

opuscula / 81

La prima originale e sistematica presentazione del dio greco, tanto amato da Nietzsche. L'autore di *Theopania* e *Gli dei della Grecia* dimostra l'intrinseca connessione di mito e culto nella religione greca classica, un aspetto di quella fede degli Elleni che, in questi ultimi anni, ha suscitato attenzione e studio non solo in chiave accademica o meramente storiografica.

Nessuno meglio di Walter F. Otto possiede la felice disposizione a far rivivere un mondo passato in tutta la sua grandezza e il suo splendore.

W. F. OTTO

DIONISO

Walter Friedrich Otto

Dioniso



B*CA
BLCA

3.
EO
054

675

81

ISBN 88-7018-335-1



9 788870 183351

L. 28.000



il melangolo

A
IA

WALTER FRIEDRICH OTTO nacque nel 1874 a Hechingen. Abilitatosi in filologia nel 1905 con O. Crusius, iniziò l'insegnamento nel 1911 come professore straordinario a Vienna. Nel 1913 fu chiamato come ordinario a Basilea e l'anno successivo passò a Francoforte dove insegnò per vent'anni, legandosi di profonda amicizia con K. Reinhardt. Nel '37, per intervento del governo nazista, venne trasferito a Königsberg, da cui fuggì nel 1944, abbandonando la sua ricca biblioteca e numerosi manoscritti.

Chiamato, sul finire del '45, dall'università di Monaco, scelse invece di insegnare a Tubinga, dove rimase fino alla morte, nel 1958.

Di W. F. Otto "il melangolo" ha pubblicato in questa stessa collana *Il mito e Theopbania*.

Tra le sue opere principali ricordiamo: *Die Götter Griechenlands*, Bonn 1929, (*Gli dei della Grecia*, Firenze 1941); *Der europäische Geist und die Weisheit des Ostens*, Frankfurt 1931; *Der Dichter und die alten Götter*, Frankfurt 1942; *Die Musen und der göttliche Ursprung des Singens und Sagens*, Düsseldorf 1955; *Die Wirklichkeit der Götter*, Hamburg 1963; *Mythos und Welt*, Klett, Stuttgart 1962; *Das Wort der Antike*, Klett, Stuttgart 1962.

* PAG. 25 DANNEGGIATA *

UFF. PRESTITO

BIBLIOTECA COMUNALE DELL'ARCHIGINNASIO
Bologna



667559

DELLO STESSO AUTORE

Il mito
Theophania

Walter Friedrich Otto

Dioniso
Mito e culto



il melangolo

Titolo originale
Dionysos

Traduzione di
Albina Ferretti Calenda



Copyright © 1933, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main
Copyright © 1997, il nuovo melangolo s.r.l.
Genova - Via Brigata Liguria, 1-5

ISBN 88-7018-335-1

PREMESSA

Dioniso, la cui figura dovette rimanere assente dal mio libro su "Gli Dei della Grecia" ("Die Götter Griechenlands" 1929) in quanto è al di fuori della cerchia delle divinità olimpiche a cui quello studio era dedicato, forma ora l'oggetto d'un libro a parte.

Il modo in cui son qui considerate le cose si discosta notevolmente dal punto di vista consueto: da un'indagine sulle antiche credenze negli dei ci si aspetta generalmente che essa vada delineando una storia del loro sviluppo dalla rozzezza degli inizi fino allo splendore e alla maestà finale delle raffigurazioni classiche delle divinità. Qui invece viene posta come premessa iniziale e come fattore decisivo una genialità primigenia che precede ogni attività individuale di singoli poeti ed artisti, la quale ultima non sarebbe addirittura pensabile senza quel primo impulso possente: di fronte a quella creatività originaria tutti i tratti posteriormente aggiunti alle prime figurazioni, per quanto significativi in se stessi, appaiono addirittura irrilevanti. Chi giudichi "antistorica" questa posizione di pensiero, immiserisce il concetto di storia con l'opinione preconcepita che in ogni fenomeno grandioso non siano già l'impulso originario e l'inizio a costituire l'elemento decisivo e più meritevole di considerazione, ma al contrario, l'evoluzione ulteriore che fa via via diventare più significativo e spiritualmente ricco quell'elemento non spirituale

scaturito dalla mera necessità. Ma questa premessa è in aperta contraddizione con la testimonianza unanime e l'auto-consapevolezza di tutte le religioni: ma non basta, è assolutamente incompatibile con l'essenza e con il destino dell'elemento creativo, sempre e comunque esso intervenga nel mondo.

Si veda dunque fino a che punto l'indagine intorno alle figure delle divinità abbia bisogno d'essere impostata in modo completamente nuovo. Per questa ragione il presente studio inizia addirittura col problema del mito e del culto, e soltanto da questa premessa passa ad esaminare la figura di Dioniso.

So bene ch'è un grande rischio avventurarsi a parlare di quel dio greco che fu un nome sacro ed un simbolo inesauribile per i nostri spiriti più eletti. Possano queste pagine, che io consacro alla memoria di quei grandi, riuscire non interamente indegne del loro ricordo.

W.F. Otto

Francoforte sul Meno: agosto 1933

1
MITO E CULTO



Coppa di Exechia a figure nere. Partenza di Dioniso.
Monaco, Antikensammlungen.

I

Due scuole oggi si affrontano e si combattono nello sforzo per arrivare ad intendere la religione dell'antichità: due scuole di cui l'una potrebbe chiamarsi etnologica e l'altra filologica. Ambedue si sforzano di risalire fino ai primi inizi delle credenze religiose, per comprendere alla luce di quegli inizi gli sviluppi ulteriori.

I proseliti dell'indirizzo etnologico sono persuasi che il contenuto originario di quella fede dovesse rassomigliare alle rappresentazioni dimesse che ancor oggi incontriamo — o crediamo d'incontrare — presso i primitivi o in certe contrade agricole e remote d'Europa: un tempo, si dice, le concezioni fondamentali di tutti i popoli, indistintamente, dovettero essere analogamente determinate da bisogni semplici e da un grado di comprensione elementare; a quest'epoca immatura, di cui le culture primitive dovrebbero darci un'immagine, si vogliono dunque far risalire anche le rappresentazioni religiose degli Elleni, e si ricerca il significato originario di ciascuna divinità nei bisogni della più elementare esistenza, interamente paghi quando si riesca ad attribuirle la caratteristica di "divinità della vegetazione".

A questi teorici, che derivano le loro istanze dalla etnografia e dalla psicologia dei vari popoli, si contrappongono i filologi. Il loro postulato è il seguente: "Attenersi ai Greci, e, di ciò

che è greco, pensare grecamente". Così l'ha formulato anche di recente il Wilamowitz che, nell'ammirevole suo ultimo lavoro *Der Glaube der Hellenen* (voll. 2, Weidmann, 1931-32), si è fatto il massimo esponente di questa tendenza. Egli si è espresso con acume, spesso anche con amari sarcasmi, contro le concezioni ed i metodi dell'indirizzo opposto, in modo da giustificare in noi l'aspettativa che egli stesso desse a quei quesiti fondamentali ben altra risposta. Ma fummo delusi, perché risultò che la scuola filologica, a nome di cui egli parlava, concordava poi interamente con l'avversaria: così l'una e l'altra si avvalgono, in modo assolutamente analogo, di quel concetto evoluzionista che trae le sue origini dalla biologia.

E come, per esempio, la biologia ritenne di poter ammettere che una linea di perfezionamento costante conduca dagli organismi più bassi fino ai più elevati, così quei teorici pongono all'inizio del processo di sviluppo del pensiero religioso concezioni cosiddette semplici da cui, per trasformazioni graduali, si sarebbero andate foggando le grandiose rappresentazioni degli dei del periodo della massima fioritura. Ma è pur vero che con l'andar del tempo la biologia ha dovuto farsi più modesta, e riconoscere l'improvviso apparire di creazioni nuove là dove prima non aveva veduto altro che processi di evoluzione costante. Non è però questa la principale obiezione che noi muoviamo ai metodi odierni della scienza della religione: se infatti la biologia parlava di evoluzione, essa poneva pur sempre all'inizio del processo un organismo che, per quanto semplice potesse essere concepito, non era però destituito della caratteristica essenziale di ogni organismo, quella di costituire un tutto fondato in se stesso. Solo ciò che è vivente è suscettibile di sviluppo: ma nelle costruzioni degli studiosi delle religioni non abbiamo soltanto un'evoluzione che partendo da una vita elementare va svolgendosi verso una vita molteplice e più alta; abbiamo invece il passaggio da qualcosa di inanimato alla sostanza vivente, poiché i contenuti di fede che vengono considerati come originari altro

non sono che schemi concettuali da cui è totalmente assente ogni parvenza di vita.

Questo si manifesta con grande evidenza in quelle considerazioni che il Wilamowitz dedica al divenire storico degli dei. Egli respinge vivacemente l'indirizzo di pensiero di quegli studiosi che si orientano sulle civiltà a noi più estranee, ma se poi ci chiediamo quali siano, secondo le sue opinioni, le forme originarie delle rappresentazioni religiose, la differenza dei risultati non è poi tanto grande. Un esempio gioverà a chiarire tutto ciò. Il dio Ermes (cfr. I 159 e sgg.) non sarebbe stato, in origine, che un dio tutelare alla cui presenza si riferivano le colonne ed i mucchi di pietre davanti ai cortili e lungo le strade. Ma tutti quei tratti che ne caratterizzano la figura, come la duplice facoltà del guidare e del traviare, l'improvviso donare ed il ritogliere, la saggezza e la scaltrezza, il genio dell'amore felice, l'insidia crepuscolare, l'ostilità della notte e della morte — tutta questa complessità multiforme, inesauribile e che pure non smentisce mai l'unità della sua natura secondo il Wilamowitz non risponderebbe che ad una serie di raffigurazioni prodotte a poco a poco dalle condizioni di vita dei fedeli, dai loro desideri e dalle loro inclinazioni, e sarebbero state arricchite in seguito dall'estro dell'affabulazione. Alla credenza originaria, la sola autentica, non resterebbe altro che il concetto d'un dio tutelare e soccorritore — la rappresentazione quindi di un quid che sussiste, ma senza possedere alcuna caratteristica, tranne quella potenza che è necessaria a portar soccorso.

Alla base di quel processo che viene chiamato evolutivo non c'è dunque che il puro nulla, e con ciò quel concetto stesso ha perduto il suo significato. Perché ad un dio quale ci viene prospettato qui, manca ogni sostanzialità, e ciò che non ha sostanza non è niente. L'istanza così spesso e con tanta serietà enunciata dal Wilamowitz: "Gli dei esistono!" ovvero: la fede deve anzitutto essere certa della loro esistenza prima che possa contemplarli la fantasia; questo postulato fondamentale rimane una

parola vuota: ciò che dovrebbe valere come il più venerabile oggetto della fede si dimostra al primo esame come "non esistente", e l'obiezione dal Wilamowitz stesso sollevata a buon diritto contro la teoria dell'Usener, colpisce, in grado non minore, anche la sua: "Nessun uomo innalza la sua preghiera verso un mero concetto". Il dio tutelare e soccorritore altro non è che una mera nozione intellettuale, e nessuno vi avrebbe aderito se noi non avessimo già ricevuto, dalla nostra educazione e formazione religiosa, il concetto d'un dio come di un essere onnipotente, la cui essenza esclude caratteri e figura. Solo il concetto dogmatico di un essere cui tutte le proprietà si addicono, ha potuto sviarci fino a farci immaginare che un ente il quale non possieda che un'unica proprietà — e per giunta così astratta come quella del tutelare — pur non essendo il Dio potesse ancora esser un dio. Quello dunque che ci vien presentato come il contenuto d'una credenza primigenia altro non è, in realtà, se non un concetto più tardo e interamente vuoto di senso: sempre che la fede religiosa abbia, con certezza immediata, preso coscienza di un dio, non può averlo concepito se non come una essenza vivente, non come mera potenza e virtualità.

Ma se il contenuto originario della fede fu un ente dotato di consistenza, un tutto vivente, allora ci domanderemo stupiti perché quel carattere che, in quanto entità vivente, esso deve aver posseduto, non dovrebbe essere propriamente quello stesso che a noi si rispecchia nelle varie proiezioni del mito. In questo modo l'ipotesi di evoluzione non sarebbe affatto da escludere, le verrebbe anzi restituito il suo significato più razionale: perché solo là dove qualcosa esiste può iniziarsi un processo evolutivo o di dispiegamento.

Queste nostre osservazioni suonano critiche nei confronti dell'opera dello scienziato degno del massimo rispetto soltanto perché si tratta del maestro riconosciuto della ricerca storica attuale e la mancanza di chiarezza nei suoi concetti fondamentali emerge nel suo caso con la maggior evidenza possibile. Giacché l'er-

rore di quegli studiosi le cui tesi egli combatte così aspramente, è esattamente lo stesso.

Anche definizioni come "dio della vegetazione", "dio della morte" e generalizzazioni di questo tipo in cui oggi vengono così volentieri dissolte le figure degli dei viventi, quasi che con esse si identificassero le concezioni originarie della coscienza religiosa, altro non sono che concetti morti. Come avrebbero potuto appagare il bisogno di devozione, elevare lo spirito umano e dar vita alle più grandiose forme del culto? Da un mero concetto non si sprigiona la vita, e se vogliamo davvero intendere storicamente le grandi figure di quelle divinità che diedero impulso allo spirito creativo della più geniale delle culture, nessuna impostazione di pensiero si dimostrerà meno feconda di questa.

Il culto stesso, alla cui testimonianza si dà il più grande credito, potrebbe insegnarci che morte e fecondità, nelle credenze delle età primitive, non appartennero a due ambiti separati. Chi insegue queste tracce dovrà, in ultima analisi, scoprire anche quelle più comprensive sfere dell'essere da cui in realtà l'elemento divino ha parlato alla fede vivente. Bisognerebbe però che noi elevassimo ed amplissimo le nostre concezioni invece di immergerle adeguandole solo a quanto v'è di più angusto, perché il nostro pensiero meccanicistico e frammentario nulla sa di simili sfere dell'essere, della loro unità: e come, allora, potrebbe aver comprensione per la loro divinità? Con una ingenuità di cui non ci stupiremo mai abbastanza, esso affronta la fede negli dei e ne dissolve le creazioni per poi ricostruirle artificialmente secondo gli schemi d'un processo storico. La psicologia applicata alla mentalità dei popoli si è preoccupata di garantire gli strumenti necessari. Secondo tali tesi doveva essere il concetto di "potente" — così povero di contenuto — quello che nelle filosofie primitive ha predominato sotto i vari nomi di Mana, di Orenda e così via. Questa maniera di pensare, cosiddetta primitiva, di cui, per tacer d'altro, già depono male la sua equivoca somiglianza col carattere dinamico della nostra mentalità, la lasceremo al giu-

dizio degli studiosi futuri di etnologia. Ma, quali possano essere le loro decisioni in avvenire, c'è un punto su cui chiunque ragioni non può avere dubbi, ed è questo: che dalle "forze" (sia che le chiamiamo "magiche" o che le adorniamo di nomi di assonanza religiosa) non esiste una via per arrivare alla divinità. Chi stima credibile che concetti così astratti abbiano preceduto il culto degli dei si trova poi costretto a riconoscerne in esso una creazione interamente nuova ed una frattura col passato, se non vuole sottoscrivere un'applicazione del concetto d'evoluzione del tutto assurda. Questa crepa è appena malamente dissimulata sotto i nomi pretenziosi, ma che non dicono nulla, come quello di "divinità della vegetazione". Infatti ciò che si indica con tale nome altro non è che la causa sottintesa della realtà oggettiva dello sviluppo della natura, altrettanto astratta e priva di vita quanto il concetto stesso di sviluppo, e solo travestito sotto un velo di reverenza dalla nostra fantasia assuefatta a una certa rappresentazione del dio.

Comune dunque ad ambedue le scuole che si pongono come rappresentanti di due posizioni di pensiero diverse, è il fatto che esse considerino tutto ciò che rientra nel contenuto vivo di una fede come il risultato casuale di una cosiddetta evoluzione e, in luogo del contenuto originario, non rimangano loro fra le mani che meri schemi privi di vita.

Né può esserci dubbio che sia questa la ragione per cui le più recenti indagini, con tutto il loro sfoggio di acume e di erudizione, nonostante alcune precisazioni singole, nel complesso approdino sempre nel vuoto e nell'uniforme. Agli interrogativi sul significato e sulle origini si risponde sempre con forme vuote di sentimenti e di contemplazione religiosa validi per tutti i popoli e per tutte le culture, che dalle mutevoli condizioni di vita e dai vari bisogni ricevono un contenuto privo di sostanza, il quale pertanto svapora nell'indeterminatezza. Nulla indica una manifestazione del divino che con sicurezza possiamo definire come greca: nulla si mostra di quello spirito che era destinato ad acco-

gliere l'idea dell'arte greca, della conoscenza greca e che era chiamata a dar forma a un mondo nuovo. I filologi, per verità, si sforzano, con onesta sollecitudine, di penetrare nella mentalità religiosa dei filosofi e dei poeti, e col Wilamowitz (*op. cit.* I, 10) rimproverano ai moderni storici delle religioni che "il loro interessamento si arresti con l'avvento delle grandi divinità, e riprenda soltanto col periodo in cui la religione antica è in decomposizione, e viene sostituita dalle squallide superstizioni dei papiri magici". Ma l'individualismo di costoro non sa raffigurarsi i creatori di tutto ciò che esiste di profondo e di ragguardevole se non secondo le immagini di grandi personalità singole, cosicché al periodo che precedette l'avvento di queste — il periodo in cui la religione greca ebbe origine — altro non rimane se non ciò che è destituito di spiritualità. A questo modo, dunque, avrebbe avuto inizio storicamente la religione degli Elleni: non con divine teofanie ma col nulla.

È tempo ormai che ci decidiamo a considerare con maggior serietà la tradizione, e a non sopprimere più, per amore di un preconconcetto, una buona metà del suo contenuto venerando.

Ambedue le scuole concordemente proclamano che soltanto il culto ha valore di testimonianza nei riguardi delle varie credenze religiose, mentre i miti altro non sarebbero che poesia.

Non si crede di trovare nessuna difficoltà insormontabile se dalle pratiche dei culti divini si vogliono dedurre la mentalità da cui scaturiscono le caratteristiche di quegli Enti a cui erano destinati. Il nostro sentimento — così si ragiona — ed un po' di riflessione, con l'ausilio di quelle analogie che ci sono offerte dalle civiltà primitive, ci permetteranno facilmente di riconoscere il significato originario di cerimonie che devono pur sempre avere avuto finalità di ordine pratico. "Scopo del culto con i suoi vari riti", dice il Wilamowitz (*op. cit.* I, 35), "è quello di mettere gli uomini a contatto con gli dei e di influire su di loro: ciò si ottiene in due modi, o conquistando il loro favore e il loro buon volere, oppure placando la loro collera". Altri aggiungono che mediante le pratiche del culto si volesse originariamente costringere il dio a quello che l'uomo desiderava, che perfino si attribuisse a quelle pratiche di per se stesse un valore magico, e che al loro successo solo in tempi posteriori si cominciasse a ritenere desiderabile anche il buon volere del dio. Ma non discutiamo di ciò. Comunque, c'è un punto su cui tutti sono concordi: che le cerimonie del culto non potessero essere originariamente determinate se non dal desiderio dell'uomo di procacciarsi un intervento utile ai propri fini.

Così, mediante una premessa estremamente semplicistica, lo spirito moderno ha cercato di adattare alla propria mentalità e ai propri modi di vita uno dei fenomeni della storia umana più degni di venerazione. Eppure, quelle pratiche del culto religioso che constatiamo anche nella nostra esistenza personale avrebbe-

ro dovuto servire a tutti da ammonimento, nessun osservatore serio può infatti sottrarsi all'impressione che di tutto quello che suona estraneo alla nostra concezione della vita, il culto sia l'elemento più estraneo; l'utilitarismo, la lotta per il guadagno materiale sarebbero dunque, anche per le pratiche cultuali dei giorni nostri gli indici di giudizio meno appropriati. Ma — strano a dirsi — i fautori della tesi utilitaria non si accorgono delle contraddizioni in cui incorrono. "Gli dei esistono!" esclama il Wilamowitz, e parla perfino di "percezioni" a cui l'uomo avrebbe risposto: "Questo è dio" (*op. cit.* I, 17). Ma proprio nel momento in cui il significato di una tale invocazione avrebbe dovuto emergere in tutta la sua portata, essa viene dimenticata. Se davvero l'uomo, un tempo, ha parlato così — e si tratta di uomini per i quali il nome di dio aveva ancora una risonanza capace di farli tremare, risonanza che andò poi perdendo per forza di abitudine e di teorizzazione — è mai credibile che l'unico suo impulso fosse quello di pietire il favore di quell'ente sublime che gli incuteva terrore? A che scopo — ci si domanda — tanta prodigalità di grandezza nell'economia del cosmo, se poi si deve credere che uomini che effettivamente si imbattono nella grandezza siano rimasti successivamente a tale incontro così meschini come se avessero avuto a che fare con dei protettori terreni, accessibili mediante "le lusinghe, le promesse, i donativi"? O si rinunci a proclamare che la fede si sia un tempo resa consapevole d'una divinità che fosse degna di questo nome oppure si riconosca che la prima manifestazione verso cui gli uomini si sentirono attratti da quella apparizione dovette essere di esaltazione, di pietà, di gratitudine e di ossequio. E gli inizi del culto non ci avrebbero lasciato proprio nessuna testimonianza di tutto questo? In realtà, appena si ammette che quel culto abbia potuto prescindere dalla mera utilità immediata, viene meno la presunzione ottimistica di scrutarlo da parte a parte e di penetrare nel contenuto di fede che ne sta alla base. E allora, come sarebbe mai attuabile il proposito di dar valore al culto soltanto, e di non aspettarsi nessun chiarimento dai miti?

Ma il mito — si obietta — non è altro che poesia.

Cosa si vuole intendere con ciò? Si vuole forse affermare che sia scaturito dall'arbitrio della fantasia? Questo, nessuno lo crede sul serio: l'autentica poesia non è mai arbitraria, e il filologo sa bene che i poeti antichi invocano la divinità affinché li illumini con la luce del vero. Ma tale verità non sarebbe stata quella delle credenze religiose, bensì una cosiddetta verità artistica, a cui le forti personalità poetiche avrebbero per prime conferito, con idee loro proprie, un contenuto più profondo. Non vogliamo qui addentrarci nel problema dell'essenza dell'arte, la cui singolare nebulosità da tempo ostacola la comprensione dei miti ellenici, ma qualsiasi opinione si abbia circa la natura della creazione poetica, e per quanti elementi singoli si sa — o si suppone — fossero poeticamente elaborati e rielaborati nel mito, c'è un fatto di cui non si può dubitare: ed è che tutta questa poetizzazione di singoli elementi presuppone già come suo fondamento l'esistenza di un mondo di raffigurazioni mitiche, e che questo mito primigenio non può venire anch'esso spiegato con quel fenomeno che chiamiamo poetare. Quando il Wilamowitz esige — e con ragione — che si riconosca in primo luogo che "gli dei esistono" questo, ad una percezione più precisa, suona in altre parole "il mito esiste": giacché se gli dei sono, devono avere una sostanza e non possono mancare di un carattere; e con ciò siamo di nuovo nel mondo del mito. E chi vorrà assumersi, d'ora in poi, il compito di decidere la norma con cui comprendere e giudicare la straordinaria ricchezza e vitalità delle raffigurazioni del divino all'atto del loro primo apparire?

Ma anche il culto, quali che fossero le esigenze per cui fu originariamente foggiate, presuppone nel suo complesso l'esistenza, per lo meno latente, del mito. Quell'ente sublime che esso era destinato a servire e ad invocare, doveva, come tale, esistere, doveva cioè essere un ente sacro, un tutto saturo di realtà. E qui dobbiamo ripetere che a nessuna teoria generale, a nessun calcolo mentale spetta di determinare in anticipo di quanta ricchezza,

di quanta vastità di rapporti tale essenza divina potesse venir concepita.

Molti antichi culti divini stanno in manifesta relazione con accadimenti mitici. Ad Eleusi le vicende di Demetra e di sua figlia ci sono poste sotto gli occhi in forma di celebrazioni cultuali; le donne che servono Dioniso corrispondono perfettamente, negli atti e nelle sofferenze, a quelle compagne che dal mito vengono inseparabilmente collegate al dio. Come queste, nella saga di Licurgo che conosciamo attraverso l'*Iliade*, furono crudelmente perseguitate (e molti altri miti narrano delle loro sofferenze) così anche nei culti dionisiaci aveva luogo una persecuzione ed uno scempio di donne. La religione dionisiaca, a cui il resto del presente libro è dedicato, ci offre notevoli esempi di questa concordanza; anche nell'ambito delle altre divinità, mito e culto sono spesso così affini da parere l'uno lo specchio dell'altro.

Infatti, la concezione ingenua avanzata fin dall'antichità vede nelle celebrazioni culturali di questo genere un riflesso, quindi una imitazione del mito. La scienza moderna invece ricusa recisamente tale interpretazione, e inversamente definisce la narrazione mitica come un'evocazione fantastica suscitata dalle celebrazioni del culto, il significato primitivo delle quali sarebbe stato già da tempo dimenticato. A un giudizio siffatto sembra si adatti un genere di racconti mitici che manifestamente furono ideati a spiegazione di nomi e costumi divenuti incomprensibili, e che quindi son detti eziologici. Ma si dovrebbe avvertire che simili ritrovati non nascondono mai interamente la loro intenzionalità, e per ciò stesso si distinguono dalle grandi creazioni antiche, in cui l'osservatore appassionato non può rinvenire nulla di tendenzioso. Effettivamente, nessuna persona ragionevole può credere che quelle favole siano state prodotte in modo così intellettuale; devono piuttosto essere sorte come una (trasposizione di pratiche culturali nelle forme di antichi accadimenti sacri, un poetico travasamento degli atti del culto in una affabulazione in cui gli dei assumono ora le parti rappresentate in precedenza da-

gli uomini votati al loro servizio. Basta per altro considerare il carattere di queste trasposizioni per essere certi che nessuno dei partecipanti a quei culti avrebbe potuto concepirle se già non fosse esistito quel mondo mitico sul cui piano i riti venivano trasposti.

Non c'è dubbio che tutte due le scuole hanno ragione e torto al tempo stesso: né il culto è stato chiamato in vita dal mito né il mito dal culto. Entrambe queste concezioni, se si cerca di pensarle fino in fondo, sfociano irrimediabilmente nell'assurdo.

La spiegazione un po' infantile che fu data del culto, che esso venisse foggiato sul mito, è divenuta certamente inadeguata. Ma più di tutte le fantastiche e speculazioni anteriori lo ha misconosciuto e sconosciuto la teoria moderna. Totalmente dominata ed accecata dalla civiltà tecnica dei nostri tempi, essa non ha veduto affatto la grandiosità stupefacente del culto come tale, e della sua natura ha compreso soltanto quel che potrebbe capire d'una cattedrale un intelletto aperto unicamente agli aspetti utilitaristici delle cose. Come noi dovremmo stupirci di fronte al fenomeno dell'attività creatrice dell'arte qualora le sue opere fossero andate interamente perdute, prima ancora di addentrarci nel suo significato, così il fenomeno del culto — effettivamente perduto per noi ad eccezione di poche antiche sopravvivenze — dovrebbe suscitare nel nostro animo innanzitutto un senso di profondo stupore.

