

La *Mythocritique* e il concetto di ‘mito letterario’

Francesco Marola

Università degli Studi dell’Aquila

(francescomarola@gmail.com)

Lo studio tematico dei miti è tutt’ora uno dei campi più praticati dalla critica letteraria. Esso ha conosciuto particolare vigore nella comparatistica francese negli anni Settanta del Novecento, quando sono apparsi, per le edizioni Armand Colin, i numerosi titoli della collana *Mythes* (1970-1978) curata da Philippe Sellier e Pierre Brunel; ricerche poi proseguite dal *Centre de Recherche en Littérature comparée* della Université Paris-Sorbonne, fondato da Brunel. Quest’ultimo è stato inoltre curatore del *Dictionnaire des mythes littéraires* (1988, 2ª ed. 1994), volume collettaneo di grande risonanza che si proponeva esplicitamente come *summa* dell’intera stagione di studi. Dal titolo stesso del *Dictionnaire* si evince il postulato di una specificità del ‘mito letterario’ quale oggetto di analisi. Esito di tali ricerche, e base per gli orientamenti successivi, è stata infine la proposta metodologica di una *mythocritique* letteraria, formulata da Brunel in un omonimo saggio del 1992. Scopo di questo articolo sarà analizzare i fondamenti teorici che hanno portato alle posizioni della ‘mitocritica’, ponendoli a confronto con altre teorie del mito coeve, in parte recepite dagli esiti più recenti di questa stessa scuola; infine, verranno tratte alcune considerazioni sul concetto di ‘mito letterario’ in una prospettiva storica.

Una delle opere critiche più rilevanti, tra quelle edite nella collana *Mythes*, è stata l’ultima e conclusiva, *Le mythe de Don Juan* (1978) di Jean Rousset. Al suo principio è posta un’introduzione teorica sulla possibilità di considerare come mito la tradizione di Don Giovanni: questione non scontata, in quanto l’accezione principale di mito e mitologia rimanda alla poesia dei popoli antichi. Rousset non intendeva fare riferimento a tale concetto in vaghi termini metaforici; ne individuava al contrario alcune proprietà strutturali sul piano morfologico, richiamandosi alle coeve ricerche strutturaliste inaugurate in Francia dalle *Mythologiques* (1964-1971) di Claude Lévi-Strauss, e ancor

prima dalla mitologia comparata di Georges Dumézil. Un'ascendenza metodologica non casuale, poiché lo strutturalismo era sorto in Francia proprio dagli studi mitologici (cfr. Dubuisson 1995).

La principale differenza tra il mito antico e quello "nato nell'era storica" (Rousset 1980: 5) di Don Giovanni, sostiene Rousset, è da individuare nell'autorialità di quest'ultimo, in quanto non risale a credenze anonime e collettive. Un'analogia, invece, può essere intravista nella polimorfia che caratterizza la totalità della sua tradizione, costituita da innumerevoli rielaborazioni: questa irriducibilità ad una sola versione lo rende simile al mito antico, che era anonimo proprio perché collettivo. Lo studio della tradizione di Don Giovanni dovrà quindi distinguere le varianti narrative, prodotte dalle singole opere, dalle invarianti in cui sia possibile intravedere una struttura stabile del mito, che dovrebbe configurarsi dunque, a detta del critico, come la sua identità. Questa concezione risulta però problematica per la tarda tradizione, in cui la libertà inventiva e lo scarto dal passato diviene maggiore, fino a casi in cui del mito sembra restare solo il nome. Per questo, Rousset giunge a parlare di "versioni degradate" (*ivi*: 9) e di una "morte del mito" (*ivi*: 7). A ben vedere, un tale luttuoso annuncio è dovuto alla metodologia esclusivamente sincronica adottata dal critico, che astraendo dalla contestualizzazione storica – ovvero dall'estetica moderna dell'originalità, volta al superamento del tradizionale¹ – ricerca una stabilità diegetica che poteva sussistere, seppure mai pienamente tale e al suo interno dinamica e molteplice, nell'epoca premoderna della letteratura. Oltre a questi caratteri di matrice morfologica e strutturale, Rousset individua però anche elementi semantici comuni al mito antico, nella presenza del sacro, rappresentato dalla figura del Convitato di pietra che rimanderebbe alla leggenda popolare del "morto che ritorna per punire", in cui affiorerebbe "un fondo mitico dimenticato" (*ibid.*).

