiasi esse fossero, nella stanza del trono*»³⁹ – lo studioso sottovaluta l’importanza del tipo di

³⁵ A. J. Evans, *The Palace of Minos at Knossos*, cit., in part. vol. I, p. 4.

³⁶ R. Castleden, *Il mistero di Cnosso*, cit., p. 73.

³⁷ Per tale ragione in un affresco rinvenuto nel palazzo di Cnosso, chiamato *Il principe dei gigli*, la figura maschile viene identificata da Evans con quella di Minosse, mentre altre figure maschili minori furono identificate come «membri deificati o eroicizzati della dinastia dei re-sacerdoti» (*ivi*, p. 90).

³⁸ *Ivi*, p. 117.

³⁹ *Ibidem* (corsivo mio). I resti di alcune registrazioni di offerte votive sembrano riferirsi a sacrifici umani, così come vari oggetti di culto – conchiglie dipinte, figurine di ceramica – che «[...] venivano forse «uccisi» ritualmente spezzandoli, prima di chiuderli nei grandi ripostigli come un’offerta di ri-fondazione». A partire da questi ritrovamenti gli studiosi hanno depennato l’ipotesi di una sala per il ricevimento pubblico, attribuendogli piuttosto la funzione di sacrario all’interno di un luogo di culto dedicato a molteplici manifestazioni

cerimonie aventi luogo nel palazzo. Se la cerimonia presieduta dal re è un sacrificio – più o meno simbolico – costui o è l'officiante, oppure è la vittima...

Ma prima di tornare su questi aspetti procediamo verso la “sala delle doppie asce”, disposta simmetricamente al centro dell'ala orientale, una vera e propria discesa oltre otto metri sotto il livello della corte centrale. Ben più spaziosa di quella precedentemente descritta, la “sala delle doppie asce” non può essere stata pianificata accidentalmente, dando piuttosto l'impressione di voler penetrare nelle viscere della terra. Essa appare già come un luogo piuttosto tetro, ancora più lugubre doveva essere con il rimanente dell'ala orientale che la circondava, incombente da ogni lato, «tagliandola fuori dalla luce del sole: un triste luogo crepuscolare, sepolto nelle profondità del Labirinto. [...] l'oscurità e l'estremo isolamento di quest'area ne facevano più una prigione che una dimora principesca»⁴⁰.

Questa doppia allocazione precisa il carattere ‘sacro’ del re, «contemporaneamente suscettibile di opposte caratterizzazioni»: superiore/inferiore, in alto/in basso, migliore/peggiore, puro/impuro⁴¹. In accordo con la teoria girardiana non c'è contraddizione tra il “primato” e la “reclusione”, tra la “supremazia” e la “sottomissione” del capo nei confronti della comunità: non vi è alcuna differenza fra il trono e la pietra dei sacrifici⁴². Si perfeziona la struttura ambivalente di un potere in cui il re è *sacro* perché è *sacrificabile*. In tal senso, il *capo* è il *capro*.

Quando Castleden commenta, riferendosi alla figura regale minoica, che «[...] nel Labirinto non è stato rinvenuto nulla che ne comprovi l'esistenza»⁴³, sembra involontariamente dar prova che questo quartiere reale, ubicato nel più tetro dei seminterrati, debba essere necessariamente sprofondato. Esso rappresenta, infatti, il *locus* delle origini segregato in un piccolo antro angusto, uno spazio di clausura simile ad una catacomba per la «vittima in attesa di sacrificio»⁴⁴. In tale espressione girardiana risuona quanto scrive Roger Callois:

divine. Cfr. C. Doumas, *L'Egeo durante la prima età del Bronzo: dai Cicladici ai Cretesi*, in J. Guilaïne-S. Settis, *Storia d'Europa*, cit., vol. II, in part. p. 468. È inoltre interessante osservare il trono rivolto non verso l'entrata ma in direzione dell'*adyton* ovvero del sacrario – denominazione più consona rispetto a “bacino lustrale” perché non si può sapere se il lavaggio lustrale fosse l'unica attività culturale ivi svolta. Anche sul lemma *adyton* si potrebbero avanzare proficue ipotesi, da sviluppare ulteriormente in altra sede. È composto dal verbo δύνω, considerato col significato di ‘sprofondare’, ‘entrare nella terra’, dunque ‘morire’. Ancor più interessante il suo legame col ‘vestire’, ‘indossare’, frequentemente associato al mestiere delle armi. Quasi si tratti d'intraprendere una lotta contro il mostro. Tra l'altro il verbo δύνω, è lo stesso del numero ‘due’ in greco. Come dire che il mostro è il doppio dell'eroe.