Il culto, nel suo complesso, rientra nelle creazioni monumentali dello spirito umano. Per collocarci di fronte ad esso nella giusta prospettiva occorre metterlo accanto all'architettura, alle arti figurative, alla musica ed alla poesia, le quali tutte si trovavano un tempo al servizio della divinità. Esso è uno dei più grandiosi linguaggi in cui l'umanità abbia espresso se stessa nei riguardi dell'Eccelso, senza altri motivi all'infuori del bisogno d'indirizzarsi ad esso. L'ineffabile, il Divino, non meriterebbe questi nomi se si limitasse a sbigottire l'uomo, a porlo nella necessità di carpirgli i suoi favori con le propiziazioni. A dimostrazione della sua grandezza sta la forza stessa che esso suscita, e le manifestazioni più sublimi di cui l'uomo sia stato capace sono dovute al sentimento della presenza divina, massima fra tutte la potenza di eloquio che rende testimonianza di quel prodigioso

incontro dell'umano e del divino in cui quella presenza fu accolta ed esaltata. Ogni teofania dischiude anche l'animo dell'uomo, e sua conseguenza immediata è l'attività creatrice: l'uomo è sollecitato ad esprimere il sentimento del sublime che l'ha investito, e questo fece un tempo con la costruzione dei templi, proseguitasi, nei secoli che seguono, nell'opera gigantesca delle cattedrali. Si può ben chiamarle dimore della divinità, ma con questo non si coglie che una minima parte del loro significato: esse, del divino, sono l'espressione e lo specchio, sgorgate da uno spirito che una volta investito dal fulgore della grandezza è costretto a darle foggia e figura.

Di tutti questi modi grandiosi d'espressione il culto è il più antico: la sua origine è rispetto a noi remotissima e non fa meraviglia se fra quei vari modi d'espressione esso sia divenuto il più estraneo: perché rende testimonianza di una tale immediatezza del sublime che costrinse l'uomo a foggiare, con l'offerta della sua stessa persona, quella raffigurazione espressiva che gli altri linguaggi erano destinati ad attuare ad una distanza maggiore, mediante pietre, colori, parole e suoni. Perciò, mentre con lo svanire dell'immediatezza divina gli altri linguaggi si sono più potentemente affermati, il culto invece andò lentamente irrigidendosi; pure ha continuato ad accompagnarli per millenni, e molte delle sue forme hanno serbato in seguito tanta forza da evocare ancora quelle divinità la cui presenza le aveva un tempo suscitate.

A ciò non contraddice per nulla il fatto che nel culto si elevino alla divinità offerte intese a compiacerla, e che a ciò si collegli il desiderio, così naturale, d'essere favoriti dalla benevolenza del dio. Anche nei legami di reverenza e d'affetto che s'intrecciano fra gli uomini primo impulso ai donativi ed agli atti d'omaggio è quello di dare espressione ad un sentimento del cuore; se sospettiamo però quelle manifestazioni d'essere interessate, veniamo con questo a tacciare di bassezza lo spirito del donatore e a considerare quegli omaggi ingiustificati. Dobbiamo però pren-

dere davvero a modello le più comuni pratiche ed intenzioni degli uomini fra di loro quando vogliamo giudicare dei rapporti umani verso la divinità? Smettiamo allora di servirci di parole così nobili come "fede", "preghiera" e non si avvilisca il termine "religione" fino a fargli designare vaneggiamenti superstitiosi e il loro sfruttamento a scopo utilitaristico. Chi si permette di parlare di cose grandi deve sapere che il loro più sicuro contrassegno è che esse devono corrispondere a sentimenti magnanimi.

Le forme del culto sono dunque contraddistinte dalla immediatezza della divinità, e perciò molte di esse hanno il carattere d'un contatto diretto; l'offerta si configura come un dono che il dio accoglie, come un'agape a cui deve partecipare, la preghiera è un saluto, una lode o una domanda. Ma la posizione, l'atteggiamento dell'orante sono senza dubbio più antichi di quanto non lo siano le sue parole, è l'espressione originaria del sentimento d'una presenza divina del culto. Nella ricchezza della forma non può più darci nessuna espressione ad una molteplicità di cose secondo le norme della nostra esperienza. Come aveva reso egli innalzò con la pietra ad onore di dio, e di cui ancora ci testimoniano le cattedrali, fu un tempo l'uomo medesimo, piegato sulle ginocchia o con le braccia protese verso il cielo, come una colonna eretta. E se del significato inesauribile di questo atteggiamento non ci sono rimasti comunemente comprensibili, nel corso dei millenni, se non dei miseri resti di preghiere rituali, questo non è che un esempio fra tanti dell'immissione che anche altre forme culturali hanno subito nell'interpretazione delle età posteriori.

Il rito delle vittime cruento è una creazione di cui noi stessi potremmo sentire ancora la grandiosità, sebbene il significato ne fosse andato in gran parte perduto fino dai tempi in cui veniva ancora praticato. Le teorie più recenti, sia che si attengano all' analogia con interessate propiziazioni o che ricorrano all'ausilio di più complessi processi psicologici, dimostrano soltanto che il sorgere di questo rito non può essere stato determinato dai mo-

tivi che dominano la nostra esistenza razionale: un'unica esperienza — che è temerario sperare — potrebbe giovare ad aprirci gli occhi, quella cioè di poter tornare a sentire quel che l'uomo provi quando avverte la prossimità immediata di un dio. Ma pure non dovremmo essere incapaci di ravvisare, nel potente dramma dell'animale sanguinante, l'espressione di uno stato d'animo la cui grandiosità non trova riscontro se non nelle più elevate opere d'arte. Nulla mostrerebbe una maggiore mancanza di comprensione quanto scambiare il momento della utilità — che non manca mai nemmeno nelle più autentiche e più sublimi creazioni — con quello spirito che ha foggiate la raffigurazione del tutto: sarebbe confondere un processo di pietrificazione con un processo di vita. Perché in ogni campo l'interesse e l'utilità s'entrano solo nella misura in cui si oscura lo spirito creatore.

...Con tale mentalità resteremmo completamente interdetti di fruire il sublime che costrinse l'uomo a le analogie con la nostra stessa persona, quella raffigurazione finalita: le danze, le proceguaggi erano di drammatiche di vario genere. Non ci si lasci più a lungo fuorviare dai concetti meschini con cui si vorrebbero spiegare i costumi di civiltà sommerse, lo studioso serio non può dubitare che le danze e le evoluzioni del culto siano state suscitate e foggiate da un contatto con la divinità, fu appunto questa presenza ad animarle e saturarle di significato, a tal segno che esse assai di frequente non volevano più esprimere l'atteggiamento dell'uomo, ma la natura e l'azione stessa del dio. Fu soltanto più tardi che gli uomini intesero imitare la divinità e le sue vicende; questa è la spiegazione autentica, la più feconda di significati, mentre il concetto oggi invalso, che quei fedeli volessero, in quanto umani, essere trasformati in nature divine non corrisponde, nel migliore dei casi, che ad una concezione assai più tarda. Cosa potevano fare di meglio quegli uomini, se la divinità era loro realmente presente, che costituirsi essi medesimi monumenti viventi per attestarne l'esistenza?

Ma la divinità non aveva ancora una storia che si potesse

narrare e rappresentare, il suo mito viveva come pratica culturale, nelle cui evoluzioni essa imprimeva la propria forma. Prima ancora che i fedeli si raffigurassero davanti agli occhi l'immagine del loro dio e concretassero in parole le vicende della sua vita e del suo operare, già lo avevano sentito così vicino che il loro spirito, mosso dall'afflato divino, era stato sollecitato alle sacre creazioni. Col loro proprio corpo essi foggiarono l'immagine del dio e la sua natura vivente si rispecchiava nella solennità delle movenze assai prima che il mito ancor muto, o povero di parole, si fosse maturato in un'articolazione poeticamente elaborata.

Il periodo aureo, per il mito inteso in questo senso ristretto, sbocciò soltanto quando il culto cominciò a perdere la sua freschezza originaria e la sua volontà creatrice, e iniziò il suo processo d'irrigidimento: fu allora che sorsero i grandi creatori d'immagini, invasati da quella stessa pienezza del divino che aveva prima generato le pratiche del culto. Nella ricchezza della loro commozione essi diedero espressione ad una molteplicità della natura e degli accadimenti divini che il culto non aveva reso tangibili alla vista, ma quella sostanzialità che improntava gli atti del culto era pur sempre presente anche ai cantori che, senza dubbio, della natura del dio, delle sue operazioni, del suo fato, cantarono di preferenza quegli elementi che i fondatori del culto (e questo è il loro tratto comune) dovevano sentire nelle sacre celebrazioni come immediata realtà.

L'essere vivente è sempre inesauribile. Se ad altri popoli la presenza divina impartì leggi sacre ed una saggezza più arcana, allo spirito greco dischiuse un vasto scenario le cui figure ponevano sotto gli occhi umani, con impareggiata chiarezza, le meraviglie del mondo degli dei. L'essenza veneranda che, nel culto di ciascuna divinità, irresistibilmente sollecitata all'azione liturgica, si rischiarava ora e si dispiegava in dovizia di figure: il senso infinito del divino avanzava nella luce di forme viventi analogamente a quel che, in modo nuovo, avvenne più tardi nelle arti figurative. Questa è la maniera greca. — Dovremmo chia-

marla meno religiosa di altre solo perché qui la fede in dio non si manifesta sotto forma di leggi, sotto forma di espiazione e di negazione del mondo, ma nella santità dell'essere, nella grandiosità delle sfere esistenziali in cui gli dei operano come raffigurazioni eterne? Questo pregiudizio sta effettivamente alla base di tutta l'indagine svoltasi finora, la quale si vede quindi costretta a spiegare come opera della fantasia poetica tutto quello che il mito aveva foggato, senza comprendere che il nostro compito sta invece nel riconoscere la religione dello spirito greco.

Per la religione greca, il mito non costituisce una testimonianza meno importante del culto, ed è anzi più ricco di spiragli, perché le forme del culto ci sono meno note e troppo spesso rimangono oscure, mentre il linguaggio del mito non è soltanto più duttile, ma anche più chiaro. Certamente, esso si completò in tempi in cui i cantori non rappresentavano più soltanto la voce della comunità, ma accoglievano le manifestazioni divine come personalità singole: anche l'arbitrio individuale, una certa indiscrezione speculativa e l'infantile bisogno di spiegazioni infulsirono sul mito in senso poetico e fantastico. Ma perciò appunto esso rimane, considerato nel suo complesso, il fenomeno più ragguardevole della religione greca.

Come il mito eroico, sebbene tanta parte delle sue storie potesse formarsi autonomamente, rimane pur sempre, quale manifestazione d'insieme, una espressione dell'eroicità che non può esser ricondotta alla mera creazione poetica nel senso modernamente inteso, ma piuttosto rappresenta la necessaria premessa del poetare, così anche il mito vive di quelle creazioni primigenie del divino che dovevano dischiudere gli spiriti greci all'esistenza, in una crescente dovizia dei valori svelati e percepibili.

Il vero compito della nostra critica è dunque quello di riconoscere ciò che vi è di arbitrario e inessenziale, e distinguerlo dai tratti grandiosi con cui il divino si rese visibile allo spirito greco, apertosi allora alla contemplazione.

In quanto precede abbiamo sempre parlato dell'esistenza del divino, mentre correntemente si suole discorrere unicamente di "rappresentazioni" e di credenze religiose.

Del problema che riguarda la realtà e i contenuti di questa fede, le moderne indagini sulle religioni si sbrigliano con leggerezza stupefacente: tutto il loro metodo, infatti, pone tacitamente la premessa che un ente, quale è affermato nel culto e nei miti, non potesse addirittura esistere. Come fondamento delle pratiche culturali primitive, tali indagini non riconoscono nulla di obiettivo che non sia, anche per noi, l'apporto della vita quotidiana e che noi, con molta maggiore competenza, non siamo in grado di affermare con la nostra mentalità scientifica e pratica. E il Wilamowitz dice ancora troppo poco quando nella prefazione del suo libro osserva: "Gli storici delle religioni ci danno troppo spesso l'impressione che la storia conduca a sopprimere la religione" (*Der Glaube der Hellenen* I, 9).

La nostra nuova concezione del culto inteso come creazione ci ha preparati nel modo migliore a porre il quesito della realtà ontologica del suo contenuto e a dar risposta a questo quesito.

Se i culti ed i miti non sono comparsi nel mondo come favole irresponsabili e come pratiche subordinate ad un fine utilitaristico, ma come creazioni d'un genere monumentale quanto la statuaria e l'architettura, allora anche il processo che li ha generati esige d'essere giudicato alla medesima stregua d'ogni altro processo creatore.

I grandi artisti furono sempre consapevoli del fatto che l'atto della creazione dev'essere suscitato da qualche cosa che non è a portata di mano dell'uomo: e quanto più grande fu la loro potenza creatrice, tanto più salda fu la loro fede in questa entità

dotata di esistenza e nella magnificenza di questa forza che tutto muove. Anche i modesti epigoni dei grandi maestri non potranno sottrarsi al concetto di "ispirazione". Purtroppo la scienza ha ommesso di apprezzare questo fenomeno in tutto il suo significato; ha bensì riconosciuto, con meraviglia, la grandiosità dell'evento in cui vien generato ciò che è vivente e creatore di vita, ma crede di poter giudicare questo processo senza tener conto delle esperienze di coloro che in tale evento si trovarono impegnati con tutto il loro essere.

Ciò che è conosciuto dall'uomo — dall'uomo quale ce lo mostra la società borghese, che di certe capacità di pensiero e di azione si avvale soltanto per il proprio vantaggio, ma che dalle opere della civiltà create in passato si lascia pur trasportare talvolta in uno stato di elevazione — questo, che egli ben conosce, dovrebbe guidarlo fino alla comprensione, attraverso un ingrandimento adeguato, di quanto di più possente fu mai creato nel mondo. Ma l'angustia del nostro orizzonte non si è ampliata se non apparentemente, mediante le indagini sulle civiltà primitive, perché è un mero pregiudizio che quelle concezioni e quelle attitudini che sono comuni a tutte loro possano spiegarci il sorgere dei loro antichi ordinamenti statali e dei loro culti.

È il fenomeno creatore a dover dare testimonianza di se stesso, e questa testimonianza proclama univocamente che lo spirito umano, nemmeno nelle circostanze più favorevoli, può diventare creatore per forza propria, ma ha bisogno d'una commozione e d'un impulso provenienti da un altro ente prodigioso, e che è l'operazione di quest'altro ente (per quanto elevate possano valutarsi le umane capacità) a compiere la parte più importante nell'insieme del processo. È quello che i creatori di tutti i tempi hanno proclamato, quando invocavano un'ispirazione che doveva sgorgare da un essere superiore. Altrorché Omero supplica la Musa perché lo ammaestri, quando Esiodo ci narra d'aver udito il canto delle Muse e d'essere stato da loro stesse consacrato poeta, noi ci siamo abituati a non vedere in questo

se non la naturale conseguenza d'una fede negli dei che non ha più alcun valore per noi. Ma se diamo ascolto a Goethe quando gravemente ci assicura che i grandi pensieri non sono a portata di mano dell'uomo, ma debbono essere accolti come un dono, con gratitudine reverente come si addice alle manifestazioni della grazia, questo deve suggerirci di considerare sotto una luce nuova le affermazioni di Omero, di Esiodo e di molti altri ancora. Che noi crediamo o non crediamo in Apollo e nelle Muse, dobbiamo pur riconoscere che negli atti creatori di grande respiro è necessariamente inerente la coscienza vivente della presenza di un ente superiore, e che i nostri giudizi sul fenomeno di una simile creazione non saranno mai adeguati se non terranno conto di tale fatto. Anche gli spiriti minori, che in un campo da tempo predeterminato, producono nuove figure d'un rango più modesto sono ben consapevoli di quanto di misterioso e di prodigioso si vada in essi compiendo; e quanto più si elevano a creazioni grandiose, originarie, che mostreranno agli altri nuove vie, tanto più chiara e potente diventa questa consapevolezza.

Il culto, più di ogni altra creazione, testimonia di un incontro col sovraumano: ma la differenza fra i due mondi dell'umano e del divino non fu inizialmente così grande come oggi ci appare, e quelle raffigurazioni multiformi che oggi chiamiamo "arti" furono originariamente assai più prossime al culto, anzi ne costituirono effettivamente il dominio assoluto. La lingua stessa fu senza dubbio foggata per gli scambi con l'Eccelso, motore del mondo, e assai prima di servire agli uomini per intendersi fra di loro essa dovette scaturire con primigenia veemenza in forma di preghiera e come cantico di lode. Riguardo alle arti, noi possiamo ancora vedere come si siano affrancate da ogni vincolo col culto. Senza dubbio, nacquero dall'irruzione potente e avvertita profondamente di un evento prodigioso, del cui esserci ancor oggi, in un tempo in cui le arti appaiono del tutto autonome, sono testimonianza il sentimento di essere rapiti in un mondo altro e diverso da quello quotidiano e dalla percezione di essere

investiti dalla grazia. Se dunque consideriamo le prime origini e le energie primordiali, tutte le realizzazioni dell'umanità nel campo della creazione dovranno apparirci senza distinzione come atti di culto. Ma ve ne sono alcuni fra questi che rientrano in una cerchia più ristretta, e che mai si poterono mondanizzare perché in essi l'uomo stesso, in quanto costituito di spirito e di corpo, fu la materia in cui l'ente superno prese figura. Tali sono, in senso particolare, le forme cultuali: e poterono soltanto irrigidirsi o tramontare, ma non mai mondanizzarsi. Le altre, rispetto all'enigma di quell'evento prodigioso, rimangono ad una certa distanza, e sebbene non potessero avere né l'esistenza né la durata se quell'arcano non avesse infuso loro la scintilla della vita, pure questa distanza dev'essere considerata se vogliamo intendere la loro natura.

La creazione del culto, invece, è contraddistinta dalla mancanza di ogni distanza, essa è legata ad un senso così coercitivo dell'immediatezza divina che l'uomo viene spinto all'azione della raffigurazione creativa con tutto il suo essere. Mentre i creatori ed artefici d'ogni genere sono consapevoli di riceverne ispirazione ed illuminazioni (e quanto più sono geniali tanto maggiore è la reverenza con cui accennano a quell'arcano che si libra su loro), il culto ci testimonia invece d'una vera e propria apparizione della divinità: al centro d'ogni religione sta la teofania del dio. Ch'egli sia effettivamente venuto, ch'egli sia presente: è questo che dà a tutte le forme originarie delle religioni il significato e la vita.

Eccoci così risaliti fino ad un accadimento primario che non può essere compreso come un prodotto del pensiero umano, o di condizioni formali o ambientali, ma che di queste costituisce invece la premessa. A questo punto si pone anche il quesito se effettivamente qualche cosa si fosse attuato nella concreta realtà esteriore, oppure se l'uomo fosse soggiaciuto ad un'idea manicante del suo oggetto. Ma l'alternativa non è che apparente: perché anche se vogliamo parlare di una "idea" dobbiamo tenere

per fermo di avere a che fare con qualche cosa di ineluttabile, che ha suscitato l'elaborazione del pensiero e gli ha additato la via, anziché essere semplicemente uno dei suoi risultati.

La scienza moderna ha ritenuto suo massimo compito far derivare questo fatto fondamentale dalle leggi ben note del pensare e del sentire, e dove queste non bastavano, di premettere ad esse altre corrispondenti categorie di pensiero (così ad esempio Ernst Cassirer), e cioè che alla costituzione di un mondo mitico abbiano servito gli stessi fattori che sembra abbiano presieduto alla costituzione del nostro mondo empirico. Anche le altre ipotesi, talvolta assai ingegnose, non hanno riguardo alcuno per il fenomeno fondamentale della religiosità, ma stanno soltanto a schivarne, per quanto possono, il riconoscimento.

Ma a che giova rifarsi alle leggi dell'intelletto se poi non si riconosce ciò che al pensiero razionale ha dato il suo compito e il suo orientamento? Che giova rievocare gli umani bisogni, i desideri e le forme d'esistenza degli uomini quando sono proprio queste che hanno più bisogno di spiegazione? Si dovrebbe pur riconoscere che non c'è via d'uscita nel ricondurre le principali forme di credenza religiosa ad una scorta, approntata in anticipo, di rappresentazioni, di necessità pratiche e di ideali: perché essi stessi, sebbene paiano corrispondere ad alcuni dati del mondo interiore ed esteriore, hanno ancora bisogno di quella impronta comune a tutti che sola ne fa quello che sono. Nelle nostre concezioni noi siamo ingannati dalla nostra abitudine a osservare le cose in modo frammentario e anatomizzante, cogliamo con l'occhio bisogni e necessità isolate, singoli modi di pensare, singoli desideri e finalità ideali, ma non contempliamo l'insieme; non vediamo, quindi, che quegli elementi sono soltanto le forme parziali d'un sistema di vita in se stesso completo, la cui creazione è un prodigio anche maggiore che non le opere dei più celebrati fondatori ed artefici. Ed eccoci così ritornati al grande atto creatore. Tutto ci rimanda ad esso, è esso ad additarci la via a

tutte quante le raffigurazioni, siano esse opere concrete, necessità, o convinzioni spirituali.

Al centro di tutte le finalità, di tutto ciò che è davvero significativo, sta l'immagine dell'uomo, la figura in cui egli vuole riconoscere se stesso. È stolto pretendere che egli abbia prestato codesta immagine ad entità superiori, e che in tal modo avrebbero avuto origine, presso i vari popoli, le figure degli dei. È il divino che originariamente si è manifestato all'uomo, e prima che l'uomo potesse guardare se stesso il dio è avanzato davanti a lui. La sua immagine precedette la figura umana, e tutto ciò che potesse essere umana espressione e raffigurazione l'uomo l'ha appreso dall'apparizione del divino.

La sublime epifania nella cui contemplazione l'uomo si fece consapevole della propria immagine irradiò da sé quella totalità commossa che noi chiamiamo nel suo complesso "stile di vita". Sempre, al principio, sta il dio: egli solo foggia la meta e la via, ed anche quelle necessità di cui si avvale ai propri fini. Non perché l'uomo anelava di vedere il dio questi gli apparve per appagarlo, ed anche le necessità e gli aneliti umani scaturirono, al pari degli appagamenti, dalla natura stessa della divinità.

Troppo a lungo ci si è irrazionalmente affaticati a voler far derivare ciò che è operante da ciò che è impotente. Nessuna cosa al mondo ha dimostrato di possedere una fecondità paragonabile a quella che è insita nell'immagine del divino. Persuadiamoci finalmente che è insensato il voler far risalire quel che vi è di massimamente produttivo a quel che è improduttivo, alle velleità, alle angosce, alle nostalgie; il voler ricondurre a processi dell'intelletto le idee viventi, che sole hanno reso possibile il pensiero razionale: il riportare al senso utilitario la conoscenza di quella sostanzialità che sola e per prima diede sfondo e indirizzo ad ogni attività ordinata ad un fine.

Sia che noi indaghiamo il culto e le credenze d'una data civiltà, sia che studiamo la vita umana quale veniva prendendo forma grazie ad essi, finiamo pur sempre con l'imbarbarci in un grandioso atto creativo che non può esserci spiegato da nessuno degli aspetti singoli di quella civiltà, ma che a-tutti loro diede non solo l'impronta ma l'esistenza stessa.

Quella che noi chiamiamo "civiltà" o "cultura" dipende, nel complesso dei suoi lineamenti, da un mito che tutto sovrasta, e che è inseparabilmente collegato al mito del divino. È col plasmarsi di questo mito che si costituiscono i popoli e le civiltà; prima di questo momento non esistevano addirittura. Con ciò, naturalmente, non si vuole intendere che la prodigiosa ricchezza della concezione mitica debba aver fatto il proprio ingresso d'un sol colpo nel mondo. L'elemento vivente che aveva generato quell'atto grandioso poteva — e doveva — produrre sempre del nuovo, seppur sempre lo stesso.

Se dunque l'esperienza d'una presenza sublime — di cui gli atti del culto ci rendono la più alta testimonianza — costituisce su tutti i piani il movente del divenire vivente, quella presenza non può venire spiegata con nessuna delle manifestazioni che la seguirono, ma sta essa stessa, incontrovertibilmente, a fondamento di tutte le raffigurazioni ulteriori. Dovremmo quindi definir-la come un fenomeno originario, e riconoscere che l'apparizione della divinità, da cui prendono origine tutte le religioni, non soltanto non è un'allucinazione, ma di tutte le realtà è la più reale. Perché ai suoi effetti appartiene tutto ciò che siamo soliti definire come realtà, dalla formazione delle comunità e civiltà umane fino agli oggetti dell'esperienza, del pensiero, del sentimento e della volontà: la via su cui questi oggetti si trovano è stata pre-

determinata dal fenomeno originario del mito, e non da circostanze accessorie o d'ambiente.

Ci guardiamo bene dal fondare integralmente l'attività creatrice, là dove assume il massimo significato, in un accadimento che si compia unicamente nella sfera del divino, isolandola da tutte quelle forze, attitudini ed inclinazioni umane che ci sono note dall'esperienza. Abituati a considerare i grandi processi spirituali secondo la mentalità dell'uomo privo di genio, questo concetto deve sembrarci nell'alto grado paradossale; ma il paradosso rientra nella natura stessa di ogni elemento creatore, e qui deve soccorrerci quel postulato secondo il quale la più caratteristica attività dell'uomo non appartiene a lui solo, ma a ogni creazione in cui l'uomo è collegato a un altro ente di una importanza di gran lunga maggiore, in quanto ha in sé la totalità di ciò che l'uomo considera come forze ed intendimenti suoi propri. Chi, nell'indagare sui culti e sui miti, non si lasci fuorviare dal concetto dell'uomo teoreticamente predeterminato — che mai nulla di tal genere avrebbe potuto produrre — dovrà accorgersi che la contraddizione paradossale da cui è caratterizzato ogni atto di autentica creazione si rinviene in quei culti e in quei miti nel modo più singolare e inoppugnabile. Essi, che ci rappresentano le creazioni più sublimi, quelle che hanno additato la via a tutte le altre, sono sorretti e guidati da una così viva e potente consapevolezza di una presenza superiore che l'attività umana non collabora più in forma enigmatica con l'agire sovrumano, ma si è addirittura trasformata nell'affermazione di una esistenza più alta. L'esperienza di cui ci testimonia tutte le religioni, che ogni grande momento dell'attività umana è una manifestazione dell'operare divino, diventa, col nascer delle forme originarie di ogni raffigurazione (che è quanto dire: col sorgere dei culti e dei miti) una esperienza vissuta così imperiosa che non possiamo rifiutarci di prenderne conoscenza. E dovremmo dire che la tesi d'una epifania del divino è la sola espressione adeguata per render ragione di quello che effettivamente si compì, e che, fintanto che culto e mito rimasero vivi, non cessò di andarsi compiendo.

L'oggettività della rivelazione divina viene affermata anche da Rudolf Otto (*Das Heilige*, Göttingen 1917; tr. it. *Il Sacro*, Milano 1984). Ma ciò che egli definisce "sacro" è una oggettività che si manifesta solo negli stati d'animo e non può essere compresa che alla luce del metodo psicologico. L'anima — così ci vien detto — è trasportata in uno stato che collega i sentimenti del timore e della sua nullità con quelli dell'estasi e dell'adorazione in una esperienza ineffabile d'indubitabile realtà. Ma questa realtà non si rende conoscibile se non in siffatti rapimenti, e richiede una particolare attività dell'intelletto — quale Kant riteneva necessaria rispetto alla "cosa in sé" — per collegarla agli oggetti dell'esperienza empirica. L'anima, per se stessa, non ha con questi alcun rapporto, anzi non esiste nemmeno la possibilità di poterne dire qualcosa per via di paragoni, e per rapporto al nostro mondo quella realtà è "il totalmente altro". Solo all'esperienza spirituale — che è quindi di natura completamente mistica — essa si manifesta in modo immediato.