Tra il mito antico e quello moderno di Don Giovanni, Rousset constatava dunque differenze e al contempo continuità. Una concezione analoga è stata in seguito proposta da Philippe Sellier in *Qu'est-ce qu'un mythe littéraire?* (1984), importante articolo che affrontava più direttamente la teoria del concetto di 'mito letterario', a cui si richiamerà Brunel per l'impianto del *Dictionnaire* (cfr. Brunel 1988: 12-14).

Sellier dapprima proponeva una definizione di mito "ethno-religieux", rispetto a cui paragonare il mito letterario. Si tratterebbe di una narrazione: 1. fondativa poiché eziologica; 2. anonima e collettiva; 3. considerata vera e dunque distinta "de tous les récits de fiction (contes, fables, histoires

¹ Sull'intensificazione della dialettica antico/moderno legata all'affermazione di una filosofia della storia antropocentrica e progressiva, cfr. Jauss 1999.

d'animaux...)" (Sellier 1984: 113); 4. dotata della funzione socio-religiosa di "baigner le présent dans le sacré" (*ivi*: 114) come collante comunitario; 5. caratterizzata da una 'logica dell'immaginario'; 6. e da forti opposizioni strutturali. Rispetto al mito etno-religioso, la definizione del mito letterario fornita da Sellier avviene innanzitutto in negativo, a partire dall'assenza dei primi tre tratti: esso non fonderebbe più nulla in quanto non eziologico, è opera di un autore e non più di una collettività anonima, non gli è attribuito statuto di verità ma di finzione. Elementi comuni sarebbero invece gli altri tre, ovvero l'orizzonte sacrale-metafisico, la logica dell'immaginario, l'organizzazione strutturale. Per illustrare la sua teoria attraverso un esempio concreto, anche Sellier prendeva in esame il caso di Don Giovanni. La logica dell'immaginario trasparirebbe attraverso la 'saturazione simbolica', ovvero "la riche surdétermination des maillons du scénario [...] qui explique la diversité des interprétations au fil des époques et la fascination persistante" (*ivi*: 121); un'organizzazione strutturale compatta, simile a quella dei miti analizzati da Lévi-Strauss, sarebbe data da un sistema di opposizioni semantiche; infine, riguardo all'orizzonte metafisico, Sellier (seguendo Rousset) riscontra la presenza di elementi soprannaturali che permetterebbero di riconoscere la storia di Don Giovanni come mito, rispetto (ad esempio) a quella di Casanova.

Dopo aver stabilito le tre caratteristiche sopra menzionate, proprie del mito letterario, Sellier prende in analisi cinque differenti tipologie di "réalités culturelles" (*ivi*: 115) in precedenza identificate dalla critica (francese) come miti letterari. Mentre le prime due, ovvero le narrazioni provenienti dalle antiche mitologie e le tradizioni moderne come quella di Don Giovanni, vengono pienamente accettate, la tipologia costituita da luoghi che colpiscono l'immaginario (come Venezia) viene respinta, in quanto composta da temi piuttosto che da miti letterari, i quali per essere tali devono avere almeno – sostiene – "un scénario concentré, [...] une organisation exceptionnellement ferme" (*ivi*: 117); lo stesso vale per la quarta tipologia dei miti politici (come Napoleone). Anche l'ultima, costituita dalle narrazioni di provenienza biblica, è però esclusa da Sellier, in base all'argomento meno convincente (e sempre esclusivamente narratologico) che alla loro origine esse non sarebbero sufficientemente strutturate dal punto di vista diegetico.

Le cinque tipologie analizzate e in parte respinte da Sellier verranno invece interamente accolte tra le voci del *Dictionnaire des mythes littéraires* curato da Brunel². Alcuni anni dopo la pubblicazione di

² Sono presenti, ad esempio, le voci *Louis XIV* e *Tahiti*. È significativo che l'edizione parziale italiana (Brunel 1995), nel ridurre il totale delle voci a meno della metà, abbia selezionato esclusivamente dalle tre tipologie classica, biblica e mo-

quest'ultimo, il comparatista francese tornerà sulla questione teorica del 'mito letterario' nel suo saggio *Mythocritique. Théorie et parcours* (1992)³.