⁴⁰ R. Castleden, *Il mistero di Cnosso*, cit., pp. 79-80.

⁴¹ L. Alfieri, *Il terzo che deve morire*, in G.M. Chiodi (a cura di), *Simbolica politica del Terzo*, Giappichelli, Torino 1996, in part. pp. 32-33.

⁴² Cfr. R. Girard, *Delle cose nascoste...*, cit., p. 82.

⁴³ R. Castleden, *Il mistero di Cnosso*, cit., p. 166.

⁴⁴ Cfr. R. Girard, *Delle cose nascoste...*, cit., pp. 75-76

Sembra proprio, in effetti, che si debba riconoscere nel re minoico un esempio del monarca temporaneo, prete, stregone, e dio nello stesso tempo [è ‘temporaneo’ perché nello stesso tempo è tutt’e tre le cose [...]]⁴⁵.

Siamo ad uno snodo cruciale dello sviluppo riguardante il meccanismo sostitutivo durante l’evoluzione umana, che avviene quando

[...] per un suo tentativo di resistenza o per qualsiasi altro motivo, la vittima non viene uccisa subito, facendo apparire il suo potere sacro come troppo grande per essere impunemente violato [...], è la forza sacra e divinizzante che promana dalla vittima la vera causa che spiega la nascita dell’istituzione monarchica, in perfetta analogia con quanto avvenuto nella scena d’origine⁴⁶.

La funzione che definiremmo *ecologica* del sacrificio – principio regolatore dei rapporti umani attraverso il *capro espiatorio* – prefigura un «progetto politico» che consiste «non semplicemente nel ripetere incessantemente il processo, ma nell’assumere la vittima espiatoria come arbitro di ogni conflitto, nel farne una vera incarnazione di ogni sovranità»⁴⁷. Il re – come ogni vittima sacrificale – è «una macchina per convertire la violenza sterile e contagiosa in valori culturali positivi»⁴⁸. Osservata all’interno di siffatto circuito, la regalità «ripete le sue stimmate dal sacro»⁴⁹. Noi «diciamo *monarchia sacra*, come se la monarchia venisse prima e il sacro dopo, come se il ‘sacro’ vada ad aggiungersi ad una monarchia preesistente». Non è così. Il meccanismo della vittima espiatoria – spontaneamente linciata la prima volta – viene prima, e spiega l’esistenza stessa dell’istituzione regale al cuore stesso della società.

Il fatto che buona parte dell’edificio fosse destinata al culto religioso non esclude la residenza regale: non solo il re fa parte integrante del palazzo ma «di fatto è il palazzo, nella sua totalità, che è sacro»⁵⁰: il palazzo-labirinto è la «pietrificazione»⁵¹ della relazione ambigua che unisce *violenza* e *sacro*.

Accettando quanto detto sin qui, dunque, il palazzo di Cnosso struttura un modello del potere in cui il volto formale, istituzionale, razionale, si situa al livello superiore, mentre copre il suo volto fondativo, sotterraneo, mostruoso, senza po-

⁴⁵ R. Callois, *op. cit.*, pp. 81-82.

⁴⁶ G. Fornari, *Dal desiderio alla coscienza*, cit., pp. 204-205.

⁴⁷ R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., p. 157.

⁴⁸ R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., p. 157.

⁴⁹ G. Limone, *Il sacro come la contraddizione che fonda. Il paradosso che salva*, in “Rivista rosminiana di filosofia e di cultura”, anno XCVII, II-III, 2003, p. 263.

⁵⁰ M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose*, cit., p. 151. L’ipotesi del Labirinto come sede del sovrano sarebbe convalidata anche dal ritrovamento di tavolette riguardanti l’amministrazione dell’equipaggiamento militare, suggerendo la presenza di soldati armati a protezione del capo.