Non può esserci dubbio che anche questa tesi, per quanto sostenga energeticamente la realtà della rivelazione divina, pone come inizio ciò che accade soltanto in un secondo tempo: il rifugio segreto e tranquillo dell'anima angosciata e confusa e continuamente rinviata a se stessa; un rifugio che non avrebbe potuto trovare senza i miti da lungo tempo esistenti, cioè prima dell'originaria creazione di mito e culto, mentre per l'autore de *Il sacro* sarebbero sorti in un secondo tempo grazie ad un'attività intellettuale.

Ma ben altra è quella realtà a cui ci ha condotti la nostra meditazione.

Ciò che nelle epifanie si fa incontro al genere umano non

è un'entità invisibile ed impossibile a conoscersi, che solo commuove l'anima straniata dal mondo, ma è il mondo stesso come rappresentazione divina, come pienezza di divine raffigurazioni. Tali sono le epifanie primigenie che stanno all'inizio di ogni attività, di ogni operazione umana nel senso più alto della parola. Sono esse che dall'orda primitiva foggiano le comunità, dalle comunità il popolo, e danno impronta a tutte le creazioni ulteriori delle forme fondamentali dell'esistenza umana. È per questo che nessuna delle direttive o delle realizzazioni che presiedono al costituirsi dei popoli può completamente separarsi dal culto, ma anzi, nel periodo del loro sviluppo più vivo, (e per quanto utilitarie e pratiche possano apparire) sono al tempo stesso atti del culto, ossia impronte e imitazioni di quelle magnificenze dell'essere che inizialmente si manifestarono e col loro apparire fondarono una cultura.

La verità dell'asserzione che la forza creatrice suprema sia quella che plasma la vita umana è riconosciuta e affermata da noi in modo così deciso che viene fatta derivare l'attività creativa e la sua fecondità da essenze supreme che, nella loro totalità, non furono altro che l'immagine del volto divino del mondo, così come un determinato popolo fu chiamato a contemplarla e ad esserne scosso e commosso.

Quel che rende così estranei, così singolari gli atti del culto per la nostra sensibilità moderna non è dunque, come comunemente si pensa, l'impiego di mezzi strani per raggiungere uno scopo del tutto naturale, bensì la mancanza di finalità. Il carattere fondamentale di quelle pratiche non è dato dal fatto che chi le celebrava si proponesse di raggiungere con quei mezzi uno scopo desiderabile, ma dal fatto che essi già possedessero il più desiderabile di tutti i beni: la presenza immediata del divino.

Che all'attività scaturita dal senso d'una simile pienezza si collegasse una speranza di salvezza futura, è naturale e necessario. In ogni tempo l'uomo tese ad assimilarsi alle manifestazioni grandiose della terra e del cosmo. Foggiare la sua attività sui loro moti e le loro forme gli fu suggerito da un istinto profondo: così l'uniformarsi al corso del sole per orientarsi, l'adattare gli ordinamenti della propria esistenza ai triplici e quadruplici ordini degli spazi terreni e celesti, e così via. Ma che a dare impulso a tutto questo sia stata la ragion pratica, e non la necessità di dischiudersi e di votarsi al sublime, è un pregiudizio la cui ostinazione si spiega soltanto con la mentalità dell'uomo moderno.

Tale pregiudizio doveva portare al colmo dell'assurdo specialmente nell'interpretare gli uomini delle età primitive: nell'immaginarsi che talune pratiche puramente schematiche agissero su soggetti con cui non venivano per nulla a contatto. Ad un cerchio tracciato in una località minacciata si sarebbe attribuito il potere di preservare ciò che si trovava all'interno di esso, dallo spargere una botte d'acqua ci si sarebbe ripromesso di sollecitare la pioggia desiderata — ed altre cose del genere. E a tali pratiche, sebbene non offrissero che un'analogia esteriore con la cosa invocata, si sarebbe attribuita una virtù coercitiva. Ma poiché

attualmente ogni persona sensata sa bene che esse non hanno alcuna forza di per sé, è necessario spiegare una mentalità per cui simili modi di pensiero erano naturali. Essa risponde ad una concezione del cosmo che chiamiamo magica, ed il cui sistema artificioso presenta il vantaggio di essere strettamente collegato al modo di pensare dell'uomo moderno. Effettivamente esso si compone di gravi errori messi insieme; anche qui tutto deriva da un meccanismo di cause e di atti singoli, anche qui il principale rapporto dell'uomo col mondo è la volontà di dominarlo. I teorici moderni si affidano di preferenza, nelle loro originarie induzioni, ai più rozzi pseudo-concetti, quasi che nelle più solenni celebrazioni non si potesse avere avuto altra intenzione che quella di raggiungere un fine utilitario; altrimenti si vedrebbero costretti ad ammettere che la loro mentalità non costituisce la misura più adatta per giudicare il comportamento di stirpi che furono alle origini del loro sviluppo, ma rappresenta invece un grave immiserimento del campo interpretativo.

I problemi che sorsero sotto la costrizione d'una concezione siffatta, e che condussero ad ipotesi di "evoluzione" di pretese tutt'altro che modeste, sono in realtà degli pseudo-problemi. Effettivamente, esiste un atteggiamento spirituale che a buon diritto si può definire "magico"; esso forma dall'intimo della sua interiorità le forze del mondo, ed è consapevole di poter produrre, mediante una concentrazione misteriosa di tutte le facoltà dell'anima, effetti prodigiosi sulle cose circostanti e sugli uomini. A tale scopo le operazioni esteriori, per quanto si ricorra anche al loro ausilio, non hanno che un valore secondario, non mai essenziale. Così si spiegano gli autentici maghi di tutti i tempi e di tutti i luoghi, dai taumaturghi delle stirpi primitive fino a Paracelso e ai suoi seguaci. È evidente che una simile facoltà spirituale esige un dono particolare, ma, se pure fossero esistite comunità che ne fossero state dominate, è tanto più certo che mai rientrarono nel novero di costoro quelli che erano chiamati a vivere nel mondo del culto e del mito. La magia appartiene al re-

gno senza volto delle sotterranee profondità dell'anima, ad un mondo senza confini che è quello delle forze più misteriose, mentre mito e culto hanno il compito di celebrare l'esistenza essenziale del mondo terreno e stellare.

Da questa genuina magia, il cui significato non si può contestare, ha preso l'aureola ed il nome quel sistema di pratiche assurde che si vorrebbe fosse più antico dei culti e dei miti. Altrimenti non sapremmo come interpretare certi usi dei popoli primitivi (e di alcuni contadini del Nord-Europa). Ma si dovrebbe vivamente avvertire come non vi sia rapporto fra gli atti solenni del culto e quelle immaginazioni da cui si vorrebbe che fossero scaturiti, ancorché i partecipanti talvolta li motivassero da quelle. Chi esamini senza preconcetti il carattere di quelle celebrazioni deve sentire come potessero essere state suscitate se non da un sentimento grandioso, da un'elevazione appassionata: e un'elevazione siffatta non poteva essere ispirata se non da una figura mitica, venuta a librarsi sullo spirito degli uomini. Qualunque fosse questo mito — sia che si manifestasse negli aspetti d'un animale, o nel drammatico risveglio delle forze della generazione, o nella vicenda del corso solare o nel genio della lotta armata e così via — sempre quel mito doveva attuarsi nella cerimonia culturale: questa era la forma della sua esistenza nel mondo umano, si fosse esso manifestato, o meno, in forma di narrazione. Ma quando la vitalità del mito si oscura e la pratica di culto, spogliata ormai dalla sua anima, si tramanda di generazione in generazione, allora nelle strutture svuotate nidificano fantasmi di pensiero, allora una civiltà immiserita e decaduta può ben credere che quell'antica costruzione grandiosa abbia potuto avere origine da necessità pratiche, le sole che essa possa comprendere ancora; e la scienza odierna crede di doversi chiedere soltanto questo: come potesse essere foggata una mentalità che a forme vuote di contenuto attribuiva una forza operante. In quale misura possa affermarsi anche delle attuali popolazioni primitive che esse siano tanto meccanicistiche ed aliene dai miti com'è ca-

none fondamentale di certe teorie scientifiche, non è qui il caso di indagare (cfr. invece: K. Th. Preuss, *Der Religiöse Gehalt der Mythen*, Tübingen 1933). Ma su questo non può esserci dubbio: che quel modo magico di pensare che oggi si attribuisce alle origini della civiltà non è in realtà, dovunque si presenti, che un prodotto di decadimento e d'immiserimento. Solo quando l'originaria ed essenziale grandezza, il cui mito aveva fornito al culto la sua significazione, si fu dileguata dalla coscienza umana, i poveri seguaci d'una tradizione irrigidita poterono soggiacere alla superstiziosa credenza che nelle pratiche del culto di per sé potesse essere insita una misteriosa virtù. Il carattere della superstizione non sta già — come insegnò il Tylor — nel serbar fede in ciò che è superato, e nonostante che le premesse di tali credenze abbiano cessato d'esser vitali, sta bensì nell'adattare alle concezioni più meschine e nel mettere a servizio dell'egoismo manifestazioni che un tempo erano state suscitate da un'idea grandiosa.

Lo spirito utilitario, per quanto presto abbia potuto collegarsi con gli atti del culto, sorge sempre in un secondo tempo e non ci dà nessun contributo per la comprensione delle origini di quegli atti. Quanto più questo senso utilitario viene in primo piano, tanto più la pratica cultuale si allontana dallo spirito secondo cui era stata concepita, e quando l'utilitarismo è arrivato a dominare da solo, il culto ha dovuto soggiacere ad un processo di esteriorizzazione totale. Ma le teorie scientifiche hanno capovolto questo processo naturale, scambiando l'irrigidimento della vita coll'irrompere della vita. Ben altro rispetto meritano le semplici tradizioni antiche, di cui la scienza oggi si libera con tanta disinvoltura. Esse ricollegavano i culti parte all'intervento diretto di enti superiori manifestatisi un tempo in forma corporea, parte ad accadimenti d'un ordine più alto, di cui gli atti del culto dovevano tramandare la memoria. In ogni caso esse ponevano come premessa un evento grandioso, ed in ciò concordavano pienamente con la vera natura delle creazioni cultuali.

Qualunque cosa potesse essere accaduta per generare un culto, dovette necessariamente trattarsi di una cosa a cui nessuna imagine avrebbe potuto adattarsi meglio di quella raccontata come una storia che troviamo nella tradizione. Qualcosa di grandioso dev'essere avvenuto: una manifestazione di così prodigiosa potenza che la comunità umana foggì, di se stessa, un monumento vivente, tutta votata alla sacra passione di fare di sé medesima l'espressione del divino e dar risposta al suo richiamo.

Quel che abbiamo esposto in linea generale doveva e poteva essere esaurientemente chiarito con molti esempi: ma ci basti per ora addurre un paio di casi che sembravano particolarmente favorevoli alle concezioni moderne, per poi citarne altri che apertamente le contraddicono.

Un antichissimo rito d'espiazione e di purificazione molto diffuso nel mondo antico prescriveva di condurre uno o due uomini in giro per la città per poi ucciderli fuori dalle mura e distruggerne completamente i corpi (cfr. l'uso delle Thargelie¹ e simili: Harrison, *Prolegomena to the study of Greek Religion*, pag. 95 sgg.; Nilsson, *Griechische Feste von Religiöser Bedeutung mit Ausschluss der Attischen*, Darmstadt 1957 (rist. anast.) pag. 105 sgg.). L'interpretazione moderna di questo rito raccapricciana muove dalla premessa che esso dovesse necessariamente essere derivato da quello stesso senso pratico per cui l'uomo, anche oggi, deterge dal sudiciume il proprio corpo e le cose circostanti. Si sarebbe dunque creduto che tutto ciò che è pericoloso e da evitarsi aderisse all'esistenza umana come il sudiciume e che con un procedimento assai semplice, simile alle nostre lavande,

1. Thargelia: la più importante fra le feste di Apollo in Atene. Veniva celebrata nel mese Thargelione (maggio-giugno) ed il nome si riferiva originariamente alla maturazione dei frutti della terra (N.d.T.).

potesse essere rimosso. "Il Pharmacos veniva portato in giro per l'intera città perché s'impregnasse di tutti i miastmi, poi veniva ucciso ed arso, e le sue ceneri erano disperse oltre i confini del territorio, così come si ripulisce un piatto sporco con una spugna che poi si butta via... Questo è completamente primitivo e comprensibile": così il Nilsson. "Comprensibile" è per lo studioso moderno un costume della preistoria fino a tanto che egli creda di ravvisarvi i tratti di quella stessa mentalità che guida il nostro vivere quotidiano. Ma nel caso presente la sproporzione fra l'evento stesso e l'intenzione che gli viene attribuita è così grande che dovremmo provare stupore piuttosto dell'ingenua presunzione dell'intelletto moderno che non della supposta superstizione dei "primitivi".

Nonostante la frammentarietà della tradizione tramandataci, la grandiosità di quella originaria celebrazione si lascia ancora ravvisare abbastanza chiaramente. La vittima colpita con dei rami, come per benedirli, veniva portata attorno al suono dei flauti; la si rivestiva, come una volta ci è espressamente detto, di paludamenti sacri e la si adornava di sacre fronde: in precedenza era stata nutrita, a spese della comunità, coi cibi più eletti. Il rito si compiva talora, eccezionalmente, per motivi particolari, come l'influirne di una epidemia, ovvero, regolarmente, nel tempo in cui i frutti dei campi si avvicinavano a maturazione. Sarebbe troppo azzardato volerne interpretare ciascuno degli elementi singoli, ma non è di questo che si tratta, e quei dotti che si affannano intorno ad ogni particolare hanno poi perduto di vista la grandiosità dell'insieme. Abbiamo qui un uomo vestito e adornato in gran pompa, condotto a suon di musica in tutte le abitazioni e finalmente ucciso — precipitato da una rupe o lapidato — e tutto questo per conseguire la purificazione e la preservazione dell'intera comunità. Il sudiciume si toglieva anticamente e si toglie anche oggi con mezzi più a buon mercato, ma la pompa impressionante di questa tragedia pone come suo contrapposto un'immensa, cupa e sublime entità alla cui pre-

senza la comunità rispondeva con atti di così spaventosa gravità. A questa entità oscura, le cui ombre gigantesche si proiettavano sulle dimore degli uomini, non possiamo dare nessun nome. Il suo mito consisteva nell'atto stesso del culto, che foggiva in un dramma atroce l'immagine dell'annientatore. Ma mai questa immagine sarebbe stata plasmata qualora esso stesso non si fosse manifestato con una immediatezza che tutto travolgeva. Ciò che il nostro intelletto debole, inaridito, considera come una minaccia di avvelenamento o altro flagello materiale, non avrebbe potuto suscitare nelle grandi generazioni primitive una tale ricchezza e magnificenza di forme solo perché esse pensassero poi di queste cose in modo ancora più estrinseco e meccanico di noi, ma si elevò davanti a loro come una figura colossale che li costrinse ad esprimere la loro commozione in forma creatrice, con atti terribilmente grandiosi. In poche parole, li manifestarsi di quella colossale figura e quelle celebrazioni solenni erano una cosa sola. E quelle genti non sarebbero state colpite dal sovrumano quanto la loro creatività dimostra, se alle loro pratiche si fosse mescolato un fine utilitario: quest'ultimo, come in ogni processo creativo, non ebbe che un posto secondario, ma che venne ad inserirsi anche esso con naturale necessità. Come l'artista, che allo spirito di un grande evento dà espressione e parola in ricchezza d'immagini travolgenti, e così facendo libera se stesso, e con sé tutti gli altri che sono commossi dalla sua opera, così la comunità si liberava anche di quella potenza smisurata, dopo che il culto le aveva foggiate una figura. La città era purificata, le erano restituite salvezza e libertà. Anche l'atteggiamento di orante, con cui il coro muto entrava nella luce lampeggiante della divinità superna, dovette collegarsi ad un senso di fiducia nella grazia divina, e perfino con l'esaudimento di speciali richieste. Ma quanto più le intenzioni e gli scopi particolari si vennero accentuando, tanto più la celebrazione cultuale s'impoverì di contenuto, e laddove questi dominano da soli il culto è interamente impietrito ed estinto. Questa è la fase che l'indagine evoluzioni-

sta, con singolare incomprendimento, ha scambiato per quella originaria. La sua interpretazione di ogni cerimonia espiatoria è stata pensata solo relativamente al concetto utilitaristico ad essa collegato, come se fosse intuitivo che solo alla luce di quello potesse rivelare il suo contenuto. Ma ciò che alla scuola evolutzionista appariva "primitivo e comprensibile" non era, in realtà, che il momento secondario; quella preoccupazione del benessere materiale che lo spirito degli epigoni, destituito di genialità, doveva considerare ben presto come la cosa più importante, e che in questo come in altri casi era giunto a questo: a trasformare la sacra celebrazione in un'azione di interesse pratico, per cui le forme antiche del culto rimanevano come resti estremamente paradossali. E solo all'età nostra era riservato di scambiare questi spiriti degeneri per i testimoni legittimi della mentalità che si cerca di interpretare. Di tutt'altro genere sono le immolazioni di uomini e di animali che venivano caricati del peso dei peccati di tutta quanta la comunità. Conosciamo pratiche simili anche presso civiltà primitive (una descrizione approfondita se ne può trovare in G.T. Basden, *Among the Idos of Nigeria*, London 1921, pag. 232 sgg.). Ma neanche quelle hanno nulla a che fare con l'interpretazione naturalista e meccanica che a noi sembra così naturale: quello però che le distingue dalle pratiche cultuali vere e proprie è un'idea che allo spirito scientifico dei giorni nostri deve apparire altrettanto assurda quanto tutto ciò che ha rapporto col culto: l'idea grandiosa di una redenzione per mezzo di un'unica vita che ha preso su di sé le colpe di tutti.

A queste pratiche truci si contrappongono quelle, più serene, in cui viene data espressione al concetto di un soccorso divino. A Tanagra era costume che per la festa di Ermete l'adolescente più bello girasse per la città portando sulle spalle un montone: il dio stesso — così si narrava — avrebbe in modo analogo liberato la città da un'epidemia, e la cerimonia sarebbe stata istituita a ricordo del fatto (Pausania, 9,22,1). Anche in questo caso la scienza moderna non soltanto ignora il mito, ma il carattere

stesso del rito e specula di propria iniziativa, interpretando che fosse stato creato, secondo i concetti che essa si forma della mentalità primitiva, per una supposta finalità pratica. Il montone sarebbe stato portato in giro per "assorbire i miasmi"; "il significato di quell'uso diventa chiaro: anche questo, come tutti i riti espiatori affini, sarebbe stato originariamente scopo a se stesso, e la figura di Ermete venne ad inserirvisi perché il giovane che portava l'ariete assomigliava precisamente alla raffigurazione umana del dio pastore" (Nilsson, *op. cit.*, pag. 392). Ma se così era, allora l'animale che l'adolescente reggeva non può avere avuto la funzione che gli viene attribuita: Ermete, certamente, non teneva l'ariete sulle spalle perché scudiasse i bacilli del contagio, ma come chiunque porta a quel modo un animale lo aveva preso per portarlo in salvo all'ovile: così fanno i pastori. E che Ermete, il pastore, percorresse la città allo scopo di proteggerla è certamente una concezione che implica significati assai più profondi che non quello di un animale destinato ad impregnarsi delle sostanze nocive come se fosse stata una spugna. Anche se alle generazioni della preistoria si attribuisse sul serio una simile assurdità, si dovrebbe pur pretendere che lo scopo trasparisse in qualche modo dall'atteggiamento del giovane, che dunque non sarebbe stato quello del pastore amoroso. E finalmente, che ragione ci sarebbe stata di scegliere per questa incombenza banale il giovinetto più bello? Soltanto la tradizione cultuale che riallaccia questo rito al mito del dio vagante si addice al carattere della celebrazione, e se essa non ci fosse stata tramandata avremmo dovuto inventare qualcosa di simile. Senza dubbio una volta, in tempo di gravi flagelli, si credette di vedere il dio — che di preferenza viene associato al gregge — aggirarsi per la città, ed alla protezione di lui si attribuì la conseguita salvezza. Ad una simile epifania doveva rispondere una celebrazione culturale, quale monumento vivente dell'evento grandioso. E come avrebbe potuto restare immobile e muto l'uomo che era stato toccato dalla divinità, quando è proprio di ogni manifestazione au-

tentica il suscitare la virtù creatrice? Ciò che gli abitanti di Tanagra avevano contemplato non era affatto un'allucinazione: era un incontro col mito, che esigeva di essere celebrato col corpo stesso dell'uomo in una raffigurazione solenne. In tal modo prendeva contatto con la sfera del divino. Non poteva rimanere estranea la fiducia che qualcosa di carismatico fosse stato conseguito, così come il dio medesimo aveva, col suo avvento, portato la salvezza in quel tempo lontano. Ma l'utilità non era né il primo né il vero motivo dell'atto, e meno ancora, della forma in cui era stato plasmato. Senza il mito di Ermes quella passeggiata per la città non avrebbe avuto significato. Né ci si appellò al fatto che gli animali da immolare erano portati attorno per benedire la comunità, come nel "lustrum" e nell'"amburium" degli italici. Infatti di questo e di altri riti ad esso congiunti siamo ancora ben lontani dall'interpretare il significato, e si dovrebbe finalmente smettere di subordinare le cose comprensibili ad ipotesi artificiali che postulano l'incomprensibile.

Quanto saldamente il culto sia collegato al mito, quante pratiche culturali, per loro originaria natura, altro non siano che il riflettersi d'un ente, d'un accadimento sovra-umano, ce lo insegna in modo particolare la religione dionisiaca. Al suo centro sta il mito stesso di Dioniso e delle donne divine che lo allevano e gli fanno corona: le quali dovettero tutte, come lui, subire patimenti e persecuzioni e come lui soggiacere alla morte. Le atrocità che le percossero formano un evidente complesso con gli atti orribili a cui le trascina il loro delirio; la madre, la nutrice che la mania omicida spinge ad avventarsi contro la tenera vita del fanciullo, sono forme sempre ricorrenti del mito il cui significato profondo si farà manifesto in seguito. Troviamo già nell'*Iliade* (6, 130 sgg.) una parte della mitica vicenda di Dioniso e delle sue compagne: il potente Licurgo, figlio di Driante, cacciò un tempo le nutrici del furente iddio per i campi di Nisa, ed esse, colpite dalle armi dell'inseguitore, gettarono i sacri tirsi a terra, mentre Dioniso stesso cercava rifugio nelle profondità marine do-

ve Teti lo accolse tutto tremante. Quel che il mito antico ci narra ricompare in forma di atto del culto nelle feste Agrionie di cui più tardi ci occuperemo. Ad Orcomeno, per tali festività, alcune donne venivano insegue dal sacerdote di Dioniso con la spada sguainata, e quelle che non arrivavano a fuggire erano spietatamente trucidate. Si diceva che discendessero dalla stirpe di Minia, la cui figlia nel furore dionisiaco aveva fatto a brani il suo bambino. Anche la scomparsa del dio era oggetto di una pratica del culto. A Cheronea, durante le feste Agrionie di Dioniso, alcune donne andavano alla ricerca del dio per poi tornare con la notizia che si era rifugiato presso le Muse.

Ogni tentativo per spiegare queste pratiche culturali indipendentemente dal mito deve prender le mosse da faticosi arzigogoli di pensiero, ma le donne ferocemente insegue dal sacerdote altro non sono che immagini delle frenetiche compagne di Dioniso quali ci sono presentate dal mito stesso e se alle donne, nel culto dionisiaco, spetta addirittura la parte principale, questo avviene appunto perché nel mito sono le inseparabili compagne del dio. Quando le Tiadi, nel giorno della festività, svegliano nella culla Dioniso infante, non fanno con questo che imitare le divine nutrici che allevano il piccolo dio e quando è cresciuto folleggiano con lui; e senza dubbio questi riti culturali meritano una riverenza anche maggiore di quella narrazione mitica che conosciamo dalla letteratura, ma tutte due le forme sono nate da un medesimo spirito. Le celebratrici del culto diventano, per l'originaria veemenza d'una apparizione divina, la manifestazione di un accadimento sacro a cui il mito doveva dare espressione verbale. E questo mito fu così lontano dall'essere foggato per uno scopo esteriore, le pratiche culturali furono così lontane dall'inspirarsi ad altro motivo che non fosse il bisogno di dare una figurazione all'ente prodigioso da cui lo spirito era stato investito, che esse dovettero compiersi da e per quegli uomini che erano stati invasi dalla presenza divina. Che una tale realizzazione, nel culto del sovra-umano potesse considerarsi anche come ap-

portatrice di grazie è cosa — poiché in essa si serviva la divinità — che agevolmente si comprende: ma anche qui le indagini moderne hanno arbitrariamente capovolto il processo originario.

Nel corso del seguente studio troveremo ancora altri esempi di questa naturale concordanza di culto e mito, diciamo intanto, senza soffermarci, che anche riti sacri di popolazioni cosiddette primitive, a cui ci si appellava finora a conferma dell'ipotesi razionalista, ci permettono ancora, abbastanza spesso, di riconoscere in essi un autentico contenuto mitico.

Particolarmente istruttiva, a questo proposito, è la solenne cerimonia osservata da A. Talbot in Nigeria durante i temporali (*Some Nigerian fertility cults*, Oxford 1927, pag. 47 sgg.). Egli narra che ad ogni saetta si rispondeva, nel momento stesso in cui cadeva, con squilli fragorosi di trombe: l'effetto era grandioso, ed egli stesso aveva l'impressione che il balenare della folgore fosse come il taglio lacerante d'una spada. Il dio saettante è riverito in quei paesi come la massima fra le divinità, e accanto a lui si venera la Terra Madre. Il rito culturale è, come vediamo, l'immediata risposta dell'umanità lacerata dall'apparizione o manifestazione del dio, e porta in se stesso il mito di lui: lo erge, nell'immediatezza del divino, dandogli una figurazione vivente.

I caratteri di tali riti, che sono una sola cosa col mito, si possono studiare di preferenza nelle cosiddette "danze solari" degli Indiani; (cfr. Dorsey J.O.: *The Arapaho Sundance*, Field Columbian Museum 75, Anthropological Series IV 1903; e *The Mountain Chant. A Navajo Ceremony*, by Dr. Washington Matthews, Smithsonian Institution, Bureau of Ethnology 1887, pag. 379 sgg., con varie altre relazioni che ancora attendono una ragionevole interpretazione).

A tutti i popoli della terra la divinità si è manifestata, e non soltanto ha dato loro i culti, ma ha impresso i suoi caratteri alle loro forme di vita, alla loro attività, alle loro particolarità etniche. Ma la divina entità di cui ci è testimonianza la fede religiosa del popolo ellenico ci rimarrà memorabile in eterno per la sua ricchezza e la sua profondità.

Se dunque gli atti del culto non sono pratiche utilitarie, ma creazioni possenti generate dall'afflato del manifestarsi divino, e se i miti non sono favolette, ma rendono testimonianza di quel medesimo incontro dell'umano col sovra-umano, se dunque si tratta di prendere consapevolezza di fenomeni originari di grandiosa realtà — allora non può più giovarci quello studio della psicologia e della logica da cui finora ci eravamo ripromessi tutto. Solo dall'essenza stessa del mondo può venirci la luce, ed in luogo della più limitata ed angusta mentalità umana, su cui finora ci siamo orientati, bisogna che eleggiamo a nostra guida quegli spiriti massimi che più profondamente si fissarono nel cosmo e più possentemente ne manifestarono la vera essenza.

È tempo di riportare alla mente le parole di Schelling: "Non si domanda qui come debba essere usato, indirizzato, isolato o immiserito un fenomeno per potere ancora essere spiegato mediante premesse da cui ci siamo comunque proposti di non esorbitare: ma si domanda in qual senso debbano ampliarsi i nostri pensieri per potersi mettere a contatto con un tal fenomeno" (*Philosophie der Mythologie*, S.W. II. Band 2; Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1966, p. 137).