Per il termine 'mitocritica', Brunel dichiarava di attingere al lessico di un altro studioso, l'antropologo Gilbert Durand (ma occorre rilevare che un tale uso è precedentemente attestato nella critica tedesca)⁴; mentre l'interesse di quest'ultimo era rivolto all'individuazione di 'strutture dell'immaginario' attraverso i testi, Brunel dichiarava di volgere il termine a un uso specificamente critico-letterario. Anche in questo caso punto di partenza è una definizione generale del mito, rispetto a cui individuare la sua specificità in letteratura. Brunel fa riferimento a una "definizione minima" fornita da Mircea Eliade in *Aspects du mythe* (1963): "il mito racconta una storia sacra; esso rinvia a un avvenimento che ha avuto luogo in un tempo primordiale, il tempo favoloso dei 'cominciamenti'" (cit. in Brunel 2015: 47). A questa concezione, Brunel ne affianca un'altra, come schema archetipico, derivata da Durand: il mito sarebbe un "sistema dinamico di simboli, di archetipi e di schemi [...] che tende a comporsi in racconto" (cit. *ivi*: 25). I limiti di entrambe le ascendenze teoriche – che verranno analizzati in seguito – si riscontrano nell'indicazione metodologica posta a fondamento della 'mitocritica': dapprima occorrerebbe orientarsi alla ricerca dello "schema che dà il suo impulso al mito [...] questo schema può essere un archetipo, nel senso junghiano del termine, una relazione psicanalitica, un conflitto sociologico, o religioso, ecc." (*ibid.*), quindi verificare "l'analogia che può esistere fra la struttura del mito e la struttura del testo" (*ivi*: 53). Nonostante il richiamo abbastanza forte alla struttura, Brunel intendeva fornire parametri più fluidi rispetto a quelli strutturalisti di Sellier o Rousset. Esse sarebbero tre: l'*emergenza* all'interno di un testo letterario, che avverrebbe secondo diversi gradi, tra l'esplicito e il latente; la *flessibilità*, ovvero "la duttilità dell'adattamento e al tempo stesso la resistenza dell'elemento mitico nel testo letterario" (*ivi*: 63) (dunque il rapporto varianti/invarianti interno alla singola opera, detto in altro modo?); infine l'*irradiazione*, a indicare una proprietà intrinseca del mito (definita "potere d'irradiazione", *ivi*: 66) che lo renderebbe manifesto nell'opera, anche se non direttamente rappresentato.

derna. Altre voci del *Dictionnaire* sono invece di carattere teorico, anziché meramente contenutistico: tra queste particolarmente rilevante è *Des Mythes primitifs aux Mythes littéraires*, di André Dabezies (in Brunel 1988: 1177-86), il quale sostiene una teoria del mito letterario che si colloca nel segno delle antitesi già formulate da Rousset e Sellier.

³ La sola sezione teorica è stata recentemente tradotta in Italia, con una nuova prefazione dell'autore: Brunel 2015.

⁴ In Cometa 2004: 290-302, è riportato il seguente articolo del 1975: Heuermann H., "Probleme einer mythokritischen Literaturgeschichte", *Poetica*, 7, 1975, pp. 1-22. Cometa stesso utilizza il termine 'mitocritica' in riferimento alla sola *Mythos-Debatte* tedesca degli anni Settanta e Ottanta del Novecento.

La proposta bruneliana di una mitocritica letteraria, sostenuta dal *Centre de Recherche en Littérature Comparée* da lui diretto, è stata in seguito rilanciata dal *Centre de Recherche sur les Littératures Modernes et Contemporaines* della Université Clermont-Ferrand II e dal *Centre de recherche en littérature et poétique comparées* della Université Paris Ouest; in tempi più recenti, presso la Universidad Complutense de Madrid, è stata fondata un'associazione internazionale di mitocritica, *Asteria*, dotata di una propria rivista, *Amaltea* (cfr. Gély 2015: 85).

Traendo un bilancio sulle prospettive teoriche e metodologiche dei tre studi menzionati, si può riscontrare che loro caratteristica comune sia porre un dualismo, tra mito religioso e mito moderno (Rousset) o letterario (Sellier), oppure tra un mito-archetipo e il testo letterario (Brunel). Sep-pure a diversi livelli, tale dualismo risulta problematico fin nel concetto stesso di mito posto come assunto iniziale. Quest'ultimo era stato sottoposto al vaglio della critica, all'incirca negli stessi anni, da un filone di ricerca storico-culturale sull'antichità greca iniziato da Jean-Pierre Vernant e Marcel Detienne.