⁵¹ Cfr. R. Girard, *Delle cose nascoste...*, cit., pp. 75-76. La ‘pietrificazione’ del labirinto ricorda il primo monumento, la tomba secondo la prospettiva girardiana, cioè «il primo monumento umano eretto intorno alla vittima espiatoria [...] non c’è cultura senza tomba, non c’è tomba senza cultura» (*ivi*, p. 109).

terlo rimuovere perché costitutivo.

Concorre a rinsaldare la doppiezza dell'edificio nel suo complesso una vasta simbologia, tra cui quella della doppia ascia, o ascia bipenne. La doppia lama di questo strumento, che raffigura la luna crescente e la luna calante, racchiude in sé l'intero ciclo cosmico di vita e morte, morte e vita⁵². Quando nel 1878 l'antiquario Minos Kalokairinos aveva scavato dodici fosse presso la collina di Kefala, vicino a Cnosso, si era imbattuto nelle massicce mura di una vasta costruzione: era nell'ala occidentale del palazzo. Fu «[...] il primo in tempi moderni ad aver guardato nell'oscuro mondo sotterraneo delle grandi cantine dell'edificio. [...] si rese subito conto, dalle semplici incisioni angolose sulle pietre riproducenti il motivo della doppia ascia, di aver trovato il palazzo del re Minosse»⁵³. La maggior parte delle asce ivi ritrovate erano utilizzate a scopi rituali, e il fatto che nel labirinto le basi piramidali utilizzate per le doppie asce fossero disposte ovunque dimostra l'importanza che avevano nella religiosità minoica. Nelle storie cretesi «all'inizio c'è un toro, alla fine c'è un toro (...). I tori e i loro uccisori sembrano darsi perennemente il cambio»⁵⁴. Introducendo gli sviluppi successivi, l'ascia bipenne rappresenta «la suprema condensazione del sacro, l'arma che uccide il Toro divino [...] l'antico strumento mediante il quale il sacrificatore fa passare dalla bestia all'uomo l'energia vitale del dio»⁵⁵.

Da qui si diparte l'ulteriore approfondimento sull'intreccio tra Minosse e il Minotauro.

⁵² Sembra che la bipenne sia il simbolo della prima divinità dell'isola, in seguito identificata con Rea, una potenza astuta e detentrica di una sorta di sapere primordiale, in quanto viscerale, connaturato al principio femminile-materno. In particolare, il mito vuole che il parto di Zeus sia avvenuto a Creta per sottrarlo alla crudeltà del padre, che aveva sino ad allora divorato tutti i propri figli. Sul monte Ida, dove la dea si era poggiata in preda alle doglie, sorsero tanti spiriti quante erano le dita della madre che la aiutarono nel parto (AA.VV., *Le Grandi Madri*, Feltrinelli, Milano 1989, in part. p. 164). Secondo Edwin Oliver James, questo mito non sarebbe altro che la trasposizione greca di un culto della fertilità proto dionisiaco di origine cretese (cfr. E.O. James, *The Ancient Gods*, Capricorn Books, New York 1964, trad. it. *Gli eroi del mito*, Il Saggiatore, Milano 1996, p. 104). Non possiamo qui trattare l'importanza del culto femminile che dominò la civiltà minoica sino al suo declino e proseguì anche in epoca micenea. Si pensa che la stessa funzione regale possa essere stata svolta per lungo tempo da figure femminili.

⁵³ Cfr. R. Castleden, *Il mistero di Cnosso*, cit., pp. 38-39.

⁵⁴ R. Calasso, *Le nozze di Cadmo e Armonia*, Adelphi, Milano 2004, in part. pp. 34, 31. Nel complesso panorama della religiosità minoica, possiamo supporre che il toro fosse anche una delle manifestazioni del dio Poteidan, "signore della Terra", nume tutelare dell'intero Labirinto. Sappiamo che «Poteidan riceveva i suoi sacrifici personali, a lui era dedicata la danza del toro, rituale che esprimeva l'intessitura dei destini umani e divini. L'animale, nero come la terra e robustamente fissato al suolo con le zampe piuttosto corte, rappresenta sia la forza creativa e l'aggressività per eccellenza maschile, sia il legame viscerale con l'oscurità ctonica» [cfr. B.C. Dietrich, *Religione, culto e sacro nella civiltà cretese-micenea*, in J. Ries (a cura di), *Le civiltà del Mediterraneo e il sacro*, Jaca Book, Milano 1992, p. 78].