II
DIONISO

Tutta l'antichità ha celebrato Dioniso come il donatore del frutto della vite, ma lo ha anche conosciuto come il "frenetico" la cui presenza afferra totalmente gli uomini, li eccita al delirio e perfino alla sete di sangue. Era il compagno, l'intimo degli spiriti dei morti, era chiamato maestro delle più misteriose liturgie: al suo culto divino appartennero quelle azioni drammatiche che hanno arricchito il mondo d'una delle più prodigiose creazioni dello spirito umano. Anche i fiori della primavera si consideravano generati da lui; l'edera, la pigna, il fico gli erano diletti, ma al di sopra di tutti questi doni della natura vegetale era preferito dal dio il benedetto frutto della vigna. Dioniso era anche il dio dell'ebbrezza soave e del più estatico amore, ma era altresì il sofferente, il perseguitato, il morente, e tutti coloro ch'egli amava e che gli eran compagni dovettero condividere il suo tragico fato.

I pensatori e i poeti migliori hanno intuito in questa molteplicità di aspetti un elemento d'indicibile profondità, ma l'indagine scientifica rimane ancora, di fronte ad essi, completamente disorientata e sempre, quando ha tentato di ridurre il molteplice ad unità, si è vista sfuggire di mano il significato del fenomeno nel suo insieme. Più recentemente, e con sorprendente unanimità, gli studiosi si sono accordati su di una definizione di cui si

può ben dire che è fra tutte la più inadeguata: Dioniso viene dichiarato "dio della vegetazione". Eppure è impossibile disconoscere che egli non si manifesta affatto nel mondo delle piante in generale, ma nella vita di colture ben determinate, fra cui quella della vite è senza confronto la più importante; non sarebbe piuttosto la natura particolare di questa speciale coltura a darci testimonianza dell'attività del dio e richiamarci alla sua peculiare natura? Ma invece d'inseguire questa traccia si preferisce credere che col trascorrere del tempo il dio, per motivi a noi sconosciuti, si sarebbe ristretto a questo campo particolare (sebbene poi non esista nessuna tradizione che alluda a quel presunto, più vasto campo, e ci si affidi soltanto a vaghe supposizioni): e questo all'unico scopo di ricondurre al significato più elementare quella credenza memoranda di cui ci parlano le testimonianze degli Elleni. E allora tutti quei tratti grandiosi che esprimono il carattere di Dioniso cessano di aver risalto da una interiore necessità della natura del dio, ma si vorrebbe che gli fossero stati aggiunti estrinsecamente per mere casualità esteriori.

Questo tentativo di spiegazione è in realtà una rinuncia alla ragione, esso premette un concetto aprioristico della natura della divinità, e su questa premessa va avanti senza tener conto di tutto ciò che è caratteristico di questo dio; della colossale immagine di Dioniso furente, esso altro non vede se non quel che già ci è noto — o crediamo ci sia noto — da altre regioni: il violento assoggettamento delle donne, il prodigio del vino, la prossimità della morte, il dramma tragico — questi ed altri elementi capitali del culto e del mito nulla dicono agli studiosi moderni. Ma fintanto che non si comprenderà di dover riconoscere, in queste grandi forme del manifestarsi divino, l'estrinsecazione di quella divina natura che ha nome Dioniso, le indagini sulla religione dionisiaca non potranno nemmeno dire di avere avuto inizio.

Un dio ubriaco, un dio demente! Effettivamente, è una figura che sollecita le nostre più profonde meditazioni. Le ipotesi a buon mercato che abbassano al livello della mediocrità tutto

quanto vi è di più significativo sono servite soltanto a farci distogliere lo sguardo dalla potenza di questa raffigurazione: ma è la storia stessa a dimostrarci quanto grande fosse la sua potenza e la sua verità, perché essa rivelò ai Greci un senso dell'ebbrezza così grandioso e così vasto che ancor oggi, dopo millenni dal decadere di quella civiltà, Hölderlin e Nietzsche poterono esprimere nel nome di Dioniso i loro estremi e più profondi pensieri, e Hegel nella prefazione alla *Fenomenologia dello spirito*, raffigurò in un'immagine dionisiaca la conoscenza del vero, quando la paragonò al "vacillare della baccante, in cui non è membro che non sia ebbro".

2
PATRIA DEL CULTO DIONISIACO

Oggi si considera come un sicuro risultato dell'indagine scientifica che Dioniso sia entrato in Grecia in qualità di straniero e non vi sia stato accolto se non dopo che il suo culto ebbe superato resistenze violente. Sua patria è considerata la Tracia o la Frigia, abitata da una popolazione affine, prima si era dell'opinione che dalla Tracia il dio si fosse immediatamente trasferito in Grecia, ma più recentemente si è creduto di aver trovato ragioni impellenti per ritenere piuttosto che egli vi fosse venuto per via di mare dalla Frigia o dalla Lidia. Da ultimo il Nilsson ha fuso le due ipotesi in una (Nilsson M.P., *The Minoan-Mycenaean religion and its survival in Greek Religion*, Lund 1927, 1968³, p. 396 sgg.): tanto dalla Frigia che dalla Lidia — dice il Nilsson — Dioniso dovette penetrare nella madrepatria greca, una volta nel suo antico aspetto tracio e un'altra volta in un nuovo aspetto che l'influsso delle religioni affini dell'Asia Minore aveva modificato. Ma ciò non basta. Come terzo luogo d'origine delle migrazioni di Dioniso, e contrariamente all'opinione corrente fino ad oggi, viene adesso indicata la Grecia stessa, mentre la grande eccitazione che l'avvento del dio vi suscitò sarebbe considerata soltanto come un risveglio di antichi culti primigeni: si dovrebbe insomma ammettere che le rappresentazioni ed i riti legati al suo nome fossero già appartenuti ai popoli della preistoria greca.

Se poniamo la questione del tempo in cui il dio straniero sarebbe entrato a far parte delle divinità elleniche, il Wilamowitz afferma che esso sarebbe giunto nel continente al più presto nel secolo VIII, e che il suo trionfo sulle credenze anteriori non si potrebbe porre prima del 700 a.C. (*Glaube der Hellenen*, II, 61); i greci asiatici avrebbero conosciuto Dioniso in un'epoca corrispondentemente precedente, "ma — così conclude il Wilamowitz — la società dalla quale sorse Omero e per la quale cantò, tanto poco volle saperne del dio quanto in seguito nell'Ellade stessa, finché questa non dovette cedere ad un movimento che veniva dal profondo".

Comunque si voglia giudicare delle origini e della patria del culto dionisiaco, non è pensabile che i greci l'abbiano conosciuto così tardi; come sarebbe allora possibile che nessun senso dell'estraneità del dio si fosse conservato, nessuna reminiscenza della sua irruzione violenta? Infatti l'affermazione così spesso ripetuta, che alcuni atti del culto ed elementi mitici abbiano valore di testimonianza d'una reminiscenza simile, si basa, come vedremo, sulla scambio fra migrazione culturale ed epifania. I greci stessi consideravano come primigeni i loro culti principali di Dioniso e con quanta ragione ce lo dimostra il fatto che le "antiche dionisiache" come Tucidide (2,15) chiama le Antesterie, erano comuni al ceppo ionico e, come "feste di Dioniso" (così giustamente osserva il Deubner, *Attischen Feste*, "Archäologische Jahrbuch" 1927, 189 p. 122 sg.) dovevano essere più antiche della separazione e migrazione degli Joni. A Delfi si poté ritenere il culto di Dioniso più antico di quello d'Apollo (cfr. più sotto, cap. 18); quanto a Smirne, dove le Antesterie si celebravano con l'ingresso di Dioniso su di un carro in forma di nave, (cfr. Deubner, *op. cit.*) una festa dionisiaca ci viene già ricordata fino dal tempo in cui la città era ancora eolica (Erodoto I, 150). Ma valore anche maggiore, per testimoniare la grande antichità del Dioniso greco, ha l'epopea omerica che già conosce perfettamente i miti ed il culto del dio e non parla di lui in modo diverso dalle

altre divinità che a memoria d'uomo erano venerate: così sentivano lo stesso poeta ed i suoi ascoltatori.

Al centro del culto e dei miti dionisiaci sta la figura del dio frenetico e delle sue donne, trasportate dalla stessa ebbrezza selvaggia, che avevano accolto e allevato il neonato e perciò si chiamavano le sue "nutrici". In talune feste si rappresentavano scene d'inseguimento che potevano avere esito cruento: l'idea d'un tragico trapasso traspare chiaramente da molte pratiche del culto e da numerose leggende, e questo punto fondamentale della religione dionisiaca è così noto all'autore dell'*Iliade* che egli ce ne mette sott'occhio tutti i singoli tratti.

Nell'*Iliade* (6, 130 sgg.) Diomede parla del fato a cui non può sfuggire chiunque voglia combattere contro gli dei, e narra di Licurgo che perseguitò le nutrici del furente (μαινόμενος) Dioniso nel sacro Νυσῆιον per modo che quelle, colpite dalle sue armi terribili, lasciarono cadere i loro θύσθλα e Dioniso stesso si gettò in mare, dove Teti amorevolmente accolse il tremante dio. Qui le compagne di Dioniso non vengono espressamente indicate come dementi, ma quanto il poeta e il suo auditorio siano assuefatti alla figura delle "Mainas" e a questo loro nome, ce lo dice il verso in cui Andromaca, terrorizzata e volta in fuga selvaggia, è paragonata ad una Menade (μαῖνᾶδι ἴση *Il.* 22, 461). Poteva davvero il poeta, come sostiene il Wilamowitz (*Glaube der Hellenen*, II, 60, 3) intendere soltanto che Andromaca fosse stata simile a una qualsiasi demente? Ma il paragone, come tutti i paragoni autentici, non ha senso se non si riferisce ad un'immagine, e la "furente" la cui immagine doveva esser nota universalmente non poteva essere che la Baccante, sia che, come qui, la si indicasse soltanto come μαῖνας ovvero, come nell'*Iliade* 6, 389 col verbo μαινομένη. E quel che Omero vuole intendere qui, ce lo mostra *ad abundantiam* l'inno di Demetra dove (386) la dea scaturente dal suolo viene paragonata ad una Menade che "infernica per le foreste montuose". La precisazione esclude per

noi ogni possibilità di equivoco, ma per gli ascoltatori di Omero la sola parola "Menade" doveva bastare.

Il "furente" Dioniso e le sue "furenti" compagne sono dunque, per Omero, immagini familiari. E il dio del vino? È proprio vero che egli non ne sapesse nulla? Aristarco ha osservato, in relazione all'*Odissea* (9, 198) che il poeta, il quale nelle due epopee ha pur così spesso evocato il vino, non indica in nessun luogo che il donatore ne fosse Dioniso. A questo ha poi accennato espressamente anche K.O. Müller nel discutere l'antisimbolismo di I.H. Voß (*Kleine Schriften* II, p. 28 sgg.) e da allora è passato in giudicato che il vino non avesse alcun rapporto con la natura originaria del dio, ma fosse stato messo sotto la sua protezione soltanto in epoca posteriore. Non si conferisce nessuna importanza alla leggenda dell'anfora d'oro che, secondo l'*Odissea* 24, 73, Dioniso avrebbe donato a Teti, sebbene lo stesso Müller riconoscesse in quest'episodio una obiezione alla sua tesi. E neanche vogliamo richiamarci al fatto che il padre di quel Marone, sacerdote d'Apollo, a cui Odisseo attribuisce il dono del vino con cui egli ubriacò il Ciclope (*Od.* 9, 196 sgg.) si chiama Euante, nome che è di Dioniso stesso o d'uno dei suoi figli, mentre poi Esiodo (*Fr.* 120) fa discendere questo Marone da Dioniso, ed Euripide (*Cycl.* 141 sgg.) lo considera addirittura figlio del dio. Ma il luogo dell'*Iliade* 14, 325, dove il figlio di Zeus e della tebana Semele vien chiamato "delizia degli uomini" (ζάρμα βροτοῖσιν) accenna senza possibilità di dubbio al donatore del vino: perché come Eracle, nel verso immediatamente precedente, era stato detto "dall'animo forte" (κρατερόφρον) quelle altre parole devono stare a indicare il figlio di Semele e non possono avere altro significato da quello inteso da Esiodo (*Theog.* 941) quando chiama Dioniso "il ricco di gioia" (πολυγηθής) con un'espressione che egli stesso in altro luogo (*Erga* 614) conferisce a Dioniso come dio del vino. Sembra decisivo, agli occhi del Müller, che Omero, il quale chiama "dono di Demetra" l'elemento che ci dà il pane, non abbia mai espressamente posto il vino in

relazione con Dioniso, ma si deve tener presente che nei versi in cui si parla di Demetra (*Il.* 14, 326; *Od.* 5, 125) non viene fatto nessun accenno al dono da lei elargito, e che sono singolarmente pochi i passi dove il frutto della spiga viene ricollegato al nome della dea. Effettivamente il poeta non è stato più reticente verso Dioniso che verso Demetra, e chi conosca quelle divinità che nei suoi poemi governano il mondo sa altresì che un tale riserbo non è senza un significato profondo. Molte cose Omero ci ha taciute che erano estranee allo spirito del suo tempo, e spesso ce ne ha rivelato la conoscenza con una parola sola. Cosa poteva essergli più estraneo di un dio furente? Ma questo dio del vino, Dioniso, non gli era meno noto di Demetra, la dea del frumento.

Anche di quei rapporti di Dioniso con le altre divinità, che ci sono noti dalla tradizione mitica e dalla storia del culto, l'epopea omerica si mostra bene informata; ha particolare risalto l'amicizia del dio con Teti, tra le cui braccia egli si getta quando sfugge al truce Licurgo (*Il.* 6, 132) e a cui dona l'anfora d'oro ove più tardi saranno poste le ossa di Achille (*Od.* 24, 73 sgg.). Quel che è ripetuto da tante leggende e tante pratiche cultuali, che Dioniso si trova a suo agio fra le profondità marine, viene dunque sufficientemente espresso anche in questo mito omerico, e che l'anfora aurea donata a Teti sia detta opera d'Efebo può valere come un accenno alla ben nota amicizia di Dioniso verso di lui. Anche presso Nonno (19, 120 sgg.) troviamo che Afrodite dona al dio del vino un cratere che è lavoro di Efesto. E finalmente è molto significativo che la Nekyia dell'*Odissea* (11, 325) ci mostri Dioniso collegato ad Arianna, la regina delle donne dionisiache. La bella figlia di Minosse (è detto in questo passo) fu rapita da Creta ad opera di Teseo che voleva portarla ad Atene, ma essa venne uccisa da Artemide su cenno di Dioniso. Il dio doveva avere dei diritti sulla persona d'Arianna, perché questa favola corrisponde punto per punto a quella della morte di Coroneide (cfr. Pindaro, *Pyth.* 3,9 sgg. e 32 sgg. - Ferechide Fr.8 - Pausania 2,26,6) che fu uccisa anch'essa da Artemide per ordine

d'Apollo, per avere ingannato il dio con un semplice mortale. Artemide è notoriamente la dea che dà la morte alle partorienti, ed infatti Coroneide muore prima d'aver dato alla luce Esculapio mentre di Arianna la leggenda, cui s'ispirava il suo culto a Cipro (Plutarco, *Thes.* 20), diceva che anch'essa fosse morta di parto.

Dopo tutto quel che si è detto, crederemo volentieri con Pausania (10, 4, 2) che Panopeo, nell'*Odissea* (11, 580) sia stato chiamato "luogo delle belle danze" (καλλιχορος) proprio in considerazione del fatto che lì tenevano le loro danze le Tiadi attiche che si dirigevano verso il Parnaso.

Omero, dunque, non soltanto conosce Dioniso, ma si può dire che menziona tutto quanto è caratteristico del suo mito e del suo culto, e questo è tanto più notevole in quanto Dioniso, di per sé, non ha nessuna significato nel mondo omerico, e tutto quello che si riferisce a lui non ricorre se non in qualche cenno occasionale: eppure è proprio l'*Iliade* a metterci sott'occhio il dio "furente" circondato dalle "nutrici", dalle "Menadi"; è l'*Iliade* che accenna alla sanguinosa persecuzione del dio e delle sue donne, al suo sparire nelle profondità marine. Ed è anche l'*Iliade* che contiene un probabile riferimento al dio del vino, mentre l'*Odissea* lo pone in relazione con Efesto, con Artemide, e anzi tutto con Arianna. E mai il minimo accenno che il suo culto fosse considerato come nuovo, come originariamente straniero!

Questa dimestichezza dell'epopea omerica con la religione dionisiaca ci porta a quelle stesse conclusioni che già potevamo dedurre dalle feste Antesterie degli Joni: e cioè che a dir poco dalla fine del secondo millennio a.C. Dioniso faceva parte della civiltà greca. Che egli vi fosse entrato dal di fuori in un'epoca anteriore di cui ci manca ogni notizia attendibile, questo è nel novero di quei problemi a cui non è mai dato rispondere con sicurezza. Intanto però possiamo affermare con certezza che tutto quello che è stato addotto in tempi più o meno recenti per dimostrare l'immigrazione del dio dalla Tracia o dalla Frigia non ha alcuna forza di persuasione. Quest'ipotesi, nella sua forma

antica, fu notoriamente sostenuta da Erwin Rohde, che nella sua *Psyche* (E. Rohde, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 2 Bde., 1925; trad. it. Bari 1982², II voll., *Psyche*. I. Il culto delle anime; II. La fede nell'immortalità) (II, p. 5 sgg., 23 sgg.) parla dell'"esaltato culto tracio" che avrebbe fatto irruzione veemente nella Grecia, e solo dopo una viva resistenza vi sarebbe stato finalmente accolto.

Quanto gelosamente Dioniso fosse onorato nella Tracia è cosa nota, ed è stata affermata anche troppe volte; la tradizione antica è stata accuratamente raccolta da A. Rapp (*Die Beziehungen des Dionysoskultes zu Thrakien und Kleinasien*, Progr. Stuttgart 1882), egli faceva anche rilevare che tanto più vivo era stato il culto di Dioniso in Grecia là dove s'era mantenuta la tradizione delle antiche popolazioni tracie, ossia nella Focide e nella Beozia (cfr. in proposito anche il Wilamowitz, *Glaube d. Hell.* I, 52). In condizioni simili è facile pensare che fossero stati i traci a importare il culto di Dioniso nella Grecia centrale, ma è altrettanto possibile che dalla Grecia stessa esso si sia fatto strada verso la Tracia, e i noti culti orgiastici traci, di cui sempre si parla per comprovare la provenienza del dio da quella regione, potrebbero anche inversamente servire a dimostrare che i traci fossero particolarmente ricettivi nell'accogliere un Dioniso di origine greca, così come divennero famigerati beoni quando si fu diffusa la conoscenza della vite! Resta notevole il fatto che, nel complesso del mito dionisiaco, la Tracia abbia una parte così misera: per questo uno studioso come il Müller nelle sue considerazioni sulle origini del culto dionisiaco non riconobbe al paesaggio tracio nessuna importanza, e uno scienziato così dotto come O. Gruppe, più di dieci anni dopo la pubblicazione di *Psyche* del Rohde, poté pervenire alla conclusione che "indubbiamente" fossero stati i coloni greci a trapiantare Dioniso nella Tracia (O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, 1906, p. 1410). Oggi, per verità, è generalmente ritenuto (così anche il Wilamowitz in *Glaube der Hell.*, II, 60) che nell'*Iliade* (6, 133)

si volesse indicare come una località della Tracia quel "Nyseion" dove avvenne l'inseguimento, ad opera di Licurgo, dello stormo dionisiaco, e il motivo sarebbe che Licurgo stesso viene chiamato più tardi re degli Edoni (cfr. p. es. Sofocle, *Ant.* 956 sgg.), e come luogo della sua morte è citato il monte Pangaion (Apolod. 3, 64) dove, secondo Esichio, vi sarebbe stata una località di nome Nisa. Così anche gli scoli dell'*Iliade* ci parlano di una Nisa di Tracia. Il Müller, per contro, obiettò (*Kl. Schr.* II, 27) che in tutta la geografia della Tracia non si trovano tracce d'una località di questo nome: e come avrebbe potuto anche Antimaco (in Diodoro, 3, 64) porre la lotta di Licurgo contro Dioniso in una Nisa d'Arabia se la leggenda originaria avesse espressamente indicato una Nisa tracia?

Ultimamente, come abbiamo accennato, si è venuta facendo strada l'ipotesi che Dioniso non fosse penetrato direttamente dalla Tracia, ma fosse giunto in Grecia dalla Frigia, attraverso il mare Egeo, a mezzo dei Traci immigrati in Asia Minore; il suo avvenire per via di terra dalla Tracia stessa è ritenuto dal Wilamowitz poco credibile (*Glaube d. Hell.* II, 61) già per il fatto che nella Tessaglia, che il dio in questo caso avrebbe dovuto toccare per prima, esistono ben poche tracce di lui: il Wilamowitz dunque ritiene assodato che i greci ricevessero Dioniso dall'Asia Minore. A questo farebbe già allusione il suo ingresso su di una nave, a cui si riferiva la ben nota cerimonia delle Antesterie, ma a sopprimere ogni dubbio varrebbe la scoperta che Semele sarebbe il nome frigio della dea della Terra, e Bacco l'equivalente lidico di Dioniso; così sarebbe confermato nel migliore dei modi ciò che il coro lidio delle *Baccanti* di Euripide e il nome dello Tmolò come monte dionisiaco avrebbero sempre suggerito. Quale valore abbiano questi argomenti lo dimostreremo nel corso di queste indagini, ma alcuni di essi possono fin d'ora essere sottoposti a un esame. Nelle iscrizioni fidie la radice Baki- (e quindi βᾰκ-γος) serve a denominare il dio stesso, poi a indicare il mese a lui sacro, e finalmente (il che specialmente c'interessa) alla for-

mazione di un nome proprio, Bakiva, che nella traduzione greca diventa Διονυσικλής (cfr. Littman, Sardis VI, 1, p. 38 sg.). La conclusione che dunque Baccho debba essere stato un nome lidio, o passato dalla lingua frigia nella lidia, è stata affacciata dallo stesso Littman con molta esitazione, più decisamente invece dal Wilamowitz (cfr. anche Nilsson, *Minoan-Mycen. Religion*, p. 500). Ma non si può dire che questa conclusione sia interamente convincente, ed è altrettanto legittimo pensare che il nome di Baccho già in periodo molto anteriore sia passato dal greco alla lingua lidia e frigia, e che in Lidia soltanto attecchisse, per ragioni che non ci sono note. Più probabile è però l'ipotesi che esso appartenesse alle popolazioni pre-greche — della cui lingua ci testimonia anche il nome del Parnaso, il monte delle orge dionisiache — e che nella lingua lidia esso fosse rimasto come il nome principale di Dioniso. Sarebbe quindi molto avventato considerare lo spunto lidio come indubbia dimostrazione dell'origine del culto dionisiaco dall'Asia Minore. Quanto all'ipotesi che dietro al nome di Semele si nasconda la dea frigia della Terra, diciamo per ora soltanto questo: che tutto il complesso della tradizione tramandata vi contraddice recisamente.

Sia che si faccia derivare la religione dionisiaca dalla Tracia o dall'Asia Minore, ambedue le tesi sono difficilmente conciliabili con le antiche concezioni relative a quella Nisa dove il dio sarebbe nato e dove sarebbe stato allevato (cfr. Hom. *hymn.* 34, 8 e Pind., *fr.* 247).

Nisa era senza dubbio il nome di una divina residenza montana in una contrada favolosa, paragonabile a quel paese degli Iperborei (cfr. L. Malten, "Arch. f. Religionswiss." 12, 285 sgg.) dove Persefone, trastullandosi con le figlie d'Oceano e cogliendo fiori, sarebbe stata rapita dal dio dei Morti, repentinamente scaturito dalle profondità della terra (*Inno di Demetra* 17, del quale ritengo giusta la lezione tradizionale, nonostante le osservazioni del Malten). E quel che si pensava di quel favoloso paese dionisiaco ha tanta importanza ai nostri occhi appunto perché

il suo nome è senza dubbio un elemento capitale del nome stesso di Dioniso: su questo punto il più è stato detto da P. Kretschmer (*Aus der Anomia*, 1890, p. 22 sgg.). Le sue varie forme dialettali Διόνυσος, Διόνυσος e Διόνυσος si ricollegano a due forme fondamentali di cui l'una collega la parola νύσος con la radice (Διο) e l'altra col genitivo del nome di Zeus. Che questo νύσος come parola tracia corrispondesse al greco νόμῃν, e quindi, come interpretò il Kretschmer, significhi "figlio" sembra a me, nonostante ogni plausibilità morfologica, non soltanto poco probabile ma impossibile a dimostrare. Possiamo non conoscerne più l'originario significato, ma sappiamo a che cosa si ricollegli. La forma femminile appare nel nome di Nisa che secondo Terpanthro (Fr. 8) fu la nutrice di Dioniso, e in onore di lei deve aver ricevuto il nome la omonima città dell'India. Diodoro (3, 70) la dice figlia di Aristeo. Su di un vaso di Sophilos ("Athenische Mitteilungen" 14; Tav. 1) tre "Nysai" accolgono l'infante Dioniso, così come in epoca più tarda si parla di "Nysiadi" e di "Nysiadi" (al plurale) come di quelle che avevano cura del dio. Quindi il paese favoloso di Nisa ha preso il nome dalle sue abitatrici, le "Nysai" e Dio-niso, il "divino Nysos" ovvero il "Nysos di Zeus" viene da questo nome ricollegato alle donne. La comunanza di vita con esse rientra infatti nella natura del dio, e come egli in qualità di "Bakchos" è circondato dalle "Bakchai" (baccanti), così in quanto "Nysos" è al centro dello stuolo delle "Nysai". A queste, nella loro divina foresta montana, vien recato il fanciullo Dioniso, e di lì il dio va incontro agli uomini come Apollo dagli Iperborei.

Ma questa Nisa non fu localizzata soltanto in contrade favolosamente remote; anche luoghi dei più vicini dintorni furono, a causa di questo nome, messi in rapporto con Dioniso. Così Sofocle (*Ant.* 1131) nomina una Nisa d'Eubea a cui verosimilmente si allude anche nelle *Baccanti* di Euripide (556); una località dell'Elicona si chiamava anch'essa Nisa, secondo Strabone (9, 405) il quale osserva inoltre che molti la riconoscevano in un

passo dell'*Iliade* (2, 508). Anche sul Parnaso ci sarebbe stata una Nisa (Serv. Verg. Aen. 6, 805 cod. D.; cfr. Schol. Pers. prol. 2, e Schol. Soph. *Antig.* 1131). Ma né in Tracia né in Frigia, né, soprattutto, in Asia Minore, pare vi siano state località di questo nome: perché tutte le notizie d'una Nisa di Tracia si riferiscono manifestamente al luogo omerico più sopra discusso, se pure — come pensava il Müller — non indicavano addirittura una Tracia d'Eliconia o del Parnaso (Steph. Byz. Esichio, Schol. *Il.*). In Asia Minore non ritroviamo, secondo l'elenco alfabetico di Esichio, che un'unica Nisa di Lidia, mentre sappiamo che la ben nota Nisa di Caria aveva ricevuto il nome dalla sposa di Antiooco (cfr. Malten, "Arch. f. Religionswiss." 12, 288 sg.). Queste lacune non sono favorevoli, come ben si comprende, all'ipotesi che Dioniso provenisse dalla Tracia o dalla Frigia. Aggiungiamo che il coro dell'*Antigone* sofoclea non menzionare le località predilette dal dio (1115 sgg.) non fa parola, all'infuori di quelle della madrepatria come Tebe, Eleusi, Delfi, l'Eubea, che della sola Italia. La testimonianze dell'antichità ci dicono che quella Nisa dove Dioniso crebbe e da dove prese le mosse per il suo avvento fra gli uomini veniva ricercata di preferenza nelle regioni più occidentali e meridionali, ossia nei paesi del sole. Secondo Erodoto (2, 146) si credeva che Zeus avesse portato l'infante cucito entro il proprio femore a Nisa d'Etiopia (ἐξ Νύσων τὴν ὑπὲρ Αἰγύπτου ἔοδσαν ἐν τῇ Αἰθιοπῆ). (cfr. 3,97 Αἰθιοπες οἱ πρόουνοι Αἰγύπτω... οἱ περὶ τε Νύσων τὴν ἰρὴν κατοικῆται καὶ τῷ Αἰούσῳ ἀνάγουσι τὰς ὁρτάς). Antimaco (in Diodoro 3, 65) collocò lo scontro di Licurgo con Dioniso in una Nisa d'Arabia, e Diodoro (3, 66) interpretò che la Nisa menzionata come luogo di nascita del dio dell'*Inno Omerico* 34, 8 (τηλοῦ Φοινίκης σχεδόν Αἰγύπτου βοάων) sia appunto quella araba. Altrettanto dicono Nonno, Esichio, e gli scolii dell'*Iliade*. Una Nisa d'EGitto è menzionata, oltre che da Esichio, anche da Apollonio Rodio (2, 1217); di un'altra collocata in Siria già ci parlava Senofonte (*cyneg.* 11, 1 — cfr. Plinio, *nat. hist.* 5, 74). E final-

mente dobbiamo fare almeno il nome di quella Nisa dell'India ben nota fino dall'era alessandrina.