In *Raisons du mythe* (1974), Vernant aveva criticato le interpretazioni intuitive proprie delle teorie archetipiche, astratte dal contesto storico a cui risalgono le determinate attestazioni delle narrazioni mitologiche, contestando dunque la supposta preesistenza inconscia del mito alla memoria culturale (cfr. Vernant 1981: 226-230). Qui Vernant proponeva una definizione di mito come racconto caratterizzato da una logica dell'ambiguo o delle polarità, propria di un pensiero dell'oralità, superata quando l'uso della scrittura favorì lo sviluppo di un pensiero basato sul principio di non contraddizione, da cui ebbero origine la filosofia e la storiografia greche. Esse posero progressivamente l'opposizione di *mythos* e *logos*, a indentificare "due tipi di discorso [...] impermeabili l'uno all'altro" (*ivi*: 200), il primo illusorio e il secondo veritiero. Tuttavia, la *Préface à la nouvelle édition* del 1987 di *Les origines de la pensée grecque* (1962) espone una precisazione rispetto alla parola 'mito'. Sostiene ora Vernant che per i greci di epoca arcaica, semplicemente, "*mythos* significa 'parola', 'racconto'. All'inizio non si oppone minimamente a *logos* [...] non si applica a una precisa categoria di narrazioni sacre riguardanti dei o eroi" né a "una forma particolare di pensiero", ma a "tutto ciò che si trasmette oralmente e spontaneamente" (Vernant 2011: 14).

Alla base di tale precisazione stava l'opera di Marcel Detienne, che in *L'invention de la mythologie* (1981) aveva mostrato quanto l'idea del mito come racconto sacro (ad esempio quella eliadiana,

richiamata da Brunel)⁵, o come espressione di una logica 'altra', fosse dovuta all'elaborazione culturale della scienza mitologica, e alla proiezione in tale concetto della differenza percepita (già dal VI secolo a. C.) tra la propria razionalità e 'l'altrove' primitivo. Detienne descriveva quindi una "storia semantica del termine 'mito'" (Detienne 1983: 63), in cui l'uso arcaico del termine *mythos*, assai generico, individuava un tipo di racconto contraddistinto semplicemente da "ciò che Platone sottolinea più volte nella tradizione orale: il suo carattere ripetitivo" (*ivi*: 108).

Va detto che in un altro contesto, al di fuori dei confini francofoni, la tesi della relatività prospettica insita nella concezione del mito era stata sostenuta, ancor prima, da Furio Jesi. In *Mito* (1973), Jesi rilevava nella storia della 'scienza del mito', o mitologia (nell'accezione etimologica) due disposizioni antitetiche nei confronti del proprio oggetto: da una parte il proposito di considerarlo una sostanza, presente o perduta; dall'altra qualcosa di falso e mai esistito⁶. Comune a entrambe le prospettive è tuttavia l'aporia del pensiero che, nell'affermare o negare la sostanzialità del mito, non riesce comunque a comprenderlo, a causa della totale alterità ad esso attribuita: dal tempo storico (se il mito è inteso come *archè*) o dalle categorie della ragione preposte a definirlo (se inteso come esperienza epifanica). Jesi sosteneva che occorresse dunque passare da un'impossibile 'scienza del mito' a una 'scienza della mitologia', ovvero all'analisi della dinamica della "macchina mitologica", una metafora posta a significare l'atto aporetico del "girare in tondo [...] rispetto a un centro non accessibile: il mito" (Jesi 1980: 105). Guardando ai momenti principali dell'opera di Jesi, sebbene la teoria della 'macchina mitologica' sia sviluppata pienamente solo nei saggi di *Materiali mitologici* (1979)⁷, la tesi dell'inconoscibilità del mito era già presente in *Letteratura e mito* (1968)⁸.

⁵ Sui limiti della mitologia di Eliade, dovuti tra l'altro alla nota componente ideologica reazionaria, cfr. Dubuisson 1995: 211-90.

⁶ Come esempio (recepito da Jesi) di questa seconda prospettiva mitologica, che intende il mito nell'accezione di illusione, falsa credenza, può essere citato *Mythologies* (1957) di Roland Barthes, opera prima degli studi semiologici. Barthes rifunzionalizza il termine per una critica di impronta marxista alla mistificazione insita nel senso comune della società borghese. 'Mito' indica qui un sistema semiologico di secondo livello, un metalinguaggio nel quale il segno (costituito dall'unità di significante e significato) di primo livello è ridotto a una pura funzione significante, poiché ad esso viene associato un significato differente, dovuto all'uso sociale, che deforma il senso originario, formando in tal modo un nuovo segno, di secondo livello: la parola mitica. Ogni cosa può essere considerata nella sua valenza linguistica e, come segno, è dunque passibile di divenire mito; così, ad esempio, la Citroën *Déesse* come mito può significare il *comfort* piccolo-borghese, non l'automobile prodotta dal lavoro operaio. In questa accezione, la poesia moderna, nella sua ricerca dell'essenza pura delle cose, rappresenta una forma di resistenza al mito; tuttavia, non ne è immune: in essa la scrittura è "significante del mito letterario [...] una forma già piena di senso che dal concetto di Letteratura riceve una nuova significazione" (Barthes 1994: 215. Cfr. *ivi*: 191-238).