⁵⁵ R. Callois, *op. cit.*, pp. 82-83. Talvolta sulle ceramiche l'ascia bipenne è dipinta sopra la testa di un toro, perciò è possibile che venissero impiegate per il sacrificio dei tori (cfr. R. Castleden, *I giorni di Creta. Vita quotidiana nell'età minoica*, cit., p. 196).

4. Il “toro di Minosse”

Il mito ci racconta di Minosse – il primo ad armare una flotta navale talmente potente da guadagnarsi il controllo su quasi tutto il mar Egeo – come uno dei figli di Europa e Zeus, che l’aveva rapita sotto forma di toro. Quando è ancora aspirante al trono, Minosse si vanta della benevolenza divina chiedendo come prova a Posidone di far nascere un toro dai flutti, prometto di sacrificarlo come atto di devota sottomissione. Un meraviglioso toro bianco emerso dalle onde del mar Egeo conferma il divino fondamento del potere di Minosse⁵⁶, ma viene però sostituito con una bestia di minor pregio per il sacrificio dovuto. A causa di tanta arroganza il re viene punito dal dio del mare, che suscita nella regina Pasifae una passione insana e incontrollata per il toro bianco⁵⁷. A soddisfare questo delirio carnale troverà rimedio il celeberrimo Dedalo – dal verbo *daidallein*, ‘ben costruire’ – fabbricando una sagoma di vacca in legno dentro cui potersi nascondere per unirsi con il toro⁵⁸. Il parto mostruoso del Minotauro riproduce, invertendo i ruoli, l’unione anomala da cui era nato lo stesso Minosse, tirannico nell’esercizio del suo potere, «intercettatore di tutti i vantaggi della comunità. È il mostro avido che tutto reclama per sé. Il suo malefico influsso investe tutto il suo regno»⁵⁹. L’orrendo ibri-

⁵⁶ *Ivi*, p. 6. Una tradizione narra pure che lo stesso Minosse, alla fine di un ciclo di otto anni, coincidente con la durata del regno, si recasse in un antro sacro del monte Juktas, dove esistono ancora i resti di un santuario minoico, per conferire periodicamente con gli dei. «Ecco dunque un primo segno che il culto delle montagne e nella grotta, nel recesso oscuro, fu parte essenziale dei riti cretesi, sin dagli inizi» (J. G. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, Macmillan and Co., London 1922, trad. it. *Il ramo d’oro. Studio sulla magia e sulla religione*, Bollati Boringhieri, Torino 1973). Questa sorta di allontanamento periodico dalla comunità fa parte degli antichissimi rituali di rigenerazione legati alla figura sovrana: «la tradizione suggerisce evidentemente che alla fine degli otto anni i poteri sacri del re avevano bisogno di essere rinnovati mediante l’unione con la divinità e che senza un tale rinnovamento il sovrano avrebbe perduto il suo diritto al trono» (P. Santarcangeli, *op. cit.*, pp. 14-15). Il labirinto, allora, può anche intendersi come una prigione in cui rimanere sino al momento della rigenerazione (reale nel defunto, simbolica nel sovrano o nell’iniziato), come si riscontra in E. De Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, Bollati Boringhieri, Torino 1958.

⁵⁷ Secondo un’altra versione del mito, Posidone fece impazzire il toro, che cominciò a seminare il terrore in tutta l’isola. A risolvere la crisi interverrà Eracle, chiamato in soccorso dallo stesso Minosse. L’animale catturato verrà trasportato in spalla dall’eroe, attraverso l’Egeo fino all’Argolide, per diventare il famoso toro di maratona ucciso dal giovane Teseo. Tale variante del racconto mitico suggerisce che il culto del toro, così tipico presso la civiltà minoica, fu esteso all’Argolide, come dimostrano alcuni vasi per usi cerimoniali a forma di testa di toro rinvenuti nella città di Micene (cfr. R. Castleden, *Il mistero di Cnosso*, cit., p. 20). È altresì probabile che il simbolo del toro occupasse nella cultura greca una funzione più che semplicemente commemorativa del mito cretese. Alcune sopravvivenze si riscontrano nei misteri eleusini, per non parlare delle pratiche culturali dionisiache.