Come conferma evidente della tesi che il culto dionisiaco sarebbe arrivato alla Grecia dall'Asia Minore si suole addurre la processione navale delle feste dionisiache degli Joni; anche ad Atene, e secondo ogni probabilità nel giorno di Choen, (cfr. Deubner, "Arch. J." 1927; *Att. Feste* p. 102) il solenne ingresso del dio aveva luogo su di un carro a forma di nave; si doveva dunque pensare che il dio venisse dal mare, così come nella celebre coppa di Exechia egli è rappresentato su di una galea coronata di tralci, in atto di navigare. Se ne conclude che effettivamente il suo culto fosse pervenuto ai greci della madrepatria attraverso il mare, quindi dall'Asia Minore (così, fra gli altri, O. Kern, in *Realencyclopädie der classischen Altertum Wissenschaft*, Stuttgart 1893, V, p. 1020, e Deubner, *op. cit.*; quanto all'ipotesi assolutamente arbitraria del Nilsson in "Archäol. Jahrb." 1916, p. 334, possiamo qui tralasciarla). Stupisce vedere che anche il Wilamowitz (*Glaube d. Hell.* II, 61) potesse condividere una simile opinione mentre egli stesso, rifacendosi alla leggenda riferita da Omero in cui Dioniso aveva cercato scampo in fondo al mare, concludeva che "dunque anche dal mare poteva essere giunto", e più oltre ricordava che secondo la leggenda di Brasie (la greca Brasiai) sulla costa orientale della Laconia (Paus. 3, 24, 3) l'infante Dioniso con Semele sua madre era stato colà trasportato dai flutti dentro un'arca, e poiché la madre non era più in vita fu raccolto da Ino e custodito in una grotta: emergere dal mare è dunque nella natura di Dioniso, e in altra parte di questo studio tratteremo più minutamente di questa affinità del dio con l'elemento liquido. Come, inseguito da Licurgo, egli si era rifugiato nel mare, così gli Argivi credevano che si fosse immerso nel lago di Lerna, e nella festa che celebrava la sua epifania lo invocavano perché emergesse dal profondo (Plutarco, *Is. Os.* 35); se dunque in una delle sue festività Dioniso faceva il suo ingresso su di una nave questo non significa altro

se non che dal mare si era effettuato il suo avvento. Sappiamo per giunta che il corteo navale delle Antesterie joniche aveva luogo anche a Smirne, in un paese quindi che si trova di là dal mare, sulle coste dell'Asia Minore (cfr. Deubner, *op. cit.*) il che non avrebbe avuto senso se quel costume venisse evocato per ricordare un effettivo avvento del culto dionisiaco dalla Frigia o dalla Lidia; e neanche le osservazioni del Wilamowitz (*Glaube d. Hell.* II, 61,2) possono togliere valore a questa importante obiezione.

Dopo questi cenni preliminari che vogliono soltanto dimostrare quanto antica fosse la consuetudine dei Greci con la religione dionisiaca e quanto poco persuasive le tesi della sua immigrazione dalla Tracia o dalla Frigia, volgiamoci ora a considerare la figura stessa del dio, e, una volta che essa ci si sia chiarita, ognuno potrà domandarsi se abbia ancora senso paragonare il suo culto con le celebrazioni orgiastiche dell'Asia Minore.

3
IL FIGLIO DI ZEUS E DI SEMELE

Chi è Dioniso?

Il dio dell'estasi e del terrore, della frenesia selvaggia e della più soave catarsi, il dio aberrante la cui apparizione trascina gli uomini alla demenza, manifesta tutto il mistero e la contraddizione della sua natura già nei modi del suo concepimento e della sua nascita.

Era figlio di Zeus e di una donna mortale, ma ancor prima d'averlo partorito la madre fu incenerita dalla folgore del suo sposo celeste:

"Così — come dicono i poeti — poiché desiderò vedere il dio cadde la sua folgore sulla casa di Semele e la donna investita dal nume partorì il sacro Bacco, il figlio del turbine" (Hölderlin).

Ma il padre non lasciò che suo figlio andasse perduto; freschi rami d'edera lo ripararono dalla vampa in cui la madre fu incenerita e il nume stesso subentrò nella funzione materna; accolse nel suo corpo divino il corpicino ancora inadatto alla vita e quando le dieci lune furono completate diede il figlio alla luce.

Così il "due volte nato" già prima di fare il suo ingresso nel mondo fu innalzato al disopra della condizione umana e divinizzato, divenendo il nume della bramosia e dell'ebbrezza: ma pure a lui, il "portatore di gioia" il fato non risparmiò la sofferenza e la morte — la sofferenza e la morte d'un dio. Sopra la

casa materna, su cui era discesa la magnificenza del nume, Zeus non aveva portato soltanto la beatitudine, bensì anche sventure, persecuzioni e morte. Ma la madre Semele, che nel congiungimento col dio della folgore aveva sofferto la morte tra le fiamme, doveva dalla tomba essere assunta fra le divinità dell'Olimpo.

Essa era una delle quattro figlie di Cadmo re di Tebe. "Peleo e Cadmo" dice Pindaro (*Pyth.* 3, 86 sgg.) furono i più felici tra gli uomini, perché alle loro nozze cantarono le muse, alla loro mensa si cibarono gli dei, su aurei seggi videro sedere i regali figli di Kronos e ne riceverono i doni... ma venne tempo in cui gravi sventure privarono Cadmo d'ogni gioia a cagione delle figlie: di tre di esse, perché alla quarta, la bella Tione, venne il padre Zeus sul talamo d'amore..." E in un altro passo (*Ol.* 2, 24 sgg.): "Grandi sventure soffrirono le figlie di Cadmo, ma la gravezza del male fu superata dalla sovrabbondanza del bene: vive nel cerchio degli Olimpî Semele, investita dalla folgore, e Pallade l'ama, l'ama il padre Zeus di cuore, l'ama suo figlio recinto di edera ed anche nel mare — così si dice — tra le figlie di Nereo cadde in sorte ad Ino la vita imperitura nei giorni dei giorni".

Delle quattro figlie di Cadmo (cfr. Wilamowitz, *Glaube d. Hell.* I, 470 sgg.) soltanto queste due, Semele ed Ino, sono figure mitiche di rilievo mentre le altre, Agave ed Autonoe, ricorrono solo in quanto furono madri di Penteo e Atteone le cui tragiche vicende — tutti e due morirono sbranati come bestie feroci — sono collegate col mito dionisiaco.

Ma pure tutte quattro le sorelle appartengono, come è dimostrato dal culto, agli elementi costitutivi del mito antico. Come infatti in Pindaro (*Pyth.* 3, 86 sgg.) Semele, in quanto amata da Zeus, viene contrapposta alle altre tre figlie di Cadmo, così negli *Idilli* di Teocrito (26, 1 sgg.) Ino, Autonoe ed Agave guidano un tiaso nelle montane celebrazioni dionisiache e vi erigono dodici altari, tre per Semele e nove per Dioniso. Questi stessi tre tiasî guidati da Autonoe, Agave ed Ino ricorrono nel raccon-

to del messaggero delle *Baccanti* euripidèe (680 sgg.). Secondo la ben nota iscrizione di Magnesia (n. 215, Kern O., *Inscriften von Magnesia am Meander*, Herausgegeben von Otto Kern, Berlin 1900) si erano fatte venire qui da Tebe, in età preistorica e per consiglio dell'oracolo di Delfi, tre Menadi della stirpe di Ino ad istituire il culto dionisiaco, e ciascuna di esse formò uno dei tre tiasî. Il culto di Semele congiunta a Dioniso, che era officiato dai tre cori di donne, corrisponde così a quello della divina sposa Semele e delle sue tre sorelle quale ci viene presentato dal mito: anche in una iscrizione sacra di Colono (*CIL.* XIII 8244) accanto a Semele sono nominate le sue tre "divine sorelle".

Che Semele ricevesse gli onori del culto è accertato da numerose testimonianze, e quel che vale per la genitrice del dio vale anche per Ino che gli fece da madre. La casa di Semele abbattuta, le cui rovine il Dioniso euripidèo vede ancora fumanti quando ritorna a Tebe sua città natale (*Bacch.* 6 sgg.) veniva ancora mostrata, a distanza di secoli, ai forestieri stupiti (cfr. Aristid. I, p. 72 Keil); essa si trovava presso il sacrario di Dioniso Kadmeios, di cui l'alto significato ci è stato chiarito soltanto da un'iscrizione del III sec. a. C. rinvenuta nel *thesaurus* dei Tebani a Delfi (cfr. Fouilles de Delphes III I, p. 195 ed anche le osservazioni di Bourget, p. 196 sgg.). In questa iscrizione il sacro recinto di Semele viene indicato come *σηκός* precisamente come in Euripide (*Bacch.* 11): qui dunque era esistito un culto della madre di Dioniso. Ma essa fu onorata anche in altri luoghi, i momenti più salienti del suo culto erano la festa dell'apparizione di Dioniso e quella dell'assunzione di Semele dal regno dei morti ad opera del suo figlio divino. Quando nelle Lenæe attiche il dio era solennemente invocato lo si chiamava "figlio di Semele" (*Σεμεληϊός*) (Schol. Aristoph. *Ran.* 479). Nell'isola di Micono Semele nella medesima solennità, l'undici del mese, riceveva un'offerta sacrificale mentre a Dioniso stesso s'immolava il giorno seguente, il dodici, che gli era sacro (Dittenberger W., *Sylloge inscriptionum Graecarum* 3 Aufl., Leipzig 1915-1924,

p. 615). Gli onori resi a Dioniso ed a Semele nelle feste trieteriche dionisiache sono espressamente messi in rilievo in un *Inno Orfico* (44); più importanti ancora pare fossero le celebrazioni cultuali dell'assunzione di Semele dal regno degli inferi. Plutarco (*Quaest. Gr.* 12) ci dà notizia d'una festa che si celebrava a Delfi ogni otto anni, e a cui partecipavano le Tiadi dionisiache: quelle di Dromena, che si svolgevano pubblicamente, ci fan supporre che avessero per oggetto l'assunzione di Semele al cielo. La festa aveva nome di ἥποις e con ciò s'intendeva indicarne il personaggio centrale, ossia Semele, allo stesso modo che "ἥπος" vien chiamato Dioniso stesso nel celebre canto delle donne dell'Elide (Anthol. Diehl 6, p. 206). Può darsi che questa festa fosse celebrata anche altrove, giacché si narrava a Lerna che ivi Dioniso, inabissandosi nelle profondità del lago Alcionide, fosse pervenuto alla regione dei Morti per riprendersi Semele (Pausan. 2,37,5) ed anche a Trezene si mostrava il luogo dove il dio sarebbe risalito dall'Ade insieme a sua madre (Pausan. 2,31,2).

Il culto e la memoria di Semele sono legati a quella del suo gran figlio: "Ora s'innalzin le voci accompagnate dai flauti, ora intonino i loro canti i cori di Semele, dalle fronti adorne" è detto nel ditrambo pindarico (fr. 75) sulle dionisiache d'Atene. Gli *Idilli* di Teocrito (26) in cui vengono rappresentate le segrete celebrazioni dionisiache delle tre figlie di Cadmo e lo spaventoso destino dell'incauto Penteo, si concludono con un saluto rivolto non soltanto a Dioniso, ma anche a Semele e alle sue sorelle. "A Dioniso ed a Semele" era dedicato a Magnesia un altare marmoreo (*Inscr. v. Magnesia*, 214, Kern).

Anche la madre umana del figlio divino fu dunque coronata d'immortalità e ricevette gli onori del culto: tale la conclusione grandiosa del mito che rappresenta la nascita del figlio della folgore dal grembo di una donna mortale.

Ma l'indagine moderna ha sfrondato questo mito nobilissimo e ne ha capovolto il significato: Semele — si dice — doveva

essere stata fin dal principio una dea, e soltanto un poeta che, secondo il Wilamowitz, non poté fiorire prima del 700 a.C., ne avrebbe fatto una figlia di Cadmo. Questo poeta quindi avrebbe creato un mito il cui significato profondo non può sfuggire a nessuno che non sia prevenuto, per mere ragioni di attualità contingente, senza neppure sospettare che l'umana natura della madre del dio potrebbe poi assurgere a tanta importanza.

Paul Kretschmer aveva notoriamente dimostrato, più di quarant'anni fa in un suo importante saggio (Kretschmer P., *Aus der Anomia* 1890, p. 18 sgg.) che il nome di Semele poteva interpretarsi assai bene, etimologicamente parlando, come derivato dal tracio-frigio quale denominazione della divinità della Terra, congiunta con le parole greche χθών, χθαμαλός etc., e che questa dea tracio-frigia effettivamente in talune formule augurali di iscrizioni sepolcrali frigie d'età imperiale appariva come Ζεμελω accanto al dio celeste δειωσ ovvero δεος. Mentre la derivazione tracia del nome di Dioniso sostenuta dal Kretschmer col significato di "figlio di Zeus" sembrò meno convincente perché mancava la conferma documentaria, l'interpretazione da lui data del nome di Semele incontrò il massimo favore e in epoca più recente è stata addirittura adottata dal Nilsson (*The Minoan-Mycenaean Religion*, 495 sgg.) e dal Wilamowitz (*Der Glaube d. Hell.* II, 61) a fondamento dell'origine tracia, o piuttosto frigia, del culto di Dioniso. Lo stesso Kretschmer poté richiamarsi al fatto che nell'antichità per lo meno Apollodoro (in *Lyd., de mens.* 4, 51) collocò Semele vicino a Gea, come già anche Diodoro si mostrava edotto (3, 62) della teoria che credeva di riconoscere la dea della Terra così in Semele come in Tione. Fu così che in quasi tutti i saggi più recenti la madre di Dioniso ricorre come "la dea tracio-frigia della Terra" abbassata al ruolo di figlia di Cadmo e di donna mortale soltanto in epoca relativamente tarda per l'arbitrio di un poeta.

Ma quali supposizioni ardite implica questa tesi! Le iscrizioni di Frigia ci testimoniano che quella dea vi era ancora in

grande onore nel 200 e anche nel 300 d.C., quanto più lo sarà stata un millennio prima! E una divinità frigia di tanta notorietà avrebbe potuto, nella Beozia che dalla Frigia non dista che d'un breve tratto di mare, essere trasformata dall'arbitrio poetico d'un tizio, in semplice figlia di Cadmo? E né nel mito né nel culto sarebbe rimasta traccia del suo rango originario? È difficile pensarlo, e la supposta analogia con altri casi — i quali poi richiederebbero anch'essi una spiegazione — non basta a superarne l'inverosimiglianza.

Ma non basta ancora. Al mito, quale ci viene riportato dal complesso della tradizione, viene fatta con un'ipotesi simile la più manifesta violenza. Questo mito presenta Semele non soltanto come una donna mortale, ma molto deliberatamente afferma che essa non era dea, eppure aveva partorito un dio. Già nell'*Iliade* è chiamata "tebana" (14, 323) ed Esiodo (*Teog.* 940 sgg.) non si contenta di dirla figlia di Cadmo, ma espressamente aggiunge che essa, donna mortale, aveva partorito un figlio immortale (ἀθάνατον ὄντη).

E questo concetto, del "rampollo del Sommo Nume e della donna cadmèa" come ci dice Pindaro nel fr. 75, affiora attraverso tutta quanta la tradizione mitica; la condizione mortale della madre dovette quindi appartenere alle linee più costanti e fondamentali del mito dionisiaco: e che il nome di Semele — che si vorrebbe fosse stata originariamente una dea — fosse poi effettivamente inteso sempre come un appellativo umano, è inoltre dimostrato dal secondo nome conferito alla madre di Dionysos, che veniva chiamata anche Tione. Sul vero significato di questo titolo onorifico non lasciano dubbi le testimonianze degli antichi, e benché Pindaro una volta (*Pyth.* 3, 99) chiami Semele Tione in quanto sposa di Zeus, generalmente, là dove ricorrono i due appellativi, quello di Tione vale per il nuovo rango cui è assunta la madre di Dioniso liberata dal regno dei Morti ad opera del figlio, e coronata dall'immortalità (cfr. Apollod. 3, 33 - Diod. 4, 25 - Charax fr. 13: "Semele, che Tione è chia-

mata" è detto nell'*Inno Omerico* del Ms. di Mosca). Poiché il nome di Tione ci è noto anche come appellativo delle Baccanti, e Dioniso stesso viene chiamato "Il Tionide" (Esichio) non c'è dubbio che il nuovo appellativo debba riferirsi all'assunzione di Semele nella cerchia delle divine compagne di Dioniso. La madre del dio sarebbe dunque stata chiamata Tione in quanto le era stata conferita l'immortalità; divenendo una dea essa dovette deporre l'antico nome, o quanto meno integrarlo con un secondo. Ma è mai credibile che un nome considerato così specificamente umano fosse stato, ciò nonostante, l'appellativo d'una divinità? A Tebe Semele era onorata come defunta; il luogo a lei consacrato nel recinto di Dioniso sull'Acropoli tebana era un σηκός (Eur., *Bacch.* 10; Fouilles de Delphes III, 1, p. 195; v. inoltre Bourguet p. 200 con riferimento ad Usener "Rheinischen Museum für Philologie", Frankfurt a. M. 29, 35, 49 e "Götternamen" 287. Cfr. anche Schol. Eur. *Phoen.* 1752 dove il σηκός ἀβιατός collocato in montagna viene indicato come τάφος Σεμέλης). L'*Inno Orfico* 44, che parla degli onori resi alla madre del dio nella festa di Dioniso, fa rilevare che di questi essa andava debitrice a Persefone.

Quindi l'ipotesi moderna non soltanto contraddice a tutte le testimonianze dell'antico mito, ma non si perita affatto dal proclamare arbitraria correzione del contenuto originario proprio ciò che esso afferma come il dato di fatto più sorprendente. E, in questo modo, sconsideratamente distrugge l'intero mito della nascita di Dioniso, la singolare narrazione del suo secondo nascita perde infatti ogni ragion d'essere se la madre non era donna mortale. Mentre Semele era arsa — così dice la leggenda — Zeus strappò alle fiamme il frutto del seno di lei, che aveva appena sei mesi dal concepimento, e se lo cucì nella coscia affinché maturasse nel divino corpo paterno ed egli stesso divenisse un dio (cfr. Pind. fr. 85 - Erod. 2, 146 - Eur., *Bacch.* 94 sgg. - Apollod. 3, 27 ed altri). Si è voluto vedere in questo mito il risultato dell'unione di due concezioni totalmente diverse; se-

condo una di queste, Dioniso sarebbe stato generato dal connubio di Semele col nume celeste, mentre secondo l'altra egli sarebbe nato soltanto dal padre, come si narra di Atena. Ma con ciò non si farebbe che aggiungere al mito un'assurdità in più: perché è altrettanto assennata l'idea che la divinità della saggezza e della forza vittoriosa, Atena dalla mente virile, fosse scaturita senza il concorso muliebre dal capo di Zeus il "consigliere", quanto doveva apparire assurdo che il femminile Dioniso, sempre circondato da uno stuolo di donne come sue compagne più fide, fosse stato generato unicamente da un uomo. Soltanto nella forma in cui lo si è sempre narrato, il mito ha il suo significato completo; la nascita dal padre implica la tragica scomparsa della madre e nel collegamento fra i due episodi il mito risulta autentico e coerente.

Semele era dunque una creatura terrena che fra le braccia del dio celeste aveva concepito il figliuolo, ma l'effimera amante non poté reggere alla folgorante maestà dell'amatore e nella saetta che la trasse a morte partorì anzi tempo l'infante che doveva diventare un dio. E appunto perché, nella sua qualità di mortale, si era dimostrata troppo debole, il padre dovette assumersi il figlio e completare con una seconda nascita l'opera materna che era venuta meno.

Ma l'idea di una dea della Terra che, fra le braccia del dio celeste, si fosse incenerita, sarebbe stata assurda, come già ricorrenza O. Gruppe.

Cosa mai ci autorizza a dichiarare come originariamente divine tutte le personalità superiori che secondo la testimonianza dei miti furono umane? Non sarebbe meglio indagare invece se tali miti non avessero potuto contenere un importante significato, prima di attribuire il loro sorgere ad un presunto poeta che avrebbe artificiosamente collegato elementi eterogenei? Anche Ino, colei che diede al dio le sue cure materne (Apollod. 3, 33 - Ovid. *Met.* 6, 485 - Pausan. 3, 24, 4 ed altri) ricevette in molti luoghi gli onori del culto, e per esempio sulla costa della Laco-

nia (Pausan. 3, 23, 8; 3, 24, 4; 3, 26, 1, 4; 4, 24, 4), anch'essa, nel mito, da donna mortale divenne divina, e come tale — più precisamente come una delle divinità marine Λευκοθέα ebbe il nome di Leucotea (cfr. Myrsil. FHG IV, p. 459). Così come nella *Teogonia* di Esiodo è espressamente messa in rilievo la primitiva umanità di Semele, così si dice di Ino nell'*Odissea* (5, 333): "La figlia di Cadmo, Ino Leucotea, che fu dapprima una donna mortale, ora fra le onde marine gode di onori divini".

L'appartenenza di Ino a Dioniso, testimoniataci anche da atti culturali (cfr. Pausan. 3, 24, 4) è senza dubbio originaria: come dea dell'elemento liquido essa è stata attirata nella cerchia dionisiaca da affinità di natura, come meglio vedremo in seguito. E fra le Nereidi (cfr. *Il.* 18, 39 sgg.; Esiod., *Theog.*, 240 sgg.; Apollod., 1, 11 sg.) ritroviamo anche le altre due sorelle di Semele, Agave ed Autonoe.

Avviene dunque per Ino lo stesso che per sua sorella Semele: ambedue godettero gli onori del culto, ambedue, secondo il mito, furono creature terrene, ed ambedue portano un secondo nome che distingue la dea dalla donna mortale, benché possa talvolta indicarle entrambe. Sulle artificiose costruzioni del Wilamowitz (*Glaube d. Hell.* 1, 216 sg.) non voglio dilungarmi qui.

Ma per tornare a Dioniso stesso: il mito della sua nascita, che ci si sforzò di dissolvere in mere casualità storiche, è l'espressione più grandiosa della natura del dio. Come l'augusta immagine dell'emergere di Atena dal capo di Zeus non può essere intesa se non nel senso d'una autentica manifestazione della natura di lei, così alla luce della folgore che illumina la nascita di Dioniso si formò la certezza che l'enigmatico dio, spirito della contraddizione e della duplice natura, dovette avere una madre umana e quindi fin dal suo concepimento appartenere ai due regni dell'umano e del divino.

Come il mito della nascita di Dioniso, così quelli del suo avvento fra gli uomini hanno qualcosa d'inconsueto e molto impressionante. Il dio entra nel mondo in modo diverso dagli altri dei e il suo incontro con gli uomini si svolge anch'esso in modo particolare. In ambo i casi è un avvenimento improvviso, travolgente, violento, e come tutte le cose violente suscita resistenza e tumulto. Fin dal momento della nascita di Dioniso insorgono inimicizie da parte di altre divinità, intorno a lui non c'è che disordine e confusione; alla morte della madre fan seguito sofferenze, amare sventure e morte violenta per tutti coloro che accolgono l'infante, a cominciare da Ino, sorella di Semele, che presa dal delirio si precipita in mare col proprio figlioletto fra le braccia. E così suscita agitazioni selvagge, sollevazioni e contrasti il manifestarsi fra gli uomini del dio divenuto adulto: le figlie di Minia che si rifiutano di rispondere al suo appello — e con giustificate ragioni, perché quelle che ghermisce il dio le strappa alla disciplina e al costume coniugale e le guida ai misteri e alle selvagge follie notturne, mentre esse vogliono serbarsi fedeli ai loro doveri domestici ed attendere i loro sposi — finché Dioniso non le scova colpendole col pungiglione più acuminato della sua follia. Il re Penteo insorge, e non vuol permettere alle donne di lacerare le bende della pudicizia per danzare col dio

ubriaco; ad Argo, Perseo si avventa contro Dioniso con l'arma in pugno, e così in forme varie il mito ritorna pur sempre a riproporci le stesse immagini.

Il significato di tali leggende, su cui più tardi dovremo tornare, è stato, in epoca moderna, completamente travisato. Si è voluto vedervi un'eco di accadimenti storici, e a queste leggende ci si appella sistematicamente quando si vuol dimostrare che il culto dionisiaco immigrò in Grecia da contrade straniere e non riuscì ad affermarvisi se non dopo aver superato opposizioni accanite. Il Welcker, per verità, non volle attribuire questa interpretazione che ad una parte soltanto delle leggende in questione (*Griechischen Götterlehre* I, 445) ed anche il Rohde consigliò di andar cauti quando scrisse (*Psyche* II, 41): "queste sono leggende del genere dei miti tipici, con cui di certe singole pratiche del culto... si voleva dare una prefigurazione ed una spiegazione che le giustificasse mediante alcuni tratti leggendari ritenuti storici". E tuttavia anche il Rohde era del parere che "dovesse esserci in questi racconti un qualche nucleo di verità storica", perché il fatto che questo culto — cosa che non fu mai detta di nessun altro — incontrasse in molti luoghi un'opposizione veemente non può basarsi su una mera invenzione poetica, ma sulla sua premessa, e cioè che il culto dionisiaco venisse in Grecia "come qualcosa di straniero", cosa che corrisponde in modo manifesto ad una verità storica.