⁷ Cfr. soprattutto *La festa e la macchina mitologica* (in Jesi 2001: 81-120), ove il mito è scisso dall'etimologia stessa della parola: "mentre racconta, il mitologo crea una sostanza, il racconto, presupponendo l'esistenza di un'altra sostanza, il mito" (*ivi*: 107). Per 'materiali mitologici' Jesi intende appunto le versioni di questo racconto.

⁸ Cfr. Cesare Pavese, *il mito e la scienza del mito* (1964), in Jesi 2002: 129-160.

Ma a criticare la scienza del mito di derivazione ottocentesca era stata anche la teoria della ricezione, sviluppata a partire dall'epistemologia di Hans Blumenberg e poi sistematizzata dalla 'Scuola di Costanza' (cfr. Jaus 1987), superando il concetto di mito come narrazione originaria verso il riconoscimento della sua sedimentazione storica negli atti di interpretazione e riformulazione. In base a ciò Blumenberg, nella sua opera *Arbeit am Mythos* [Elaborazione del mito, 1979], rovesciava il concetto di 'fondamento' legato all'idea del mito (*Grundmythos*), traslandolo dal significato di 'origine' a quello di 'costruzione' attiva degli interpreti-produttori, la quale consolida un nucleo di invarianti in relazione a ciò che si rivela costante nell'orizzonte di attesa: "il mito fondamentale non è ciò che esiste all'inizio, ma ciò che resta alla fine, ciò che fu in grado di soddisfare le ricezioni e le aspettative" (Blumenberg 1991: 219).

Dal complesso di queste prospettive teoriche, la proposta metodologica della *mythocritique* formulata da Brunel, in quanto postula un dualismo tra il testo e un mito-archetipo antecedente alla attiva produzione narrativa, è stata fortemente messa in crisi. Allo stesso modo, il confronto altrettanto dualistico sostenuto da Sellier tra un 'mito etno-religioso', astrattamente universale, e un 'mito letterario', è divenuto assai problematico, se le caratteristiche del primo erano ottenute da una somma di teorie mitologiche schematizzanti e frutto di una proiezione negativa della modernità culturale. Gli esiti più recenti della comparatistica francese mostrano di aver accolto queste critiche al concetto di mito, avendo smussato l'antitesi tra mito 'vero e proprio' e 'mito letterario': Véronique Gély, richiamandosi soprattutto a Detienne (ma anche a Blumenberg), propone il superamento della mitocritica verso una "mitopoetica", uno studio delle modalità letterarie di produzione dei miti (cfr. Gély 2006); similmente Ute Heidmann, sulla scorta della critica di Claude Calame alla "ontologizzazione del mito" (Calame 1999: 20), propone una poetica comparata dei miti, attenta alla specificità delle singole versioni piuttosto che alla ricerca di invarianti strutturali o simboliche che ne costituiscono l'essenza (cfr. Heidmann 2003). Jean-Louis Backès in *Le Mythe dans les littératures d'Europe* (2010) nega la possibilità di una definizione sintetica, per accogliere invece la polisemia della parola 'mito', dovuta alla stratificazione culturale; a tal fine sviluppa un'indagine su "l'histoire du mot *mythos* et celle de ces objets que nous appelons 'mythes' antiques" (Backès 2010: 26) nelle opere e negli studi letterari: dopo la scomparsa nella latinità antica e medievale – dove lo stesso referente era

indicato dal corrispettivo linguistico latino di *fabula* – Backès riscontra il suo recupero nel tardo Settecento tedesco (cfr. *ivi*: 29-99)⁹.