⁵⁸ Dietro il mito dell’accoppiamento tra il dio toro e la regina Pasifae, Paul Faure vi legge la possibile esistenza di un rito che si ritrova in epoca ellenica nei misteri eleusini come unione sacra tra il dio e la sacerdotessa, al fine di rigenerare tanto la comunità quanto la natura (cfr. P. Faure, *Creta e Micene*, in Y. Bonnefoy, *Dizionario dei miti e delle religioni*, cit., p. 413).

⁵⁹ J. Campbell, *The Hero with a Thousand Faces*, Bollingen Foundation Inc., New York 1949, trad. it. *L’eroe dai mille volti*, Guanda, Parma 2000, p. 22. Seguendo l’impostazione girar-

do metà uomo metà bestia, in altre parole, rispecchia in sé «i segni della sovranità malata», dacché sul piano mitologico occorre rinunciare ad ogni nitida distinzione tra mostruosità fisica e mostruosità morale⁶⁰. La trama che tesse funzione regale e carattere sacrale affiora dal mancato sacrificio che provoca nella comunità la “crisi dei doppi” o “crisi sacrificale”, come “crisi delle differenze” – prima tra tutte tra ciò che è umano e ciò che è divino.

Intendendo la cultura alla maniera girardiana, cioè un sistema organizzato di differenze, come non pensare che il mito alluda al caos preculturale, al parossismo «pantogamico» e «pantoclastico»⁶¹ in cui tutti si uniscono con tutti, e tutti si uccidono con tutti? Il labirinto in sé rappresenta la danza originaria della “indifferenziazione violenta”, il moto spiraloide che «alla fine riesce a trovare il suo ‘centro’, la vittima, su cui tutti quanti si avventano»⁶²: il toro bianco, come vittima “insacrificata”; poi Minosse, “mostro potenziale”, fino al Minotauro – letteralmente “Toro di Minosse” – “mostro sostitutivo”⁶³.

Ma perché il re non ha voluto adempiere alla sua funzione, scatenando la crisi sacrificale che si abbatte sulla comunità? A questo interrogativo risponde efficacemente Giuseppe Fornari: «Minosse non ha voluto sacrificare il toro bianco sorto dal mare perché si trattava di un doppio di lui stesso e della sua nascita mitica». Si svela in tal modo l’ambiguità del re di Creta a se stesso: tra Minosse e il mostro vige «un rapporto di *riconoscimento*. [...]. La duplicità mostruosa è quindi dello stesso Minosse»⁶⁴. Non si può pensare il re senza il suo mostro, Minosse senza il suo toro. Due mostri, dunque: il primo personifica lo spazio dell’ordine che sacralizza la violenza ritualizzandola, il secondo è la sua fondazione violenta. Guardati assieme, Minosse e il Minotauro restituiscono l’ambivalenza del sistema sacrificale capace di arginare la proliferazione della violenza attraverso la

diana «più un rito è efficace nella sua riuscita, maggiori sono i pericoli nel caso di un suo fallimento». Cfr. R. Girard, *Celui par qui le scandale arrive*, Desclée de Brouwer, Paris 2001, trad. it. *La pietra dello scandalo*, Adelphi, Milano 2004, in part. p. 40. Sull’argomento inoltre H. Maccoby, *L’exécuteur sacré*, Les Éditions du Cerf, Paris 1999.

⁶⁰ Cfr. M. Detienne, *L’écriture d’Orphée*, Gallimard, Paris 1989, trad. it. *La scrittura di Orfeo*, Laterza, Bari 1990, pp. 8-9.

⁶¹ Cfr. D. Mazzù, *Eco simbolica*, cit., in part. p. 27.

⁶² G. Fornari, *Da Dioniso a Cristo*, cit., p. 57.