"Mera invenzione poetica" queste leggende certamente non sono, al contrario, esse hanno maggior contenuto di verità che se si riferissero ad episodi un tempo accaduti. Sono testimonianze di un accadimento che non è contingente ma perenne, allo stesso modo che Sallustio (*περί θεῶν* 4) diceva dei miti di Attis: "Questo non è successo ma sempre esiste" (ταῦτα δὲ ἐγένετο μὲν οὐδέποτε, ἔστι δὲ αἰεὶ). Leggendo simili rispecchiano fedelmente la veemenza, la drammaticità, l'atrocità che sono inerenti all'elemento dionisiaco, e non si riferiscono ad eventi che si sarebbero prodotti quando il dio era ancora straniero, ma a ciò

che eternamente si produce quando egli si manifesta, ossia l'effetto smisurato esercitato dalla sua natura e dalla sua epifania. Perché quanto più veemente è la natura del dio, quanto più incondizionatamente egli assoggetta la persona umana, tanto più violento deve essere il rifiuto e la resistenza. Anche la Sibilla si dibatte a lungo e con veemenza prima di lasciarsi sopraffare dallo spirito del suo nume. Con ciò non si dice che sempre l'epifania di Dioniso suscitasse un rifiuto da parte degli uomini, ma il dio faceva irruzione così selvaggiamente, era così smisurato ciò che esigeva, così sovvertitore di ogni ordinamento umano che egli doveva costringere gli animi con la forza prima che s'inducesse a seguirlo. Così la rappresentazione del suo primo avvento — ossia l'immagine mitica della sua venuta fra gli uomini — divenne una storia di lotte e di sopraffazioni, né può omettersi che il crudele dio e la pericolosa e selvaggia irruenza del suo coro muliebri trovassero un'espressione nell'immagine paurosa della sorte riserbata a coloro che furono tanto indiscreti o temerari da spiare le celebrazioni segrete di Dioniso e dei suoi fidi o disturbarle con la forza. Così appunto si narra della spaventosa fine di Penteo (cfr. ad es. le *Baccanti* di Euripide) — o del fanciullo curioso a cui negli *Idilli* di Teocrito toccò il tremendo castigo d'essere dilaniato.

Ma con questo il significato di quei miti si coglie solo in minima parte, ben più importante è riconoscere che essi, in ultima analisi, trattano delle vicende del dio stesso e delle sue divine compagne; sono esse che da lui vengono trasportate ad uno stato di frenesia, sono esse che in questo delirio sbranano le vittime, sono esse a venir perseguitate e colpite, a soggiacere, come il dio medesimo, alla morte. Tale il contenuto dell'antico mito di Licurgo, che insegue con armi terribili le "nutrici" di Dioniso e le trucida, costringendo il dio medesimo a cercar rifugio in seno a Teti nelle profondità oceaniche (*Il.* 6, 130 sgg.). Dovunque si voglia identificare il luogo di questa lotta, tutti concordano nel ritenere che non si potesse darle per sfondo la madre patria gre-

ca, ma piuttosto la Tracia (così il Wilamowitz, *Glaube d. Hell.* II, 60): proprio quel paese, dunque, che si dovrebbe considerare patria del culto dionisiaco. Il mito quindi non avrebbe alcun riferimento a quella resistenza che Dioniso avrebbe dovuto superare in quanto straniero. Eppure, esso ci parla d'un inseguimento sanguinoso, in cui il dio stesso venne sopraffatto e dovette nascondersi in mare, in quelle profondità marine dove egli si trovava come di casa e da cui a intervalli di tempo regolari fu poi richiamato al culto (cfr. cap. 14). La leggenda corrisponde dunque al concetto della natura e dei destini del dio, e delle compagne che gli sono collegate, e non già alla storia del suo culto. E non dovrebbe dirsi altrettanto della leggenda, assolutamente analoga, di Perseo, che a mano armata assalì Dioniso e le "donne marine" che lo accompagnavano, e secondo una delle tradizioni pervenuteci (Schol. T. *Il.* 14, 319) lo precipitò nelle profondità inesplorate del lago di Lerna? Se dunque nelle Agrionie era compreso negli atti del culto l'inseguimento, e perfino l'uccisione, delle donne dionisiache, e nel corso delle sacre celebrazioni veniva anche dato l'annuncio della sparizione del dio (cfr. Plut., *Quaest. Gr.* 38; sympos. 8 praef.), non può esservi dubbio che la truce drammaticità della celebrazione culturale altro non fosse se non la rappresentazione dell'accadimento sovrumano cui il mito aveva dato la sua forma narrativa.

Così tanto il mito che il culto ci pongono sotto gli occhi Dioniso sofferente e morente. Ma questa immagine cupa viene eclissata nella luce che s'irradia dal giovane eroe vittorioso, che atterra i giganti con forza leonina, che scaccia in fuga selvaggia, coi tirsi delle sue Menadi, intere schiere d'uomini armati. In atteggiamento di conquistatore avanza nelle più remote contrade e diventa il prototipo divino di tutti i trionfatori; ed è proprio questo Dioniso, che avanza come il turbine e la cui travolgente epifania è proclamata da tante leggende, quegli a proposito del quale si sono volute — con strana incomprensione — interpretare queste leggende stesse come le testimonianze di lotte realmente accadute

fra il culto dionisiaco e i sostenitori della vecchia religione. Ma già il Welcker (*op. cit.*) aveva sagacemente fatto osservare come non avesse "nessuna verosimiglianza storica il fatto che in molte città questa religione incontrasse resistenze, sia da parte delle autorità contro il popolo che da due diverse stirpi della popolazione l'una contro l'altra, resistenze che sarebbero poi andate mitigandosi e limitando".

Come i miti della nascita di Dioniso così quelli del suo avvento fra gli uomini ci manifestano molta parte della sua natura.

Fin dal momento del suo concepimento l'elemento terreno fu investito dall'irradiazione del cielo divino, ma nel congiungimento del divino con l'umano, che trova espressione nel mito della doppia nascita, quel gravame delle lacrime che è proprio della vita umana, non fu abolito ma raggiunse in un duro contrasto lo splendore di ciò che è sovrumano. Colui che era nato in modo così singolare non fu soltanto il dio giubilante e apportatore di gioia, ma anche il dio sofferente e morente, il dio della tragica contraddizione; e l'interiore veemenza di questa duplicità di natura è così forte che irrompe fra gli uomini come un turbine, li squassa e ne fuga la resistenza con la frusta della follia. Tutto ciò che aveva ricevuto un ordinamento e forza di consuetudine dev'essere sbaragliato e la vita si trasforma in ebbrezza: ebbrezza di beatitudine, ma anche, in misura non minore, in ubriacatura di terrore.

La testimonianza più evidente della veemenza della sua irruzione, che così appassionatamente anima il mito, ci è offerta dalle forme del culto. Esse ci additano Dioniso come il dio veniente, come il dio delle epifanie, la cui apparizione è ben più urgente e coercitrice di quella di ogni altra divinità.

Era scomparso, ed ecco che improvvisamente ricompare. Anche altri dei, come Apollo, si appartano in remote contrade e poi fanno ritorno, ma soltanto Dioniso sparisce, non si sa come, dalla cerchia dei suoi o si inabissa nel profondo. Il suo ritrarsi è repentino come il suo apparire; nelle feste Agrionie di Cheronea le donne muovevano alla sua ricerca e finalmente tornavano con la notizia che egli si fosse involato presso le Muse e lì si tenesse nascosto (*Plut. sympos. 8 praef.*). Secondo le credenze degli argivi il dio si sarebbe immerso nel lago di Lerna, il che era anche uno sprofondarsi nel mondo sotterraneo, perché al guardiano di questo, al "custode delle porte" veniva gettata una vittima nella festa che celebrava il riemergere del dio sulla terra. Si narra anche che Perseo, vittorioso su Dioniso, lo avesse precipitato in quel lago (v. pag. 83): un *Inno Orfico* (53) dice che dopo la sua dipartita il dio si trattenesse per due anni nella sacra dimora di Persefone.

Ed ecco che lo scomparso dallo sguardo ebbro e dallo scen-

certante sorriso era improvvisamente riapparso, oppure aveva fatto irruzione dall'oscurità sotto forma di toro selvaggio.

A lui attendevano i cori femminili, immagini fedeli della sua superiore natura, che lo seguivano dappertutto. Ad Elea era la corona delle "sedici donne" (Plut. *Quaest. Gr.* 36 αἱ τῶν Ἡλείων γυναικες cfr. Plut. *mul. virt.* 15 αἱ περὶ τὸν Διόνυσον γυναικες, ἅς ἔκκαϊδεκα καλοῦσιν) ad invocare il dio con le parole: "Vieni, signore Dioniso, nel sacro tempio degli Eleati: vieni accompagnato dalle Cariti, fa irruzione nel tempio col tuo piede taurino: o degno Toro, o venerando Toro!". Quelle donne sapevano dunque che colui che stava per apparire aveva una natura ferina e col suo impeto demoniaco avrebbe suscitato una commozione tale da levare il respiro. Ad Atene, nelle feste Lenèe (le quali prendevano nome dalle Lenai) lo salutava un coro di furenti ancelle di Dioniso, affini alle Baccanti, alle Menadi, o comunque si voglia chiamarle (cfr. Nilsson, *Gr. Feste* 275 sgg. e Deubner, *Att. Feste* 126). Devono essere state queste donne che, al pari delle "sedici" di Elea, invocavano per prime la venuta del dio. "Chiamate il dio!" era il grido del "daduchos" nelle cerimonie notturne, e gli astanti invocavano: "Figlio di Semele Iachchos, donatore di ricchezze! (Σεμελήτῃ Ἰακχῆ πλουτοδότῃ Schol. Arist., *ran.* 479). Così anche le quattordici donne ateniesi (αἱ τῶ Διονύσῳ ἱερωμέναι γυναικες Harpokrat.) che portavano il titolo di "Gerarai" e nelle Antesterie dovevano curare nel sacro il servizio segreto ἐν λίμναις insieme alla sposa dell'Arconte Basileus (cfr. il discorso di Neera, 73 sgg., Esichio ed altri) invocavano solennemente l'apparizione del dio (cfr. Buschor, "Athen. Mitt." 1928, p. 101). Ad Argo risuonavano le trombe, nascoste fra le foglie dei tirsì, quando s'invocava Dioniso perché emergesse dal lago di Lerna, e per il custode delle porte (πυλαῖος) che doveva lasciargli libero il passo si gettava una pecora nel più profondo abisso (Plut. *Is. Os.* 35).

In modo particolare lo invocavano d'inverno, sulle cime del Parnaso, i cori delle Tiadi delfiche ed attiche perché risorgesse,

avanzasse in mezzo a loro e precedendole si avventasse verso la vetta: lo destavano come "Liknites", come infante nella culla (Plut. *Is. Os.* 35; cfr. più sotto, cap. 17). Egli era infatti da poco partorito e non ancora svegliato alla ragione. Questo avveniva in quei luoghi dove si credeva che il dio avrebbe danzato e folleggiato con le ninfe: "Te" così lo invoca il coro dell'*Antigone* sofoclea "vide il fumo corrusco del duplice vertice, dove le Ninfe coriche, baccanti s'aggirano" (v. 1126). Di queste ninfe parla anche la sacerdotessa all'inizio delle *Eumenidi* di Eschilo (22): "Onoro le ninfe là nel coricchio cavo rupestre, soggiorno di spiriti divini: Dioniso ha in possesso quel luogo...". Erano ninfe — ninfe di Nisa, perché dev'esserci una Nisa sul Parnaso — quelle che si presero al seno il neonato Dioniso e amorevolmente ne presero cura: così ci dice l'*Inno Omerico* 26. Se dunque esso prosegue narrandoci che le stesse divinità, dopo che l'ebbero allevato, formarono la sua scorta giubilante e con lui, adorno di edera e d'alloro, irruperono per i boschi, vediamo che le materne nutrici del dio e le sue danzatrici sono una cosa sola, così come già in Omero son chiamate "nutrici" le compagne del dio frenetico. Ed è evidente che i cori delle Tiadi, che come quelle si prendono cura di Dioniso infante e come quelle folleggiano danzando sulle alture, rappresentano nel culto la funzione delle donne divine, funzione che in parte è materna, in parte è naturalisticamente estatica. Così sono esse ad invocare il neonato, il quale — come ci dice un *Inno Orfico* (53) — riposa durante un lungo intervallo nella dimora di Persefone, affinché si svegli dal sonno; e quando apre gli occhi, quando risorge, quando cresce poderoso, riempirà i loro cuori di terrore celeste, le loro membra di una frenetica ebbrezza di danza, e le precederà, così com'è detto nell'*Inno Orfico*: "E quando tu di nuovo ridesti la trieterica brama festosa, quando susciti il canto nel cerchio delle tue seguaci dalle belle cinture, intonando acclamazioni gioiose e animando a corona le danze". Come le donne dell'Elide invocavano il dio con un carne solenne, così anche questo ridestare del fanciullo divino da

parte delle Tiadi avveniva senza dubbio con canti mitici. Possediamo ancora una testimonianza dell'età imperiale riguardo al contributo della musica in simili celebrazioni solenni: su di una iscrizione di Rodi ("Jahreshefte des Oesterreichischen Archäologischen Instituts", Wien 1904, riportato anche nella "Revue Archéologique", Paris 1904, p. 459) è menzionato un musicista che "risveglia il dio con l'organo ad acqua" (τῷ ὕδατῶν τῷ ἐπεγείροντι τὸν θεόν). Qui vediamo quanto fosse diffusa, almeno in età più tarda, questa festa del risveglio di Dioniso: "Colui che è nella culla" (Λικνίτης) ricorre in Esichio come epiteto del dio (ἀπὸ τῶν λικνῶν ἐν οἷς τὰ παιδία κοιμῶνται). Degli *Inni Orfici* il 46 invoca il dio come Λικνίτης Διόνυσος (v. anche 52, 3). La tradizione orfica della nutrice Hipta e di un Dioniso fuso con Sabazio (cfr. *Orphicorum Fragmenta*, ed. O. Kern, p. 222 sgg.) non può essere trattata qui.

"Oh guida degli astri dall'alto di fiamma, che i riti notturni presiedi, figlio di Zeus, mostrati, potente, insieme alle Tiadi che ebbre ti seguono, e intera la notte danzando delirano, per te Bacco di padrone": così invoca il coro dell'*Antigone* (1146 sgg.) nel momento della più spaventosa tensione.

Ma qualunque sia il momento e da qualsiasi luogo gli piaccia venire, sia che avanzi dal mare su una nave prodigiosa, o risalga dalle profondità, o, come neonato apra improvvisamente gli occhi divini, l'irruenza tempestosa del dio investe le donne che lo attendevano, in modo tale che esse rovesciano il capo all'indietro, scuotono le chiome ed entrano in uno stato di frenesia, come frenetico è Dioniso stesso.

L'immediatezza incomparabile del suo apparire si esprime nelle pubbliche celebrazioni festive in una sequela di forme particolari; mentre le altre divinità, per quanto profondamente se ne sentisse l'avvento (e per Apollo ne è data una famosa testimonianza nell'*Inno di Callimaco*), nel giorno della festività, entravano invisibili nel loro tempio, Dioniso invece fa un ingresso in carne ed ossa, ossia con plastiche movenze (cfr. Nilsson, "Ar-

chäol. Jahrb." 1916, p. 315). A Sicione, per tutto l'anno era vietato mostrare le immagini di Dioniso Bakcheios e di Lysios, e solo in una notte consecrata queste erano tratte dal "Kosmeterion" a luce di fiacole ed al canto di inni e trasportate nel tempio (Paus. 2, 7, 5). Le Katagogie joniche, le feste del ritorno del dio, la cui immagine era solennemente recata da sacerdoti e sacerdotesse, sono ben note dalle iscrizioni (cfr. Nilsson, *op. cit.*). Di tali processioni osò appropriarsi Antonio, quando fece il suo ingresso ad Efeso e ad Alessandria in figura di novello Dioniso, montato su un carro e recando tirso e coturni (cfr. Plut. *Anton.* 24; Vell. Paterc. 2, 82). In Atene l'immagine di Dioniso era portata al santuario su di un carro navale, secondo ogni probabilità nella solennità delle Antesterie (cfr. Nilsson *op. cit.* p. 333 sgg.; Deubner "Arch. Jahrb." 1927, p. 174 sgg.). Prima delle Grandi Dionisiache l'immagine di Dioniso Eleuterio era portata in un tempietto dell'Accademia (Paus. 1, 29, 2; Philostr. *vit. soph.* 2, 1, 3) e veniva poi riportata la vigilia della festa al tempio di Dioniso con un solenne corteo raffigurante l'epifania del dio.

La più forte testimonianza della potenza e del trionfo che assumeva l'avvento dionisiaco è data dallo spozializio che egli celebrava in Atene — forse nel giorno stesso delle Antesterie in cui il dio appariva in aspetto di navigatore — con la moglie dell'Arconte Basileus (cfr. Deubner *op. cit.* p. 177 sgg.; Wrede, "Athen. Mitt." 1928, 95). Aristotele (*Athen. pol.* 3, 5) designa questo spozializio con parole che esprimono l'unione matrimoniale vera e propria, (ἡ σύμμειλις καὶ ὁ γάμος) mentre l'autore del Discorso di Neera (73) parla di nozze simboliche (ἐξεδόθη τῷ Διονύσῳ γυνῆ cfr. Esichio: Διονύσιον γάμος). Cosa effettivamente avvenisse non lo sapremo mai. Che lo sposo divino venisse rappresentato dal Basileus, marito legittimo della Basilinna (come vorrebbe, fra gli altri, il Deubner) non solo non è credibile di per sé, ma è escluso dal senso letterale delle testimonianze tramandateci. D'una cosa, per altro, non può esserci dubbio: che in tale occasione la presenza di Dioniso fosse pensata e sentita con

una certezza travolgente. Egli, che è servito dalle donne, che ha sempre al suo fianco un'amante si avvanza sulla soglia della sua dimora terrena e s'impossessa della sovrana: la casa ove il sacro connubio si svolgeva, il Bukolion, era, secondo Aristotele, l'antico ufficio dell'Arconte Basileus, e Aristotele sapeva bene quel che diceva. Era dunque la casa dell'alto funzionario che aveva ereditato i titoli degli antichi sovrani: lì poneva piede il dio per prendersi la moglie di lui. Questa è cosa ben diversa dai sacri sponsali d'un Nume e d'una Dea che si celebravano nel culto; ma anche quel che Erodoto (I, 181) ci riferisce del tempio di Bel a Babilonia, del tempio di Zeus a Tebe d'Egitto e dell'Oracolo d'Apollo a Patara di Licia non è assolutamente paragonabile al nostro caso, come pure vorrebbe il Wilamowitz (*Glaube d. Hell.* II, 76). Perché il dio egizio e il babilonese vogliono una compagnia muliebre durante il loro riposo nel tempio, le compagne del loro giaciglio non possono avere rapporti con gli uomini. Quando a Patara si rendono gli oracoli — cioè quando Apollo soggiorna nel suo santuario — la sacerdotessa deve passare la notte nel tempio, la profetessa si congiunge col dio, il cui superiore consiglio essa ha compito di trasmettere; ma non è così che la Basilinna ateniese appartiene a Dioniso, essa non è una donna che il dio si scelga a compagna com'era il caso a Babilonia, per espressa testimonianza dei Caldei in Erodoto. Essa è la moglie dell'eccezionale dignitario che ha nome di re, e non rende onore al dio nel suo tempio, ma è lui a recarsi da lei nella dimora del marito per elevarla con l'amplesso fino alla cerchia dei suoi fedeli. Che con quest'atto "si potesse, in certo modo, tutta la comunità sotto la protezione dello sposo divino" (O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, 1906 p. 865) è una supposizione altrettanto arbitraria quanto inconcludente, né ha maggior valore l'opinione di altri, che con ciò si volesse impegnare la fecondità della terra. Dioniso si pone al posto del re, egli intimo delle donne, egli, la cui magnificenza tocca il suo culmine nell'ebbra contemplazione delle creature più belle, afferma

ad Atene i suoi diritti sulla regina; questo episodio è così pieno di significato che necessariamente doveva precederlo un grandioso, pubblico ingresso del dio. E se la processione col carro navale aveva luogo, com'è probabile, nel giorno di Choen, vien fatto di pensare che la sua visita al Bukolion ed il relativo connubio avvenissero nel medesimo giorno.

Come l'avvento di Dioniso si distingue nettamente, per la sua tangibile immediatezza, da quello degli altri dei, così il rito della copula con la regina è senza esempio nella storia del culto. Essa propriamente caratterizza il dio come colui che viene, e in nessun altro atto della sua epifania la sua prossimità si manifesta con una presa di possesso così impetuosa.

6
IL SIMBOLO DELLA MASCHERA

Il travolgente avvento del dio e la sua indeclinabile presenza hanno trovato un simbolo anche più eloquente di tutte le forme del culto finora descritte, un'immagine da cui traspare l'enigma perturbante della sua duplicità, e con esso la sua frenesia: la maschera.

Nella festa della vendemmia, che veniva celebrata probabilmente nel giorno di Choen dalle donne addette al culto del dio (v. più sotto, p. 106) Dioniso stesso era presente in figura d'una maschera. Questa sacra cerimonia è ben nota da una serie di immagini vascolari che il Frickenhaus ("Lenäenvasen", 72; *Berliner Winckelmannsprogramm*, 1912) ha raccolto ed illustrate. La gran maschera del dio pendeva da una colonna di legno, e non soltanto il vino veniva pigiato e manipolato in sua presenza, ma ad essa per prima veniva offerto da bere (N. 23 in Frickenhaus). Sotto il capo barbuto pende un lungo vestimento, o doppio pannello, che dà l'illusione dell'idolo completo; al di sopra della maschera si accespugliano rami d'edera come a formare la cima d'un albero; essi si attorciano intorno alla parte libera della colonna lignea, e crescono dalla sua base, talvolta anche si partono, a guisa di ramoscelli, dal pannello stesso del dio. Frickenhaus credette erroneamente che si trattasse d'una riproduzione di quella colonna adorna di edera nel santuario della Kad-

meia tebana (cfr. Eur. *Phoen.* Schol. 651; Eur. fr. 203), dal cui fogliame Dioniso, appena nato, era stato protetto dalle fiamme, ma nulla ci parla di maschere sulla colonna tebana, mentre qui è proprio la maschera l'elemento più importante. Essa è talvolta rappresentata con tanta evidenza da occupare la massima parte della colonna (N.1), anzi il maggior numero dei vasi a figure nere ci mostrano soltanto la maschera, o perfino due maschere, senza pannello (cfr. Frickenhaus, *op. cit.*, p. 17). E nemmeno corrisponde a verità che la colonna, mediante i rami che spuntano o si attorciano sulle sue parti libere e il cespuglio al disopra della maschera volesse suggerire l'immagine d'un albero, com'è stato affermato con riferimento agli alberi di maggio e simili; effettivamente, noi conosciamo un "albero di Dioniso" ("Ἐνδένδρον, Δένδρον") di cui Plutarco (*sympos.* 5, 3, 1) dice che sarebbe stato onorato in Grecia quasi dovunque (cfr. anche Paus., 2, 2, 7; Kern, *Inscr. v. Magn. a.M.* N. 215; Esichio "Ἐνδένδρον"). Ma in queste figure la colonna è chiaramente e volutamente indicata come tale, con la base ed il capitello, e i ramoscelli che vi figurano, e che spesso formano una specie di corona al di sopra della maschera, non ne fanno un albero ma fan parte dell'epifania del dio, presente in forma di maschera, e di cui l'edera è la pianta prediletta.

Dunque in quella maschera è comparso il dio stesso; non si tratta d'un'erma, né d'una figura scolpita che stesse a testimoniare la sacra presenza di lui, ma solo il tratto esteriore e superficiale d'un volto, che evidentemente ad altro non poteva prestarsi se non al travisamento d'un volto vivente, e che pure sta qui a rappresentare di per se stessa la figura del dio. Che cosa può significare questo?

La maschera, per verità, ricorre anche in altri culti greci: dal santuario di Artemide Orthia a Sparta si sono ricavate una quantità di maschere, molte delle quali assai grottesche: a Feneà nell'Arcadia si conserva la maschera di Demetra Kidaria e nella cosiddetta "festa maggiore" il sacerdote la poneva davanti al volto

e batteva con verghe gli "spiriti sotterranei" (Paus. 8, 15, 3). Sufficientemente note ci sono le maschere della Gorgone, dei Sileni, di Acheloo (cfr. Wrede, "Athen. Mitteil.", 1928, 89 sgg.), ma quegli ch'è propriamente il dio della maschera è Dioniso. A Metimna di Lesbo si onorava una maschera di Dioniso Fallico, in legno d'olivo, che i pescatori avrebbero tratta dal mare (Paus. 10, 19, 3): maschere di Dioniso Bakcheus e Melichios, di legno di vite e di fico esistevano a Nasso (Athen. 3, 78) ed anche ad Atene troviamo menzione di una maschera assai nota (Athen. 12, 533).

Soltanto delle maschere dionisiache noi sappiamo che di per se stesse rappresentassero il dio nella sua epifania: erano costruite in grandi dimensioni e in un materiale durevole, ed una certa quantità ce n'è stata conservata (cfr. Wrede, *op. cit.* 66 sgg.). Una di queste, in marmo, più grande del vero, con rami d'edera, risale alla seconda metà del VI secolo e appartiene al sacrario dionisiaco di Icaria nell'Attica, che ancor oggi s'intitola al dio. Questa maschera serviva evidentemente ad usi culturali che ci sono noti dalle immagini vascolari (cfr. Wrede 75 sgg.). A ragione del formato talvolta colossale queste maschere o eventualmente i loro modelli in materiale più leggero, non poterono mai essere portate da volti umani ma, per quanto strano possa sembrarci, erano concepite come le immagini stesse del dio: ed è proprio questa singolarità che può aprirci la via per comprendere il mistero di Dioniso.

Non ogni natura sovrumana rappresenta se stessa nella maschera, ma solo quelle naturalistiche che appartengono al regno della terra (cfr. Wrede, 89); è per onorare queste nature che furono istituite anche numerose e svariate danze eseguite da persone che indossano una maschera. L'uso di questa si è conservato, specie nel costume popolare, nelle apparizioni di fantasmi o spiriti degli inferi, e così si è perpetuata nei costumi carnevaleschi per tutto il medioevo fino nell'età nostra (cfr. E. Tabeling, *Mater Larum*, 1932, p. 19 sgg.). Ma perché interviene la maschera

proprio ove si tratti di spiriti terrestri e di divinità naturalistiche? La magia, a cui moderni tentativi di spiegazione ricorrono così volentieri, non ci soccorre per una più ponderata riflessione, e allora a che giova assicurarci che nei tempi antichi ci si poneva sul volto la maschera di spiriti terrestri allo scopo di evitare calamità e d'impetrare la vegetazione, credendo in questo modo di tramutarsi in quegli spiriti e di appropriarsene la potenza? Questo non avrebbe potuto accadere se già non si fosse creduto che la maschera di per se stessa, senza essere portata da nessuno, possedesse la misteriosa potenza di quelle superiori nature. E che così fosse, ce lo dimostra la riverenza che sempre si ebbe per le maschere come tali, e la consuetudine di tenerle in luoghi sacri.

Rientra nella natura delle divinità e degli spiriti primigeni i quali si rappresentano in forma di maschere, che essi si facciano incontro ai loro fedeli con una immediatezza travolgente e, a differenza dalle divinità olimpiche, si trattengano anche in una certa vicinanza, talvolta anche installandosi fra gli uomini e rimanendo per un tempo più o meno lungo in loro compagnia. Per questo, e unicamente per questo, è dato agli uomini di subentrare nel loro ruolo: ed è questo prodigio che mozza il respiro, questo senso di una indeclinabile presenza che devono aver conferito alla maschera il significato loro proprio.

Ma l'uomo moderno, che si è tanto allontanato dalle origini, non sa vedere nella maschera altro scopo che quello di essere portata, e quando in forma di maschera sono rappresentate entità sovrumane si vede costretto alla strana ipotesi che l'artificiosa rappresentazione dell'imitatore umano si sia sovrapposta all'immagine originaria; così anche la Gorgone avrebbe ricevuto la sua ben nota figura e foggia di maschera solo perché — come dice il *Furtwängler (Roschers Lexikon I, p. 1704)* la sua maschera anticamente si portava sul volto a scopo di scongiuro. Eppure anche la nostra moderna sensibilità può ancora esser tanto colpita dalla vista della maschera da farci ad un tratto comprendeere

re perché essa, proprio di per se stessa, più di qualunque altra specie d'immagine, fosse l'indice della più urgente presenza, e quindi dovesse servire da emblema a quegli spiriti che più immediatamente ci si approssimano, ma specialmente al più possente di tutti: Dioniso.