Una volta accolti questi richiami alla relatività del concetto e alla polisemia della parola ‘mito’, resta ancora da analizzare la specificità del concetto di ‘mito letterario’ secondo la polarità, più volte riscontrata, di antico e moderno, prodotta da una parte dalla permanenza nella letteratura di quelli che recepiamo come miti antichi, dall’altra dai tipi prodotti in epoca storica da opere letterarie, dunque gli unici interamente letterari. Occorre chiarire in che modo sia possibile definire ‘miti’ anche questi ultimi. Una prima valida risposta giunge dall’analogia morfologica, indicata da Rousset, fra le tradizioni letterarie antiche e moderne caratterizzate dalla dialettica di invarianti e varianti. In questa prospettiva narratologica, il mito si configurerebbe dunque come un nucleo diegetico ricorrente e polimorfo. Ma tale definizione porta a un’identità tra antico e moderno piuttosto che a una distinzione, e dunque a una possibile specificità del mito letterario.

Sulla scorta delle genealogie del concetto di mito sopra citate, si può cercare un’ulteriore risposta in termini di storia delle idee, con una prospettiva diacronica ulteriore rispetto all’approccio meramente sincronico che è stato prevalente nella comparatistica di indirizzo strutturalista. Occorre verificare quando il campo semantico della parola e del concetto di mito abbia iniziato a includere opere letterarie propriamente moderne. Ebbene, una tale mutazione può essere individuata nella profonda riformulazione di questo concetto prodotta in Germania attorno al 1800, la cui importanza è stata richiamata da una serie di studi mitologici elaborati nel corso della cosiddetta *Mythos-Debatte* tedesca, tra gli anni Settanta e Ottanta del Novecento¹⁰.

Dopo l’intenso confronto con l’arte greca stimolato dal neoclassicismo, in quello che si andava costituendo come il campo dei modernisti – prima stürmeriani e poi romantici – della cultura tedesca, si sviluppò l’idea che la poesia moderna potesse raggiungere l’altezza dell’antica solo con la produzione di una propria mitologia (cfr. Frank 1994, Cometa 1984). Quest’idea, embrionalmente formulata da Herder, fu concepita nel modo più radicale da Friedrich Schlegel. Nel *Gespräch über die Poesie* [Dialogo sulla poesia, 1800], egli indicò agli scrittori romantici il compito di comporre una ‘nuova mitologia’, in cui la poesia moderna avrebbe potuto trovare “un centro” unificatore “simile

⁹ Numerose sono le ulteriori teorie del mito prodotte nel secondo Novecento – soprattutto in Francia, particolarmente fertile per l’influsso dei menzionati Dumezil e Lévi-Strauss – e non possono certo essere affrontate tutte in questa sede. Sono state qui prese in considerazione solo le principali teorie recepite dagli esiti più recenti della *Mythocritique* stessa, con la doverosa menzione aggiuntiva dell’opera di Furio Jesi. Per un quadro più ampio, cfr. Leghissa – Manera 2015.

¹⁰ Sulla *Mythos-Debatte*, cfr. Cometa 2004.

a quello che era la mitologia per la poesia degli antichi” (Schlegel 2009: 671). La nuova mitologia, nella teoria di Schlegel, si configura come antitetica a quella antica: se quella era stata “fantasia giovanile”, la nuova “deve essere la più artistica fra tutte le opere d’arte” (*ivi*: 672). Ciò tuttavia può avvenire grazie a un’identità posta tra mitologia e poesia (“formano un’unità e sono indivisibili”, *ibid.*), per cui resta solo l’opposizione storica di antico e moderno. A sua volta, tale identità era dovuta alla mediazione del concetto di rappresentazione [*Darstellung*] simbolica, nel nuovo significato ad essa conferito dalla *Kritik der Urteilskraft* [Critica del giudizio, 1790] di Kant (cfr. Kant 1997: 381-390)¹¹. È in tal modo che Schlegel giunse ad ampliare il campo del mito verso l’interpretazione della modernità letteraria, iniziata dalle opere di Cervantes e Shakespeare, dichiarando queste ultime simili a “una mitologia indiretta” (Schlegel 2009: 675)¹². In seguito, l’associazione di mito e simbolo ebbe uno sviluppo ulteriore con Schelling, nelle lezioni di estetica del 1802-1803 e 1804-1805 edite postume (1859) col titolo di *Philosophie der Kunst* [Filosofia dell’arte]. Schelling definì il simbolo, e con esso il mito, come una rappresentazione che non rimanda a un significato ulteriore, altro da sé – a differenza di quanto avviene nell’allegoria, che era stata la principale chiave interpretativa del mito nel Settecento – ma significa in sé, “concreto ed eguale a se stesso come l’immagine, e tuttavia così universale e significante come il concetto” (Schelling 1996: 110). La produzione di miti-simboli, per Schelling, è una proprietà generale dell’arte e della narrazione letteraria, anche moderna: “basta tener presente l’autentico *Don Chisciotte* per rendersi conto di che cosa significhi il concetto di una mitologia creata dal genio di un singolo. Don Chisciotte e Sancho Panza sono figure mitiche [...] storie come quella dei mulini a vento e le altre sono veri e propri miti, saghe mitologiche. [...] Tema generale del romanzo è la lotta dell’ideale con il reale” (*ivi*: 327-328).