⁶³ Cfr. G. Fornari, *Dal desiderio alla coscienza*, cit., p. 207. Una rilevante descrizione del terribile “toro di Minosse” ci viene offerta dai frammenti della tragedia euripidea *I Cretesi* dove si legge di un essere dalla natura composita e insieme solida, strana in questa sua ‘congiunzione’ di parti eterogenee. Interessante il commento di Giuseppe Fornari a proposito del termine *harmós*, che vuol dire ‘giuntura’, utilizzato per descrivere tanto la natura composita del Minotauro quanto i tetti dei templi cretesi costruiti in legno: «La corrispondenza sacrificale è lampante. I templi dell’Ida rappresentano la comunità che può essere tenuta insieme solo dal legame di sangue del sacrificio. [...]. Il rapporto di opposizione speculare è rigorosamente fisico: se il corpo del Minotauro rimane intero, è il corpo della comunità a venire smembrato. [...]. Il termine *harmós* ci mostra la vera *harmonía*, quella sacrificale che riunisce insieme i pezzi del gruppo» (*ivi*, p. 210).

⁶⁴ *Ivi*, p. 207.

violenza, separando l'ordine dal suo rovescio. Ricordiamo che al Minotauro, «portatore della vendetta di Posidone»⁶⁵, venivano ogni anno sacrificati sette fanciulli provenienti da Atene, città nemica e sottomessa. Cibandosi esclusivamente di carni umane, la creatura biforme rappresenta da una parte la faccia violenta del potere, dall'altra ne esplicita l'origine vittimaria essendo la prima vittima della *hybris* di Minosse. La mostruosità del Minotauro «risulta dal modo in cui è stato generato. La sua preistoria, da questo punto di vista, è altrettanto importante della sua storia. [...] Aspetta, senza saperlo, che Teseo venga ad ucciderlo. È l'unico evento della sua vita»⁶⁶. Uccidere il toro di Minosse significa trasformarlo stavolta da carnefice in vittima. Mentre la lotta dell'eroe greco contro il Minotauro rientra nelle lotte eroiche di iniziazione, nella lotta tra bene e male, la coppia Minosse-Minotauro che la precede rammenta che il divino è sempre doppio, offrendo un'immagine della totalità in cui il Minotauro non è semplice proiezione esterna e opposta all'ordine incarnato dal re Minosse. In quanto alterità irriducibile, il *monstrum* si rivela istitutivo dell'identità stessa. Il doppio e il mostro “sono una cosa sola”: l'essere regale e l'essere mostruoso, il potere e la violenza, non sono che due momenti della stessa dinamica illusoria, quella in cui entità normalmente separate si mescolano.

Il re Minosse, identico al toro divino già noto nell'Asia del IV millennio, è l'incarnazione vivente del Minotauro. La sua potenza è avvolta da tutta l'ambiguità del sacro: causa efficiente dei beni, ma temibile da vedere di faccia come da toccare, venerabile e repellente, mostro e dio⁶⁷.

Nell'alveo del mito animalità, umanità, divinità, «sono prese in una frenetica oscillazione; talora si confondono le bestie con gli uomini o gli dèi, talora invece si confondono gli dèi e gli uomini con le bestie». Gli sdoppiamenti mitici – insiste Girard – servono

[...] per distrarci dall'essenziale, che è il “doppio”. [...] È al doppio che si deve dare la precedenza, senza tuttavia eliminare il mostro; nello sdoppiamento del mostro quella che affiora è la struttura vera dell'esperienza. È la verità del loro rapporto, ostinatamente rifiutata dagli antagonisti, quella che finisce per imporsi a loro “ma in forma allucinata”, nella frenetica oscillazione di tutte le differenze⁶⁸.

⁶⁵ P. Santarcangeli, *op. cit.*, p. 162. Il Minotauro è creatura biforme dalla testa taurina, come dire che la sede del suo pensiero è bestiale, istintiva, priva di consapevolezza dell'identità e dell'alterità. Accattivante pensare al Minotauro come immagine panica che mette in mostra l'altra natura dell'umano, ugualmente sua, e trasmette emotivamente l'instabilità su cui si fondano le istituzioni. Così in D. Mazzù, *Il complesso dell'usurpatore*, Giuffrè, Milano 1999, p. 2.