Si è da tempo osservato che sul vaso François, Dioniso, nel corteo degli dei, si presenta diversamente dagli altri; mentre quelli si mostrano di profilo, egli solo volge direttamente all'osservatore il suo gigantesco volto dai grandi occhi, ma questa particolarità viene generalmente spiegata col fatto che fino dall'antichità Dioniso sarebbe stato rappresentato di preferenza con la maschera. Più esatto sarebbe dire invece che lo si rappresentava con la maschera perché lo si conosceva come il contemplante, è il dio della più immediata presenza, quello che dal vaso François ci guarda in modo così penetrante, e proprio perché è sua caratteristica apparire improvvisamente, e con tanta potenza, agli occhi degli uomini che la maschera gli serve da simbolo e da personificazione nel culto.

Il volto dagli occhi scrutatori è stato da tempi immemorabili considerato come la più caratteristica manifestazione delle nature di tipo umano o ferino; questa manifestazione viene riaffermata dalla maschera, e tanto più efficacemente in quanto la maschera è mera superficie. Per questo essa è la più forte immagine della presenza, i suoi occhi sbarrati davanti a sé sono tali che non si può fuggire, il suo volto di rigidità inesorabile è totalmente diverso da ogni altra immagine che sembri sul punto di muoversi, di volgersi, di appartarsi. Ma qui non sussiste che un incontro cui l'uomo non può sottrarsi, che è impossibile rimuovere o esorcizzare: soltanto alla luce di questo fatto possiamo comprendere come la maschera, che fu sempre per oggetto sacro, poté essere assunta anche da volti umani per rappresentare l'apparizione di uno spirito o di un dio.

Ma con questo il fenomeno della maschera non è spiegato che per metà; la maschera è incontro e soltanto incontro, essa

non ha altro che frontalità, non ha nulla dietro di sé, come non hanno nulla gli spiriti, secondo il detto popolare; non ha che quella caratteristica possente del "farsi incontro", non ha quindi una esistenza completa, ma è simbolo e manifestazione di ciò che è e allo stesso tempo non è: immediata presenza, in uno con l'assoluta assenza.

Così la maschera dice che l'apparizione di Dioniso, la quale, fin dalla epifania del dio, si distingue da quella delle altre divinità perché tanto più penetrante e immediatamente sensibile, è collegata con l'infinito enigma della duplicità e della contraddizione; essa lo invidia potentemente, ineluttabilmente, nella presenza, ma al tempo stesso lo sottrae in una lontananza indicibile. Ci scuote con una vicinanza che è al tempo stesso un ritrarsi: i misteri ultimi dell'essere e del non-essere fissano l'uomo con occhi smisurati.

Questo spirito della duplicità che distingue Dioniso e il suo regno da tutto ciò che è olimpico, torna sempre a ricorrere, come vedremo, in tutte le forme del suo operare; è la causa di quella commozione, di quello sconvolgimento che ogni elemento dionisiaco non manca mai di suscitare perché è lo spirito di una natura selvaggia, e il suo avvento è portatore di frenesia.

7
RUMORE E SILENZIO

"Oh todstenstillær Lärm!"¹
(Nietzsche, *Dirumbi dionisiaci*)

Lo spirito selvaggio d'un ente smisurato, che si fa beffe d'ogni ordinamento e d'ogni disciplina si mostra subito fin dalla manifestazione che accompagna l'avvicinarsi del dio imminente, presente. Questo è il fragore, col suo eguale e contrario, la pace mortale.

Il fragore con cui s'avanza Dioniso col suo seguito divino, il fragore scatenato dalle turbe umane invase dallo spirito di lui, è un autentico simbolo dell'irruzione spirituale: improvvisamente un elemento smisurato irrompe nella vita, col terrore che è allo stesso tempo estasi, con un'eccitazione che confina colla paralisi, col sopraffare tutte le normali e consuete impressioni dei sensi. E quando questo elemento gigantesco raggiunge il suo culmine più alto, allora è come se il più frenetico frastuono coincidesse in realtà col più profondo silenzio.

Anche altre divinità fanno il loro ingresso fragorosamente, e sono quelle che per loro natura sono più affini a Dioniso e a lui congiunte anche nel mito e nel culto; anzitutto Artemide, che in Omero è addirittura detta "la rumorosa" (Κελαδαινίη), e Demetra, la grande Madre, ma nessuna di esse spinge tant'oltre quanto Dioniso la mania per il rumore assordante.

1) "O tumulto ch'è pace di morte!"

Già le denominazioni di Dioniso lo contrassegnano come il dio dell'ubriachezza selvaggia, viene chiamato il "fragoroso", Bromios, epiteto che in epoca primitiva ricorre da solo come nome del dio (cfr. Pratinas fr. 1; Aesch., *Eumen.* 24; Pind., fr. 75 Βρόμιον ὄν τ' Ἐρβόραν τε βροτοὶ καλέομεν). In un *Inno Omerico* egli si presenta come Dioniso ἐρβρομιος (7, 56 - cfr. Anacreonte 11 Bergk⁴ ἐρβρομιον Δεῦσσον). "Fragore (Βρόμιος) empì la foresta" allorché il dio appena giunto allo stato adulto con le sue compagne si fece avanti (Hom. *hymn.* 26, 10). Egli è "colui che grida forte" (Ἐρβόρας): dal grido delle sue schiere giubilanti (εὐοῖ) egli stesso viene chiamato Εὐόας e le donne della sua schiera Εὐάδες. Lo accompagnano strumenti squillanti e rimbombanti, che spesso vediamo ritratti nelle opere figurative, mentre tutta una serie di descrizioni e di narrazioni mitiche ci fa vivacemente sentire lo spirito del fragore dionisiaco che tutto travolge, che irrompe suscitando estasi e terrore al tempo stesso. Le figlie di Minia, che si rifiutavano al dio restando fedeli ai loro doveri domestici, vengono improvvisamente terrorizzate dai suoni d'invisibili timballi, cembali e flauti, e vedono i rami d'edera di Dioniso pendere a un tratto dai loro telai (Ovid., *Metam.* 4, 391 sgg.). Prigioniero dei pirati Tirreni, Dioniso repentinamente trasforma il timone e l'albero maestro in serpenti, lo squillo dei flauti invade la nave, tutto è coperto dall'edera (Apollod. 3, 38); lo stesso carro del dio rumoreggia del fragore delle baccanti, ai lati esterni pendono buccine metalliche per cui, anche quando i satiri dormono, presi dal vino, esso non può avanzare senza clamore. Anche le schiere del Dioniso guerresco avanzano, con gran stupore degl'Indi, con gran risuonare di flauti, timballi, pifferi e bronzi squillanti (Nonno, *Dionys.* 24, 151 sgg.).

Ma lo smisurato clamore che annunzia il dio e lo accompagna, mai rivela così completamente il suo significato spirituale come quando improvvisamente si converte nel suo contrario, nel silenzio mortale. Ebbro fragore e impietrito silenzio altro non sono che le forme diverse di ciò che non ha nome, di ciò che supera

ogni definizione. Ma Menade, di cui or ora ci parve di udire le assordanti grida di giubilo, ora ci terrorizza col suo aspetto impietrito, in cui si rispecchia quello smisurato elemento che l'ha resa delirante. Così vediamo sulle più antiche figure vascolari, e più specialmente sulla famosa coppa di Monaco (N. 2645) gli occhi della donna che guardano selvaggiamente: intorno ai capelli fluttuanti nel vento si attorce un serpente che le si erge sulla fronte sibilando. In questa, come in altre figure affini, la donna muta è in preda ad un moto veemente, col capo ributtato da parte; ma essa sta anche levata in piedi, in muto abbattimento, simile ad una figura di pietra, così come la vede Orazio (*Carm.* 3, 25, 8 sgg.) "quando di notte, sulle cime delle montagne, guarda in giù verso il flutto dell'Ebros e la terra Tracia lucente di neve". La Baccante immota, dallo sguardo fisso, dev'essere stata un'immagine ben conosciuta. A lei pensava Catullo quando narrava di Arianna abbandonata (64, 60) che tra i giunchi della spiaggia, con occhi dolenti, segue con lo sguardo l'amante infedele, "simile all'immagine d'una Menade" (cfr. Klesseling-Heinze in *Hor. Carm.* 3, 25, 8). E il silenzio cupo viene perfino dato di proposito come il contrassegno delle donne invasate da Dioniso: dei caratteri tetri e silenziosi si diceva che il loro comportamento fosse simile a quello della Baccanti, di cui era caratteristico il tacere (cfr. ad es. Suida: Βάκχης τρόπον· ἐπὶ τῶν αἰετῶν καὶ σωπηλῶν, παρῶσαν αἰετῶν σωπηλῶν).

Negli Edoni Eschilo ci ha dato una descrizione del selvaggio strepito che accompagnava le orgie tracie, dicendo anche che lo squillare dei flauti era quello che suscitava la frenesia (fr. 57). La presenza del frenetico dio era percepita ed udita: questo ci fanno chiaramente capire i versi di cui torneremo ad occuparci; nell'empito degli squilli, delle grida, dei suoni sta infatti la follia, ma essa sta anche nel silenzio; da essa prendono il nome le Menadi che accompagnano Dioniso e che, invasate dal dio, tumultuando si aggirano in frenetiche ridde oppure s'irrigidiscono in un impietrito silenzio.

Qual è il motivo di quella smisurata eccitazione e di quell'abbattimento profondo? Che cosa è venuto ad annunciare, quel fragore che toglie dal senno?

Il mondo consueto, in cui gli uomini vivono con tanto agio e tanta sicurezza non è più! Lo strepito dell'avvento dionisiaco lo ha spazzato via: tutto è mutato, ma non per trasformarsi in un'amabile favoletta, in un paradiso di fanciullesca ingenuità. Il mondo primigenio è riemerso, le profondità dell'essere si sono aperte, le forme originarie di tutto ciò che è suscettibile di creare e di distruggere, con le loro brame infinite, con l'infinito orrore sono salite alla superficie ed hanno mandato in frantumi l'aspetto del mondo abituale, innocuo e bene ordinato: esse non recano né sogni né inganno: recano la verità, ed è una verità che rende dementi.

La forma del manifestarsi di questa verità, salutata con grida di giubilo, è il frenetico flusso di vita che su tutto sovrasta, e che scaturisce dalla profondità delle Madri. Così nel mito come nell'effettiva esperienza delle anime sconvolte zampillano dal suolo, quando Dioniso è presente, fonti che danno l'ebbrezza: le rupi si fendono e lasciano sgorgare ruscelli, tutto ciò che era chiuso si disserra, elementi ostili e nemici si conciliano in prodigiosa concordia. Leggi primigenie improvvisamente per-

dono i loro diritti, e perfino sono abolite le misure dello spazio e del tempo.

L'ebbrezza — nel campo del mito — immediatamente s'inizia con l'avvento del dio; quando egli è partorito danzano gli immortali (così ci dice l'Inno di Filodamo da Scarfeia che poetò a Delfi alla metà del IV secolo). La stessa Semele durante la gravidanza sarebbe stata presa da irresistibile bisogno di danzare (Nonno, 8, 27 sgg.): non appena avesse udito il suono del flauto doveva ballare, e con lei il bambino che aveva in seno.

"Cola latte dalla terra, cola vino, cola nettare dalle api, e l'aria ondeggia come per incenso siriano" (Eur., *Bacch.* 141). Le *Baccanti* di Euripide ci danno l'immagine più viva di quella condizione prodigiosa in cui, come ci dice Platone (*Ion*. 534a), le divine donne, inebriate, ricavano miracolosamente dai fiumi il latte ed il miele; esse colpivano coi tirsì le rupi e ne sgorgava acqua freschissima, affondavano il tirsò nella terra e sprizzava una fonte di vino, se avevano bisogno di latte raschiavano il suolo con le dita e ne ottenevano il bianco alimento. Dal legno d'edera del tirsò gocciolava il miele (764 sgg.); si cingevano la vita coi serpenti e si ponevano al seno, come lattanti, caprioletti e lupacchiotti (695 sgg.). Il fuoco non le bruciava, nessun'arma poteva ferirle, e le serpi, senza pericolo, leccavano loro il sudore dalle guance ardenti (755 sgg.). Tori selvaggi, sotto il tocco delle mani femminee, si buttano a terra (743) e alberi vigorosi sono sradicati dalle loro forze riunite (1109. Cfr. *Hor., carm.* 3, 25, 15. Per le Menadi recanti a guisa di tirsali alberi sradicati v. Klein: *Vasen mit Meistersignaturen*, 137). Sulla nave dei Pirati che si portano via Dioniso improvvisamente sgorga vino, pullulano rami di vite da cui pendono i grappoli e si avvolgono intorno alla vela, mentre l'edera si attorce intorno all'albero maestro ed ai cavi del timone da cui pendono corone (Hom., *hym.* 7). Lo stesso accade sulla nave che porta il fanciullino Dioniso nell'arca verso l'Eu-bea, come ci racconta Oppiano, (*Cyng.* 4, 261 sg.). Anche alle figlie di Minia analoghi prodigi annunciano la vicinanza del dio,

mentre il telaio a cui lavorano è a un tratto ricoperto da edera e rami di vite e dal tetto della casa scorre vino e latte (Plut., *Quaest. Gr.* 38; Aelian., *var. his.* 3, 42; Antonin. Lib. 10).

Lo stesso prodigio che dalle materie rigide e dure suscita flutti di alimenti, infrange le catene, abbatte le mura, solleva gli schermi che agli spiriti umani nascondono il futuro e ciò che è remoto; ed infatti Dioniso viene chiamato, con nome dai significati molteplici, "colui che scioglie" (Ἀνοίσις). Nelle *Baccanti* euripidee le Menadi, gettate in prigione per ordine del re, sono improvvisamente rese alla libertà. Le catene eran loro cadute dai piedi e le porte, senza che nessuna mano le toccasse, s'erano aperte (443 sgg.). Così sarebbero state repentinamente liberate anche le Menadi imprigionate da Licurgo (Apollod. 3, 35). Ma ancora più prodigiosa della liberazione delle donne è la superiorità con cui Dioniso si fa beffe di colui che era tanto cieco da volerlo ridurre in catene, e che ad un tratto se lo vede davanti libero dai vincoli (Eur. *Bacch.* 616 sgg.).

Anche il manifestarsi dell'invisibile e del futuro è una forma dell'aprirsi di ciò che era serrato, Dioniso stesso "è un profeta, e il tumulto baccico è pieno del suo spirito profetico" (Eur., *Bacch.* 298 sgg.). Dei luoghi dei suoi oracoli parleremo poi; Plutarco espressamente ci assicura che gli antichi attribuiscono a Dioniso una importante funzione mantica (*Sympos.* 7, 10, 2) e secondo il mito già Semele, quando portava il dio nel suo seno, era ripiena di spirito divino, il quale si comunicava alle donne che toccavano il corpo di lei, reso sacro (Aysch., *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 636).

Ma anche le pubbliche celebrazioni culturali rendevano testimonianza della magnificenza di questo mondo trasfigurato: in molti luoghi per l'epifania di Dioniso scorrevano miracolosi flutti di vino, e i tralci di vite fiorivano e maturavano nello spazio di un giorno. Nell'isola di Teos, a dimostrare che Dioniso vi avesse avuto i natali, si adduceva il fatto prodigioso che regolarmente, per la festa del dio, sprizzasse dalla terra una sorgente

di vino profumato (Diod. 3, 66). In Elide il prodigio viene constatato da testimoni oculari; nella festa che aveva il nome di Thya e che si celebrava in una località distante otto stadi dalla città si ponevano, alla presenza di cittadini e di stranieri che per caso si trovassero presenti, tre coppe vuote in un luogo che veniva poi chiuso e suggellato, e dove ognuno che lo desiderasse poteva apporre sulla porta il proprio suggello. Il giorno seguente i suggelli si ritrovavano intatti, ma chi entrava nel recinto constatava che le tre coppe eran ripiene di vino. Pausania, che non poté recarsi di persona al tempo della festa, assicura che paesani e stranieri avrebbero garantito col giuramento l'autenticità di questa testimonianza (6, 26, 1; lo stesso, secondo Teopompo, in *Athen.* 1, 34). Analogo prodigio ci viene tramandato riguardo all'isola di Andro, e qui ci è anche dato sapere il tempo in cui cadeva la festa e il miracolo si produceva, e cioè il 5 gennaio, secondo quanto ci riferisce Muciano in Plinio (*Nat. hist.* 2, 231; cfr. anche 31, 16); in quel tempio di Dioniso scorreva il vino per sette giorni, ma se, dopo averlo attinto, ci si allontanava dal luogo sacro, il vino si tramutava in acqua. Pausania, che narra lo stesso prodigio (6, 26, 2) aggiunge che la festa si celebrava soltanto ogni due anni: era dunque del numero delle "Trieteridi". Possiamo senza dubbio riconoscere in essa una delle feste invernali dell'epifania di Dioniso, ed essa c'illustra quali prodigi accompagnano l'avvento del dio.

A Nasso sgorgava vino da una fonte (Steph. Byz. Νάξος) e questo prodigio, di cui ci parla Propertio nel suo inno al dio (3, 17, 27) si sarebbe prodotto per la prima volta in occasione delle nozze di Dioniso con Arianna (cfr. Seneca, *Oed.* 491).

Ma il fenomeno più sorprendente era costituito dalle cosiddette "uve di un giorno" ἐρήμεροι ἄμπελοι che in occasione della festa del dio fiorivano e venivano a maturazione nel giro di poche ore. Rinomato più d'ogni altro era il celebre vigneto del Parnaso, del luogo, cioè, dove le donne d'inverno avevano intrecciato le loro danze selvagge in onore di Dioniso e destato l'infante di-

vino nella culla. Quale significato quel vigneto avesse per Delfi, ce lo dice un coro delle *Fenicie* di Euripide (229) che canta la duplice cuspide lucente al fuoco delle feste bacchiche, ed il vigneto "che in un sol giorno produce l'uva succosa, dai fitti acini" (cfr. anche Schol. Soph., *Antig.* 1133). Ad Eubea, come ci narra Sofocle nel *Tieste* (fr. 234), si vedeva a prima mattina la sacra vite inviridire, a mezzogiorno già mostrarsi i grappoli, farsi scuri e pesanti, e alla sera già si poteva cogliere il frutto maturo e pigiare il vino. Dagli scoli dell'*Iliade* (13, 21, T.) apprendiamo che questo si produceva ad Ege nell'annuale celebrazione dionisiaca, mentre le donne consacrate al dio compivano gli atti del culto (ὄργια ζυσοῦσθ' ὅτων μυστῶν γυναικῶν). Infine Euforione era informato di una festa dionisiaca ad Ege d'Acacia dove, mentre si svolgevano le danze culturali del coro, le sacre vigne fiorivano e maturavano, in modo che a sera già si poteva spremere l'ottimo vino (fr. 118 Schol.).

Il prodigio, cui si prestava fede e che Sofocle ed Euripide ritengono degno d'esser da loro celebrato, non lo vorremo senz'altro liquidare con l'osservazione superficiale che dovesse trattarsi di semplici trucchi dei sacerdoti. Per i credenti esso costituiva un'autentica dimostrazione della presenza del dio, il quale interveniva di persona alla sua festa. Anche ad Eleusi, al culmine della cerimonia non veniva forse presentata alla vista una spiga di grano mietuta (ἐν σιωπῇ τεθερισμένον στάχυ: *Hippolyt.* 5, 8)? Le supposizioni che recentemente sono state affacciate non sono per nulla soddisfacenti: il Foucart (*Les Mystères d'Eleusis*, 1914, p. 434) che, come la maggior parte degli studiosi odierni, nel testo d'Ippolito non ricollega le parole ἐν σιωπῇ al τεθερισμένον στάχυ, il che pur sarebbe naturale, ma con quel che precede, dice giustamente che altrimenti si dovrebbe intendere che la spiga fosse stata silenziosamente tagliata davanti agli occhi degli iniziati, e poi fosse stata loro mostrata: e così senza dubbio dovette essere. Ebbene, il prodigio della crescita della spiga si adatta ai misteri di Demetra così come quella della vigna prodigiosa a quelli

di Dioniso. E non è privo d'interesse l'apprendere che nella cosiddetta "danza del sole" dei Navajo americani, fra molte altre raffigurazioni c'è anche il prodigio d'una pianta che fra la mezzanotte e il tramonto inverdisce, fiorisce e dà frutti (cfr. *The Mountain Chant: a Navajo ceremony*, by Dr. W. Matthews Smithsonian Instit., Bureau of Ethnology 1887, p. 379 sgg.).

Ma il vino stesso, se pure non compare d'improvviso in modo così stupefacente, fa la sua apparizione nel mondo come un prodigio, e così viene accolto e goduto nelle Antesterie, quando Dioniso fa il suo solenne ingresso nella città. Le immagini vascolari (cfr. Frickenhaus, *Lenäenvasen* 72, Berl. Winckelmannsprog., 1912; Deubner, *Att. Feste*, p. 127 sgg., difficilmente a ragione, pensa di nuovo, come Frickenhaus, alle Lenee) ci mostrano ancora chiaramente in quale stato d'animo si onorasse il dio e si accogliesse il suo meraviglioso dono. Prima che i cittadini bevessero si mesceva il vino al dio, presente in forma di maschera (cfr. Phanodem. in Athen. 11, 465) e gli veniva porto (v. sopra, p. 93). Una sacerdotessa, forse la moglie stessa dell'Arconte Basileus, sembra si assumesse la mescita del vino e le quattordici "Gerairai" a cui essa faceva prestar giuramento, (cfr. Discorso di Neera 73 sgg.) possono bene essere state sue aiutanti in questa occasione (cfr. Nilsson, "Arch. Jahrb." 1916, p. 329, ed anche Buschor, "Athen. Mitt." 1928, p. 100). Da loro dovevano farsi riempire le coppe a turno i partecipanti alla festa, dopo di che aveva inizio, tra suoni di trombe, quella bevuta famosa con cui la folla collettivamente festeggiava il dio dell'ebbrezza (cfr. Aristoph., *Ach.* 1000 sg. con Schol.; Aelian., *var. hist.* 2,41; Athen. 10, 437). Alla fine ciascuno deponeva la propria corona sull'anfora, la sacerdotessa che aveva versato il vino a Dioniso recava le corone nel suo sacrario, e il vino che era rimasto nell'anfora, lo offriva al dio (Phanodem. in Athen. 10, 437 c.). Le immagini vascolari raccolte dal Frickenhaus mostrano il mescere e il primo saggiare del vino davanti alla maschera di Dioniso, e sono ancora donne, qualunque titolo vogliamo dar loro, che

propiziano il dio appena apparso. Quando non siano intente al dio stesso o al sacro ufficio del vino ci appaiono in uno stato di visibile eccitazione che va da singoli indizi fino alla ben nota forma di frenesia propria delle Menadi. Non siamo più in grado di distinguere fino a che punto questo comportamento corrispondesse al costume rituale. I tratti del furore dionisiaco, che di loro natura rientrano negli sfondi delle foreste montane, saranno stati difficili a riscontrarsi nelle feste Antesterie che si svolgevano nel sacrario di Dioniso, e senza dubbio gli artisti avranno aggiunto alle loro rappresentazioni tratti ricavati dal mito. Ma quei tratti non erano per nulla estranei; le donne che servivano il dio erano infatti le immagini di quelle seguaci divine di cui il mito narrava, e i pittori avevano ragione, quando con la loro arte elevavano la realtà fino ad esprimere il mito. In tali figure parlano vivamente quei sentimenti con cui il dio veniva accolto; colui che avanzava tra gli uomini recando ormai maturo il beverage che dà l'ebbrezza era pur quello stesso, frenetico dio il cui spirito travolgeva fino al delirio le donne nelle solitudini montane.

C'è nel vino qualcosa dello spirito di ciò che non ha confini, e che riporta l'elemento primigenio nel mondo; è quindi doppiamente significativo se nel mondo trasfigurato, davanti agli occhi delle danzatrici rapite dalla presenza di Dioniso e che giocano con gli elementi, sgorgano dal suolo non soltanto latte e miele, ma anche fiumi di vino.

Esse sono state rapite dall'incantesimo a tal segno che la loro maternità non conosce limiti, ed esse si portano al seno i cuccioli della natura ferina: esse infatti sono madri e nutrici, come le nutrici dionisiache del mito, che sciamano nelle foreste intorno al dio e lo accompagnano nelle sue peregrinazioni (cfr. Hom. *hym.* 26; Pherchyd. fr. 46). Queste "balie" divine (Διονυσίου τῆθηναί: *Il.* 6, 132; Tyrt. fr. 1; Soph., *Oed. Col.* 678 sgg. θεαῖς τῆθηναί; Orph. *hym.* 30, 9. 52, 8. 53, 6. Διονύσιον τροφῶν) era il titolo d'una tragedia di Eschilo) le vediamo in molte sculture (cfr. Buschor in Furtwängler Reichhold tav. 169, p. 363 sgg.) in

atto di accogliere dalle mani di Zeus e del suo messaggero Ermete il fanciullo divino; ma in qualità di madri o nutrici allevano anche altre creature, Dioniso infatti "rallegra molte delle ninfe con le quali folleggia così volentieri sulle cime dei monti con un inaspettato pargoletto" (cfr. Soph., *Oed. T.* 1105). Nelle *Baccanti* di Euripide (754), le Menadi rapiscono dalle case gli infanti; in Nonno, che sviluppa la scena euripidea (45, 294 sgg.) la predatrice offre al bambino il seno materno. Ed ecco, che nelle foreste dove esse hanno dimora insieme agli animali selvaggi, nutrono i piccoli come fossero loro figli.

"Le giovani madri, che a casa loro han lasciato un bambino, tenevano fra le braccia cerbiatti e lupacchiotti e li abbeveravano del loro bianco latte" così narra il messaggero nella tragedia euripidea (699 sgg.). La poesia di Nonno ci parla perfino di giovani leoni (14, 361; 24, 130; 45, 305), e la figura della Menade che allatta una bestia feroce, ricorre frequente, com'è ben noto, nelle opere d'arte.

Ma lo splendore del dio, a cui sono accessibili tutti i tesori del mondo, viene improvvisamente adombrato da oscurità profonda; dietro alla realtà incantata ne affiora un'altra, che fa rabbrivire, e che travolge le danzatrici in una frenesia che non è più beatificante ma sinistra. Essa, nel mito, si presenta anzitutto sotto forma di grave persecuzione: la prima rappresentazione che la poesia greca ci dà della condizione delle donne dionisiache è la loro tragica fuga da Licurgo, che spietatamente le colpisce (*Il.* 6, 132). Atterrite, si lasciano cadere di mano le sacre insegne e ad altro non pensano che a mettersi in salvo, né si può dire che non abbiano ragione di disperare, perché Dioniso stesso è battuto e costretto a rifugiarsi tremante in fondo al mare.

Quel che ci è narrato in questo mito diventa poi oggetto di pratiche cultuali; nelle feste Agrionie il sacerdote di Dioniso, ad Orcomeno, inseguiva con la spada in mano una schiera di donne, e colpiva tutte quelle che poteva raggiungere (*Plut., Quaest. Gr.* 38).