Con l’esempio del *Quijote* posto da Schelling, e ancor prima più indirettamente da Schlegel, non abbiamo un mito dato dalla polimorfia di una lunga tradizione di riscritture (il caso del conterraneo Don Giovanni, precedentemente analizzato), quanto piuttosto dalla forza simbolica di un’unica ‘opera-mito’. Si può facilmente riscontrare la persistenza dell’idea di un ‘mito di Don Chisciotte’ nella nostra ricezione (cfr. Canavaggio 2006). Oltre all’accezione di racconto ricorrente e polimorfo, c’è dunque un altro motivo per cui pensiamo ad alcune opere letterarie moderne come miti: è per via dell’associazione del concetto di mito all’ambito della rappresentazione simbolica propria

¹¹ Per un quadro generale delle teorie del simbolo dell’età classico-romantica tedesca, cfr. Todorov 1984: 201-284, che va però integrato con Behler 1992.

¹² Sulla teoria della *neue Mythologie* di Schlegel, cfr. Marola 2019.

dell'arte, e quindi della prima interpretazione di opere letterarie moderne in termini mitologici, fornita dalla teoria della letteratura e dall'estetica tedesca attorno al 1800. È qui che si può individuare l'origine storica del concetto (piuttosto che dell'esatto sintagma, poiché la storia delle idee deve andare oltre quella delle parole) di 'mito letterario', a significare la specificità di un mito non derivato dalla religione o in generale dalle narrazioni ricorrenti dell'antichità, ma interamente prodotto dalla modernità letteraria.

Bibliografia

- Backès J.-L., *Le Mythe dans les littératures d'Europe*, Paris, Les éditions du Cerf, 2010.
- Barthes R., *Miti d'oggi*, con uno scritto di U. Eco, trad. di L. Lonzi, Torino, Einaudi, 1994 (ed. orig. 1957).
- Behler E., "Simbolo e allegoria nel primo romanticismo tedesco", trad. di G. Gurisatti, in *Estetica. Forme del simbolo*, a cura di S. Zecchi, Bologna, Il Mulino, 1992, pp. 13-39.
- Blumenberg H., *Elaborazione del mito*, trad. di B. Argenton, Bologna, Il Mulino, 1991.
- Brunel P. (a cura di), *Dictionnaire des mythes littéraires*, Monaco, Editions du Rocher, 1988 (2^a ed. 1994).
- Id. (a cura di), *Dizionario dei miti letterari*, ed. it. a cura di G. Gabetta, Milano, Bompiani, 1995.
- Id., *Mythocritique: théorie et parcours*, Paris, Presses universitaires de France, 1992; trad. it. *Mitocritica*, a cura di C. Rizzo, trad. di R. Raimondo, Firenze, Leo S. Olschki, 2015.
- Calame C., *Mito e storia nell'antichità greca*, trad. di E. Savoldi, Bari, Dedalo, 1999 (ed. orig. 1996).
- Canavaggio J., *Don Chisciotte, dal libro al mito: quattro secoli di erranza*, trad. di M. Matullo, postfazione di E. Di Pastena, presentazione di F. Rico, Roma, Salerno ed., 2006 (ed. orig. 2005).
- Cometa M., *Iduna. Mitologie della ragione*, Palermo, Novecento, 1984.
- Id., "Mitocritica", in Id., *Dizionario degli studi culturali*, a cura di R. Coglitore e F. Mazzara, Roma, Meltemi, 2004, pp. 290-302.
- Dabezies A., "Des Mythes primitifs aux Mythes littéraires", in Brunel (a cura di), *Dictionnaire des mythes littéraires*, cit., pp. 1177-86.
- Detienne M., *L'invenzione della mitologia*, trad. di F. Cuniberto, Torino 1983 (ed. orig. 1981).
- Dubuisson D., *Mitologie del XX secolo: Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*, intr. di C. Grottanelli e V. Lanternari, trad. di A. Natalicchio, Bari, Dedalo, 1995 (ed. orig. 1993).
- Frank M., *Il dio a venire. Lezioni sulla Nuova Mitologia*, a cura di S. Givone, trad. di F. Cuniberto, Torino, Einaudi, 1994 (ed. orig. 1982).
- Gély V., "Pour une mythopoétique: quelques propositions sur le rapports entre mythes et fiction", *Bibliothèque comparatiste*, Société Française de Littérature Générale et Comparée, 2006, <http://sflgc.org/bibliotheque/gely-veronique-pour-une-mythopoetique-quelques-propositions-sur-les-rapports-entre-mythe-et-fiction/> (ultima consultazione: 15 giugno 2019).
- Ead., *Mitocritica, mitopoetica, divenir-mito*, in Brunel, *Mitocritica*, cit., 2015, pp. 83-90.
- Heidmann U., (a cura di), *Poétiques comparées des mythes. De l'Antiquité à la Modernité*, Lausanne, Payot, 2003.