⁶⁶ A. Peyronie, *Minotauro*, in P. Brunel, *Dizionario dei miti letterari*, cit., p. 487.

⁶⁷ R. Callois, *op. cit.*, pp. 81-82.

⁶⁸ R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., p. 179 e p. 177.

5. L'inizio della fine

Riassumendo l'indagine mitico-sacrificale sin qui svolta, abbiamo individuato nel labirinto di Cnosso la riproduzione di un *kosmos* impostato sulla simmetria tra il sacro regale, in alto, e violenza sacra, in basso. Dal punto di vista simbolico-politico, il palazzo cretese esprime *par excellence* un doppio livello del potere: quello del "riconoscimento" nella sua veste legale razionale, collocato in superficie, nella "sala del trono"; quello del "misconoscimento", collocato nelle profondità della "sala delle doppie asce". Minosse incarna, della regalità, l'istituzione visibile; il "toro di Minosse" costituisce il centro legittimante dell'ordine, con il suo segreto fondamento vittimario. Quella che con Kerényi immaginiamo come «una bipartizione di stampo mitologico» sembra ora propagarsi oltre le stanze del palazzo, proiettando il potere sullo sfondo primordiale in cui non si distingue dalla violenza⁶⁹.

Giunti a questo punto, possiamo decidere di fermarci agli aspetti fenomenici del mito, lasciarlo appannaggio esclusivo di letterati, poeti e di artisti, in quanto poco comprensibile attraverso gli strumenti scientifici con cui spesso si osservano i fenomeni umani. Se pensiamo che si tratti di un mondo privo di contenuti razionali, dunque reali, vale la pena tralasciare il percorso intrapreso intorno alla questione originaria del potere. Oppure, si può decidere di «apprendere la difficile arte di entrare ed uscire dal labirinto senza smarrirvisi»⁷⁰. In questo caso, si tratta di accettare la *valenza* reale della violenza nell'avvento dell'ordine culturale, *ambi-valenza* capace di strutturare la visione conciliante dell'ordine e della legge – comunemente e comodamente accettata – ma a partire dall'atto sacrificale, fondamento rimosso della socialità, invisibile nella sua forza costitutiva. Tradizioni e visioni del mondo, le più diverse, rispondono ad uno schema che supera i limiti dei confini convenzionali, tracciati secondo la logica lineare delle opposizioni religioso/non-religioso, occidentale/orientale, antico/moderno.

Persuasi come siamo che il sapere è sempre una buona cosa, non concediamo che un'importanza minima, o al limite nessuna, a un meccanismo – quello della vittima espiatoria – che dissimula agli uomini la verità della loro violenza. Questo ottimismo potrebbe ben costituire il peggiore dei misconoscimenti. Se l'efficacia del transfert collettivo è letteralmente formidabile è proprio perché priva gli uomini di un sapere, quello della loro violenza, con il quale mai sono riusciti a coesistere⁷¹.

Il meccanismo della vittima espiatoria – continua Girard – «impedisce alla verità dell'uomo di mostrarsi, la pone all'esterno dell'uomo quale incomprendibile divinità»⁷². Scrive efficacemente Domenica Mazzù:

⁶⁹ Cfr. K. Kerényi, *op. cit.* Si stabilisce un modello mitico-rituale di giustificazione sacrificale del potere, senza bisogno di accertare l'esistenza di un Minosse storico: il sacrificio del Minotauro rappresenterebbe di fatto il racconto fondativo dell'intronizzazione di ogni re cretese. Cfr. J. Attali, *op. cit.*, p. 39.

⁷⁰ D. Mazzù, *Eco simbolica*, cit., p. 31.

⁷¹ Cfr. R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., p. 92.

⁷² R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., p. 310. Accenniamo alla svolta cruciale del pensiero

[...] fra tutti i pericoli che incombono sulla nostra epoca, la minaccia più grave, la sola reale, è rappresentata da noi stessi. E nostra, infatti, questa violenza che aumenta in maniera esponenziale, propagandosi [...] come sorretta da una sorta di oscura consacrazione che proviene dalle più remote profondità. Normalmente celate, tali profondità riemergono per segnalare agli uomini che non questo o quell'ordine, ma l'*ordine in sé* è a rischio⁷³.