- Jauss H. R., *La teoria della ricezione e i suoi antecedenti storici*, in Id., *Esperienza estetica ed ermeneutica letteraria*, trad. di B. Argenton, Bologna, Il Mulino, 1987, vol. II, pp. 7-33.
- Id., *Tradizione letteraria e coscienza contemporanea della Modernità*, in Id., *Storia della letteratura come provocazione*, cura e trad. di P. Cresto-Dina, Torino, Bollati Boringhieri, 1999, pp. 37-89.
- Jesi F., *Mito*, Milano, Mondadori, 1980 (ed. orig. 1973).
- Id., *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, nuova ed. a cura di A. Cavalletti, Torino, Einaudi, 2001 (ed. orig. 1979).
- Id., *Letteratura e mito*, con un saggio di A. Cavalletti, Torino, Einaudi, 2002 (ed. orig. 1968).
- Kant I., *Critica del Giudizio*, trad. di A. Gargiulo riv. da V. Verra, intr. di P. D'Angelo, Roma-Bari, Laterza, 1997 (ed. orig. 1790).
- Leghissa G., Manera E. (a cura di), *Filosofie del mito nel Novecento*, Roma, Carocci, 2015.
- Marola F., "Progressività infinita o palingenesi: filosofia della storia e nuova mitologia in F. Schlegel e Hölderlin", in *Tempo. Tra esattezza e infinito. Atti del IX convegno interdisciplinare dei dottorandi e dottori di ricerca*, Roma, Universitalia, 2019, vol. II, a cura di T. Gasbarro e D. Testa, pp. 147-66.
- Rousset J., *Il mito di Don Giovanni*, trad. di A. Marchi, Parma, Pratiche, 1980 (ed. orig. 1978).
- Schelling Fr. W. J., *Philosophie der Kunst*, in Id., *Historisch-kritische Ausgabe, Nachlass 6*, vol. I, a cura di C. Binkelman e D. Unger, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 2018; trad. it. *Filosofia dell'arte*, a cura di A. Klein, Milano, Fabbri, 1996 (ed. orig.: 1859).
- Schlegel Fr., *Gespräch über die Poesie*, in Id., *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, vol. II, a cura di E. Behler, Paderborn, Schöningh, 1967, pp. 284-362; trad. it. *Dialogo sulla poesia*, in *Athenaeum [1798-1800]: tutti i fascicoli della rivista di August Wilhelm Schlegel e Friedrich Schlegel*, a cura di G. Cusatelli, trad., note e apparato critico di E. Agazzi e D. Mazza, postfazione di E. Lio, Milano, Bompiani, 2009, pp. 651-689, 781-791 (ed. orig. 1800).
- Sellier Ph., "Qu'est-ce qu'un mythe littéraire?", *Littérature*, n. 55, 1984, pp. 112-126.
- Todorov Tzv., *Teorie del simbolo*, a cura di C. De Vecchi, trad. di E. Klersy Imberciadori, Milano, Garzanti, 1984 (ed. orig. 1977).
- Vernant J.-P., *Ragioni del mito*, in Id., *Mito e società nell'antica Grecia*, trad. di P. Pasquino e L. Berrini Pajetta, Torino, Einaudi, 1981, pp. 192-250 (ed. orig. 1974).
- Id., "Prefazione alla nuova edizione", in Id., *Le origini del pensiero greco*, trad. di F. Codino, Milano, Feltrinelli, 2011, pp. 7-23 (ed. orig. 1987).