È insomma la natura tutta umana e reciproca della violenza a rendere gli uomini perfettamente uniformi «nella forma più insolita e inquietante che vi sia»⁷⁴: portando all'estremo le precedenti considerazioni, possiamo dire che la cultura proviene dalla forza generativa/degenerativa dei doppi⁷⁵. Pur se spaventoso, il portato conoscitivo del paradigma sacrificale rivela che ogni ordinamento si intreccia con l'occultamento – quello sì, mostruoso – della vittima innocente, il cui corpo inerme e lacerato procura la pacificazione del gruppo sociale. Si edificano su tale principio – astratto nella sua accertabilità, concreto nei suoi effetti – le appartenenze culturali⁷⁶.

Mettere in questione la visione classica dell'identità collettiva, tutt'oggi radicata nelle forme del “misconoscimento” collettivo dell'altro come vittima – questo il fine del lavoro qui presentato. Una traccia altrettanto senza fine, che conduce fino al nostro tempo, foriero senza tregua di orrende somiglianze con le “usanze arcaiche” da cui tanto pensiamo distinguerci. «Abbiamo fatto fantastici progressi nel controllo della materia e della scienza, ma le nostre conquiste si rivoltano contro di noi, e la politica si fa più arbitraria, le guerre più bestiali»⁷⁷. Il labirinto rimane sempre un prezioso «specchio in cui le civiltà scrutano i loro fantasmi»⁷⁸, le minacce violente incombenti sulle relazioni umane *sin dalla fondazione del mondo*⁷⁹. Con le parole toccanti di Michel Serres:

La morte soltanto, in fin dei conti, ci fa, ci scolpisce in forma di persona, ci scioglie la lingua e mette insieme i nostri collettivi. Ecco

girardiano, sul ruolo operato dalla rivelazione cristiana nella demistificazione della violenza unanime originaria. Lo snodo teorico principale è il capovolgimento del mito operato dal cristianesimo che recupera, riassume e riscatta il *sacro arcaico*, rendendo visibile l'innocenza della vittima, fondamento sempre presente sullo sfondo del potere in ogni tempo e in ogni luogo, occultato dal mito e dal rito.

⁷³ D. Mazzù, *Introduzione*, cit., p. XV.

⁷⁴ R. Girard, *La violenza e il sacro*, cit., p. 117. Il mito, che lavora sull'occultamento vittimario, «mette in rilievo uno dei due poli, generalmente il mostruoso [...]» (*ibidem*).

⁷⁵ G. Fornari, *Dal desiderio alla coscienza*, cit., p. 232.

⁷⁶ «La mostruosità è direttamente presente nel gruppo, che effettua un linciaggio, benché sempre sotto la maschera trasfigurata di una divinità collettiva dei doppi» (G. Fornari, *Da Dioniso a Cristo*, cit., p. 55).

⁷⁷ G. Steiner, *The death of tragedy*, Oxford University Press, New York 1961, trad. it. *Morte della tragedia*, Garzanti, Milano 1995, p. 9.

⁷⁸ J. Attali, *op. cit.*, p. 22.

⁷⁹ Riprendiamo il titolo dell'opera girardiana *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, qui abbondantemente citata.

il segreto delle umanità, che è quello dell'umanità, ossia il segreto dei feticci. Questo segreto è il sacro. Il segreto del racconto e quello delle teorie, è il sacrificio umano; lo si trova alle origini, nel fondo della foresta, in mezzo a tribù dette primitive come nell'apparecchio televisivo. [...]. Cos'è un feticcio? Un corpo sacrificato «ridotto». Una statua cadavere. Noi non collezioniamo che corpi morti. Da questa tomba profonda, escono il valore e il desiderio. Noi non giochiamo che con questi cadaveri secchi⁸⁰.

⁸⁰ M. Serres, *H.G. Hergé: Georges Rémi o René Girard?*, in M. S. Barberi (a cura di), *La spirale mimetica*, Transeuropa, Ancona 2006, pp. 136-137.