Così fa il suo ingresso la morte nella cerchia di quel dio che era lodato come "ricco di gioia" (*πολυγηθής*), "dispensatore di gioia" (*πλουτοδότης*); entriamo addirittura nel regno della morte, perché al pari delle Antesterie, le feste dionisiache di primavera, anche le Agrionie furono una festa mortuaria (v. p. 126

sgg.). Dioniso stesso è un dio sofferente e morente, che, nel pieno splendore della sua giovanile magnificenza, deve soggiacere alla violenza di terribili avversari: a Delfi, nel luogo più sacro, c'era la sua tomba. E come il dio stesso, perirono di morte violenta anche tutte le donne che lo avevano allevato e avevano partecipato ai suoi folleggiamenti inebrianti. Ad Argo, dove Perseo aveva affrontato il dio, erano sepolte le "donne marine" (Ἰλίσια γυναικες) che egli aveva condotto con sé dalle isole (Paus. 2, 20, 3; 2, 22, 1). Anche delle tre Menadi tebane che avrebbero fondato a Magnesia il culto dionisiaco si credeva di possedere ivi le tombe (cfr. Kern, *Inscr. v. Magn.* 215). E di Arianna, personificazione della femminilità votata a Dioniso dall'amore, e immagine al tempo stesso della sofferenza e della morte a cui andavano incontro i seguaci del dio, veniva indicata la tomba in più luoghi. Al pari di Erigone, la figlia di Icaro, l'amico di Dioniso che era stato ucciso e si commemorava nel giorno dei morti di Chytroi (cfr. Maaß, "Philologus". *Zeitschrift für Klassische Altertum.* Berlin und Wiesbaden, 1921, 1 sgg.): anche lei si sarebbe impiccata e nel suo culto si celebravano non soltanto giorni gioiosi ma anche luttuosi, ed è di profondo significato che proprio in occasione d'una festa d'Arianna a Locri fosse stato riportato alla spiaggia dalle onde del mare il cadavere dell'ucciso Esiodo (cfr. Cert. Hom. 237 sgg.).

Da Alea di Arcadia ci è tramandata una notizia il cui carattere sinistro ricorda il rito delle Agrionie: nella festa dionisiaca che vi si celebrava ogni due anni e che si chiamava "Skiereia" venivano flagellate alcune donne (Paus. 8, 23, 1). È fatica inutile voler togliere a questa pratica il suo carattere cupo col rifarsi a taluni riti apparentemente affini intesi ad ottenere la fertilità (cfr. Nilsson, *Griech. Feste* 299 sgg.); Pausania stesso, a cui siamo debitori di questa notizia, la paragona alla fustigazione dei fanciulli spartani nella festa di Artemide Orthia, e la ben nota crudeltà di questo costume distrugge qualunque interpretazione anodina. Artemide Orthia è legata a Dioniso dai suoi epiteti (v. p. 121).

Ma il tragico fato che il mito conosce e trova espressione nel culto, non si è attuato di punto in bianco; esso fu invece generato, con inesorabile necessità, da azioni di frenetica violenza. Solo perché Dioniso non è soltanto il dio dell'estasi, ma è altresì il dio terribile, il terrore ha preteso il dio stesso come olocausto. Quella cupa realtà che rende deliranti mostra il proprio tremendo aspetto negli atti del dio non meno che nel suo soffrire. Il più noto mito del suo trapasso fa subire a Dioniso, sotto il nome di Zagreus, "gran cacciatore", quello che corrispondeva appunto alle sue paurose attività. "Cacciatore" viene egli stesso cacciato, "sbranatore" (ἀνθρωπορραϊστής) viene egli stesso sbranato. Ma anche dietro la persecuzione, le sofferenze e la morte delle sue compagne sta l'ombra di azioni terrificanti: con la feroce aggressione d'una schiera di donne nelle feste Agrionie si volevano infatti ricordare le figlie di Minia, che un tempo avevano compiuto quell'atto medesimo, spinte dalla selvaggia brama del sangue a cui incessantemente sospinge il cupo manifestarsi della natura dionisiaca.

Il mito racconta (cfr. Plut., *Quaest. Gr.* 38; Aelian., *var. hist.* 3, 42; Antonin. Lib. 10) che esse sole s'erano rifiutate di rispondere all'appello di Dioniso, rimanendo a casa, costumate e diligenti, ad attendere il ritorno dei mariti; allora lo spirito del dio, s'introdusse in mezzo a loro con prodigi e manifestazioni terrificanti, ed esse, nella frenesia che le colpì, tirarono a sorte fra i loro figlioletti: si dice che fossero assalite dalla brama di carne umana. Le tre donne fecero a pezzi il figlioletto di Leucippe, designato dalla sorte. L'insana ferocia di quelle giovani, che erano state fino a quel momento così virtuose e materne, viene interpretata come un castigo inflitto dal dio per essersi visto trascurato e spregiato, ma con ciò — come già notò giustamente il Welcker (*Griechische Götterl.* I, 445) — non si coglie il vero significato delle loro azioni. Si tratta infatti dell'irruzione, nella sua forma più selvaggia, di quella frenesia di distruzione che, non meno dell'estasi soave e affettuosa, rientra nella natura di Dio-

niso, e vi ricorre quella medesima sete di sangue che vediamo manifestarsi anche nei casi in cui non esiste nessuna offesa fatta al dio. Essa trova espressione anche nel culto sacrificale di Dioniso, e si ripete come contrappunto al sentimento materno anche rispetto ai piccoli di natura ferina, i cui nati le Menadi nutrono al loro seno, ma talvolta anche sbranano e divorano, ad immagine di quelle madri che con bramosia demente si accaniscono sui loro stessi lattanti.

Quando Dioniso giunse ad Argo e gli argivi si rifiutarono di rendergli onore, egli tolse il senno alle donne che andarono tumultuando per le montagne e sbranando le carni dei propri figliolotti (Apollod. 3, 37; 2, 28; cfr. anche Nonno, 47, 484 sgg.). Anche in questo caso sembra che le donne siano colpite da un castigo, ma è un castigo che corrisponde al manifestarsi della natura del dio in quel che aveva di più spaventoso, e che colpiva anche vittime innocenti. Manifestazioni di tal genere agiscono perfino su Dioniso, minacciando di fare del dio la vittima di se stesso. Secondo Nonno (48, 917 sgg.) anche Aura, l'amante di Dioniso, avrebbe ucciso e divorato uno dei suoi nati, e come le madri si comportarono le nutrici. Già delle figlie di Lamia, che per prime ebbero cura del neonato Dioniso, si diceva che nel delirio avrebbero sbranato l'infante se esso non fosse stato tempestivamente involato da Ermes ed affidato ad Ino (Nonno, 9, 29 sgg.). E la stessa Ino, sorella della madre del dio, che allattò il fanciullo divino, sembra che, accecata dalla demenza, uccidesse il suo proprio lattante, Melicerte (Apollod. 3, 28); questo figlio di Ino veniva onorato nell'isola di Tenedo, sotto nome di Palemone, mediante sacrifici di infanti, e quindi denominato "uccisor di fanciulli" (βρεφοκτονός Lykophron. 229 con Schol.).

Così quella stessa ferocia che traspare dal mito traspare anche dal culto. Lo sentiamo chiaramente, quell'elemento che non ha limiti, e che comprende l'ebbrezza del vivere, minaccia tutto ciò che gli si accosta col delirio di annichilimento, e fortunato quello spirito cui Dioniso mitiga, in qualità di "liberatore"

(λύσιμος), la follia! L'aspetto pauroso di quella natura che è propria del dio affiora in molte pratiche culturali assai chiaramente. Nell'isola di Chio, le cui donne, come si è detto, erano state colte dalla frenesia bacchica, un uomo veniva smembrato in onore di Dioniso Omadios, il dio dall'aspetto di belva feroce e di divoratore di carni crude (Porphyr., *de abst.* 2, 55) e lo stesso si racconta di Tenedo (Porfir., *op. cit.*). Di quest'isola sappiamo anche che lì Dioniso "smembratore di uomini" ('Ανθρωπορπαίστης) riceveva una vittima d'una specie singolare (Aelian., *hist. nat.* 12, 34): si calzavano i coturni ad un vitellino neonato, la cui madre era trattata come una puerpera, e lo si immolava con la scure, ma il sacrificatore che aveva dato il colpo doveva fuggire fino al mare, inseguito a sassate. I coturni ci fanno comprendere chi si volesse indicare con quel sacrificio animale: Dioniso stesso, di cui il mito narrava che quando era ancora un fanciullo regale era stato sbranato dai Titani. Questo rito, su cui poi dovremo tornare (p. 138 e 201) si vorrebbe oggi spiegare come un'offerta sacramentale che avrebbe voluto rendere i celebranti partecipi della forza del dio ucciso e divorato (così il Nilsson, *Griech. Feste*, p. 308). Ma in tutta la tradizione intorno a Dioniso ed al suo culto non troviamo mai il minimo cenno che la sua carne fosse gustata da una comunità la quale, in tal modo, credesse di accogliere in sé la forza del dio. Invece di prestar fede a un'ipotesi così priva di fondamento, interroghiamo piuttosto il culto stesso! E questo culto ci dimostrerà che era Dioniso stesso, lo "sbranatore d'uomini" che qui veniva immolato. Quello dunque che il mito ci racconta del dio, e cioè che egli sotto il nome di "Zagreus", di "gran cacciatore" fu sopraffatto dai Titani, diventava a Tenedo un atto del culto. E come, secondo il mito, il dio era stato sbranato in figura di fanciullo regale che aveva assunto le forme d'un toro, così a Tenedo lo si immolava sotto forma di vitello calzato di coturni. Il significato del mito è che il dio soffre egli stesso quegli atti spaventosi che compie,

e ciò che racconta il mito, il culto lo ripete con sacrifici che venivano regolarmente celebrati.

Nelle sofferenze, nelle persecuzioni e nella morte delle ancelle di Dioniso e del dio stesso riconosciamo dunque il destino prefigurato dalle loro stesse atrocità. Il ricordo delle loro azioni è tramandato in molte altre leggende, come per es. quella di Procne e Filomela (cfr. il Tereus di Sofocle; Robert, *Heldensage* 1, 154 sgg.); Procne uccide insieme alla sorella il proprio figlioletto e lo imbandisce al padre in un banchetto, dopo di che tutte due le donne sono inseguite con la spada o con la scure (Apollod. 3, 195); ed è notevole che tutto questo avvenga proprio nel giorno d'una celebrazione orgiastica di Dioniso (Ovid., *Metam.* 6, 687 sgg.; cfr. Acc. trag. 642).

Anche nel mito della morte di Pentèo è la madre stessa che fa a pezzi il figlio. Gli "Idilli" di Teocrito (26) raccontano che le tre sorelle, una delle quali era la madre, sbranassero l'infelice che con la sua indiscreta curiosità le aveva rese furenti.

Ma le donne dionisiache non avevano a che fare, tanto in bene che in male, soltanto coi figli degli uomini. Lo spirito del mondo originario che con Dioniso torna ad aleggiare su tutto il creato sospinge al loro seno anche i nati ferini della foresta; le vediamo tenere maternamente fra le braccia caprioletti e lupacchioti, e allattarli col loro latte, ma anche in questo caso non sempre perdura l'ebbrezza soave d'una travolgente tenerezza, perché questa d'improvviso muta, trasformandosi in frenesia di struttice.

Sempre, nelle rappresentazioni che poeti, pittori e scultori ci offrono del culmine frenetico delle Menadi, le danzatrici ghermiscono fra le mani giovani animali, li fanno a pezzi, ne agitano in aria le membra sanguinanti. Nelle *Baccanti* di Euripide (725 sgg.) si avventano su di una mandria di buoi, atterrano le bestie più robuste e strappano loro gli arti dal tronco. La stessa imma-

gine ricorre in autori più tardi (cfr. Catullo 64, 257; Luciano, *Bacch.* 2; Nonno 43, 40 sg.; Schol. Aristoph., *Ran.* 357). Ma le vittime caratteristiche di questa caccia feroce sono gli animali della foresta, e precisamente gli stessi a cui le donne avevano dedicato le loro cure materne. In Euripide (*Oresi.* 1492) Oreste e Pilade che si erano impossessati di Ermione sono paragonati a Menadi nelle cui mani si trovi una bestiola selvatica: il verbo $\nu\epsilon\beta\rho\iota\zeta\alpha\iota\nu$ (da $\nu\epsilon\beta\rho\acute{o}\varsigma$ caprioleto) significa precisamente l'atto di sbranare giovani caprioli. Ma come le donne allattavano al loro seno anche altri animali della foresta, così sono indicati ora come vittime della loro brama di distruzione anche lupi ed orsi (cfr. Stat. *Theb.* 4, 660).

Così la dolce ebbrezza di una maternità che non conosce limiti si è trasformata nella frenesia di cacciatrici ubriache di sangue, ma con questo la schiera dionisiaca non fa che seguire l'esempio del suo divino condottiero, perché Dioniso stesso è cacciatore. Com'è detto nelle *Eumenidi* di Eschilo, egli ha istigato le donne all'uccisione di Pentèo, vittima di uno sbranamento feroce, "come fosse simile a lepre" (26): "Esperto cinegeta" ($\kappa\upsilon\nu\alpha\gamma\epsilon\tau\alpha\varsigma$ σοφός) Agave chiama il dio in Euripide (*Baccanti* 1189) e il coro risponde: "Sì, un cacciatore è il dio!" ($\delta\ \gamma\acute{\alpha}\rho$ θεός ἀγρεύς). Va a caccia del sangue di giovani capri (138), e anche le Menadi sono paragonate a cani da caccia, e considerate di per se stesse come cacciatrici (cfr. Dilthey, "Arch. Zeit." 31, 81; Knapp, ivi 36, 145 sgg.), così una di esse porta il nome di θηρῶ (Mon. d. Ist. 10, 23) il quale già dice tutto.

Ma quale caccia è mai questa! L'uccisione è uno smembramento, a cui fa seguito, al culmine dell'insania, l'atto di divorare le carni crude. "Rivestito di sacre pelli di cervo egli va a caccia del sangue di morenti caprioli, smaltisce l'avidità brama di carne fresca "ὄμοφάγον χάριν", così canta di Dioniso il coro euripideo (*Bacch.* 137); e come il loro signore così le Menadi si avventano sulla preda per divorarne le crude carni (cfr. Apollon. Rhod. 1, 636 Θυιάδες ὄμοφάγοι; Luciano, *Bacc.* 2 ὄμοφάγοι. Schol.

Aristoph. *Ran.* 357 e altri). Non è più l'immagine del cacciato-
re, ma dell'animale feroce, e questo infatti vuole indicarci l'epi-
teto di ὤμησθής. Al dio in qualità di "divoratore di carne
cruda", di "animale feroce" furono immolati, prima della bat-
taglia di Salamina, tre giovinetti persiani (Plut., *Vite Parall.*, Te-
mistocle 13, Pelopida 21, Aristide 9). Questo termine di ὤμησθής
indica altrove di preferenza il leone (cfr. Erod. 5, 92, 2; Aysch.,
Agam. 827; Anthol. Palat. 6, 237), ma si adopera anche per ca-
ratterizzare altre bestie feroci, lupi, aquile, uccelli divoratori di
cadaveri e cani. Quando Ecuba, nell'*Iliade* (24, 207) così chiama
Achille, intende paragonarlo ad uno spietato animale feroce (cfr.
anche l'altro celebre luogo dell'*Iliade*, 4, 35). Lo stesso si dica
per ὠμοφάγος, un epiteto delle Menadi, e per ὠμόσπιτος. E che
la brama di sangue e di morte delle frenetiche donne fosse para-
gonata davvero a quella delle belve lo dice il racconto di Oppia-
no (*cyneget.* 3, 79; 4, 305 sgg.) il quale senza dubbio si riferisce
a concetti già antichi, e cioè che Dioniso avesse tramutato in pan-
tere le donne che sbrannarono Pentè. Il Dilthey ha posto in rela-
zione con questo racconto una figura vascolare in cui Pentè, af-
ferrato da un lato da una Menade, viene contemporaneamente
assalito da una pantera ("Arch. Zeit." 31, 78 sgg.).

In tal modo la grazia incantatrice del dio si è trasformata
nel suo opposto più spaventoso.

La sua facoltà di metamorfosi viene spesso posta in eviden-
za; egli è il dio "dal duplice aspetto" (διμορφος Diod., 4, 5),
dalle "molte figure" (πολυειδής και πολυμορφος Plutarco de
E 9; cfr. Welcker, *Götterlehre* II, 575). "Appari in figu-
ra di toro, o di drago dalle molte teste, o di leone spirante fuoco
e fiamme!", così il coro delle *Baccanti* di Euripide invoca il dio
(1071). Nella lotta contro i Giganti era un leone (cfr. Horat.,
carm. 2, 19, 23). Alle figlie di Minia apparve dapprima in veste
di fanciulla, poi improvvisamente si trasformò in toro, in leone,
in pantera (Antonin. Lib. 10). In Nonno (il quale pure narra delle
molte metamorfosi di Zagreus in lotta contro i Titani: 6, 169 sgg.)

l'indo Deriade si lamenta dell'impossibilità di accedere al suo si-
gnore, perché il πολυειδής si fa ora toro, ora lupo, ora cinghia-
le, ora orso, vipera o pantera, ora albero, ora acqua, ora fuoco
(40, 38 sgg.; 36, 291 sgg.).

Ma più grave e paurosa della molteplicità è, nella natura del
dio, la duplicità ed il contrasto: ce lo rammenta Plutarco nella
vita di Antonio, il quale entrò ad Efeso in veste di nuovo Dionis-
so, acclamato da molti come il dio "amico, apportatore di benedizioni"
(χαριδότης και μελιχίος) ma ad un maggior numero
appariva pur sempre come il dio "ferino e selvaggio" (ὤμησθής
και ἄγριονίος). E non è raro che simili distinzioni siano riaffer-
mate (Athen. 3, 78; Paus. 2, 2, 5, 2, 7, 6; cfr. Plut., *de cohob.*
ira 13). E nel modo più marcato, con la massima diversità di
aspetti, si contrappongono gli uni agli altri anche gli animali che
si accompagnano al dio, e la cui figura egli frequentemente as-
sume. Gli uni infatti (come il toro, il capriolo, l'asino) sono im-
magini di fertilità e di fecondità generatrice mentre gli altri (come
il lupo, la pantera, la lince) sono simboli della più efferata ferocia.

La pantera, com'è noto, appare nelle descrizioni d'età più
tarda come l'animale prediletto di Dioniso, e gli si accompagna
in un infinito numero di opere d'arte: essa, si dice (Philostr.,
imag. 1, 19), balza elegante e leggera come una Baccante, e per-
ciò sarebbe tanto cara al dio. Si affermava perfino che fosse ap-
passionatamente bramosa di vino (cfr. Oppian., *cyneget.* 3, 80 ed
altri luoghi). Ma la pantera era al tempo stesso la personifica-
zione della natura più sfrenatamente selvaggia, e per questa razi-
one la si paragonava a Dioniso (Athen. 2, 38e; Cornutus 30).
Il leone era già stato collegato al dio fino da tempi antichissimi,
come dimostra la Gigantomachia (cfr. Heinze in Hor., *carm.* 2,
19, 21). Nel settimo *Inno Omerico* il dio spaventa i pirati che l'a-
vevano catturato, facendo apparire un leone, e in Euripide Dio-
niso stesso è invocato perché faccia la sua apparizione sotto forma
leonina, nella stessa forma si presenta alle figlie di Minia per at-
terrirle. Potremmo riferirci anche ad altri casi, come per es. al

Κεχνηὸς di Dioniso a Samo, dove il sacrario del dio sarebbe stato conservato grazie alla gratitudine e alla fedeltà di un leone: a questo proposito esisteva un poesia di Euforione (F. Scheidweiler, *E. Fragmenta*, 1908, p. 30).

Abitualmente si dice che in origine leone e pantera fossero estranei a Dioniso, e che soltanto in un secondo tempo dall'Asia Minore, per il contatto col culto della Grande Madre, fossero entrati anch'essi al seguito del dio (O. Kern, *Realenzyklop.* V, 1041). Ma anche in tempi più tardi esistevano ancora leoni nella penisola Balcanica (cfr. Wilamowitz, *Glaube d. Hell.* I, 146) e se anche non vi esistettero mai le pantere, ciò non significa affatto che questi animali dovessero esser presi a prestito da contrade straniere per divenire compagni di Dioniso. È molto dubbio se le divinità ed i culti fossero effettivamente così disposti a integrazioni reciproche come amano pensare i moderni, per i quali queste cose non significano nulla di serio: ma fino a tanto che una divinità continuò ad essere pensata come dotata di una essenza, doveva appartenere a questa sua essenza accogliere o escludere dalla sua cerchia questo o quello. In qualunque luogo e momento accadesse che gli adoratori di Dioniso conossero la pantera, animale altrettanto bello quanto pericoloso, essi compresero subito che la natura di questo animale doveva legarlo a Dioniso e che questa fiera doveva far parte della sua cerchia. Questo ci è confermato anche dagli altri animali feroci che prima o poi si accompagnarono al dio.

Gli autori latini a partire dall'età augustea, naturalmente seguendo la tradizione greca, nominano volentieri, fra gli animali di Dioniso, la lince (cfr. Verg., *georg.* 3, 264; Ovid., *metam.* 3, 667. 4, 25; Prop. 3, 17, 8; Pers. 1, 101 con Schol.). Questo animale era stato in ogni tempo familiare in Grecia e vi è stato trovato anche in epoca più recente (cfr. l'edizione della *Cynegetica* di Oppiano curata da A.W.Mair, Londra 1928 in 3,84). La pantera e il leopardo, la lince, a cui, secondo la letteratura latina, si accompagna anche la tigre, hanno in comune fra loro proprio

quello che, in più d'un senso, permette di paragonarle alla natura e al comportamento delle Menadi. L'affinità è più che mai accentuata nella pantera, che forse per questo fu la più fida compagna del dio. Di tutti i felini consacrati a Dioniso essa non è soltanto il più duttile e meraviglioso, ma anche il più feroce e assetato di sangue; l'agilità fulminea e la compiuta eleganza delle sue movenze, che hanno per scopo l'uccidere, ci presenta lo stesso accostamento della bellezza e di una mortale ferocia che vediamo nelle frenetiche seguaci di Dioniso. Anche la ferocia della pantera è un incanto per l'occhio, ma pure è l'irrompere d'una spaventosa brama che la fa precipitare d'un balzo sulla preda, ridurla a brani e divorarne le carni fresche. Di tutte le grandi fiere si dice che il leopardo e la lince siano i più bramosi di uccidere, tra le loro zanne sono condannate a sanguinare molte più vittime che non siano necessarie al loro nutrimento; e quando sentiamo che fra quante bestie feroci esistono la più assetata di sangue è la femmina del leopardo quando allatta, non possiamo fare a meno di pensare alle Menadi, che erano madri anch'esse e nutrivano al seno le loro creature.

Effettivamente, neppure nella cerchia di altre divinità mancavano i contrasti, ma nessuna è dilaniata dalla contraddizione quanto quella di Dioniso. Egli, il dio che nutre e incanta, il tanto celebrato donatore del vino, colui che scioglie da ogni cura e dolore, il liberatore e il risanatore (Λύσιος, Λυσιός, Σωτήρ, Ἰατρός, ecc.), egli, la delizia dei mortali (χάρμα βροτοῖσιν *Il.* 14, 325), il "ricco di gioia" (πολυγηθής *Hes.*, *erg.* 614; *Pind.* fr. 153, 29), egli, il danzatore, il voluttuoso amante, il "donatore di ricchezza" (πλοουτοδότης; *Schol. Aristoph., ran.* 479) egli, il "benefattore" (Εὐεργέτης *Esichio*) — egli, il più gioioso di tutti gli Dei è al tempo stesso il più spaventoso. Non esiste una sola divinità greca che nemmeno approssimativamente riceva epi-

teti così paurosi come quelli di Dioniso a testimonianza della sua ferocia selvaggia, e bisogna ricorrere all'orrore delle contrade dove la notte è eterna per poter trovare qualcosa che gli si possa paragonare. Lo chiamano "sbranatore d'uomini" (Ανθρωποφαγίατης Aelian., var. hist. 12, 34) "divoratore di carne cruda" (Ωμηστικός Plut., Them. 13; de coh. ira 13. Ὠμάειος; Porphy., de abst. 2, 55; Orph. hymn. 30, 5. 52, 7), "che trae la propria gioia dalla spada e dallo spargere sangue." (Orph. hymn. 45, 3). E in corrispondenza di tutto questo, nel suo culto non si parla soltanto di vittime umane immolate, ma perfino del rito orrendo in cui un uomo veniva sbranato (Porphy., de abst. 2, 55).

In quale sfera ci troviamo dunque? Non può esserci alcun dubbio, è quella della morte. Anche quei terrori dell'annientamento, che pervadono di tremore tutti i campi della vita, appartengono, come brama spaventosa, al regno di Dioniso: quel mostruoso elemento la cui spirituale duplicità si esprime dalla maschera, e, con tutto un lato della sua natura, orientato verso la notte eterna.

Solo per gli enti mostruosi del mondo dei Morti ritroviamo la denominazione di belve "divoratrici di carne cruda" ed altre consimili; così Esiodo (*Theog.* 311) chiama Cerbero, e nella stessa opera (300) Echidna. Questa, secondo Esiodo, avrebbe generato con Tifeo oltre a Cerbero, l'Idra di Lerna e la Chimera, anche Orto, il cane di Gerione. E dal proprio figlio Orto avrebbe concepito il leone di Nemèa e la Sfinge di Tebe. Il cane Orto porta un nome che è senza dubbio collegato col celebre epiteto di Artemide Orthia, e che ricorre in modo significativo anche per Dioniso (Ὀρθός Filocoro in *Aten.* 2, 38 c). Ed ecco che una tradizione (Schol. Eur., *Fenicie* 1031, forse dall'*Antigone euripidea*; cfr. 934) afferma che sarebbe stato Dioniso a mandare la Sfinge ai tebani. Non abbiamo motivo di respingere questa supposizione, perché Euripide stesso dice (*Phoen.* 810) che la Sfinge fu mandata a Tebe dall'Ade (ὁ κατὰ κέρονος Ἀΐδης).

La leonessa divoratrice di uomini ci fa subito pensare a Dio-

niso, e non a lui soltanto, ma anche alle sue Menadi: le feroci pantere sarebbero infatti anch'esse, secondo una tradizione tramandataci (v. sopra, p. 117) Menadi trasformate in fiere. E così fra le ipotesi sulle origini della Sfinge (cfr. Schol. Eur., *Phoen.* 45) ci sarebbe anche questa, che essa fosse stata un tempo una Menade, e precisamente una delle donne tebane che Dioniso aveva reso dementi.

Ma anche ad altri spiriti del mondo sotterraneo si avvicina abbastanza il furente Dioniso col suo corteo femminile, e specialmente alle Erinni che effettivamente sono anch'esse creature dal duplice aspetto, com'è il dio stesso. Se Dioniso è venerato sotto il nome di Melanaigis (ad Atene in coincidenza con le Apaturie: Schol. Aristoph., *Ach.* 146; cfr. Suid. μελαναυγίδα Διόνυσος; in Ermione: Paus. 2, 35, 1), ricordiamo che anche l'Erinni è chiamata μελαναυγίς (Aysch., *Sept.*, 699). Le Erinni, al pari di tutti quelli che sono ghermiti da Dioniso, ci vengono rappresentate furenti; in Eschilo (*Eumen.* 500) si definiscono da sole come ματινῶδες (anche in Nonno 44, 277) e come "Maniai" erano onorate nei dintorni di Megalopoli (Paus. 8, 34, 1). Effettivamente appartiene al regno dell'Ade anche quella Lyssa "pazza di furore" i cui cani, nelle *Baccanti* di Euripide, (977 sgg.) avrebbero aizzate le donne perché si gettassero su Pentèo e lo facessero a brani. Nell'*Eracle* di Euripide (499) essa è paragonata ad una Baccante (βακχύνει) e "Baccanti dell'Ade" (Βάκχαι Ἀΐδου) sono chiamate in *Ecuba* (1077) le donne che uccidono e fanno a pezzi il figlio di Polimèstoro. Molte altre, ma non così persuasive analogie fra la schiera dionisiaca e gli spiriti del mondo sotterraneo sono state accuratamente riportate dal Dilthey in una dottissima monografia ("Arch. Zeit." 31). La sua conclusione, che "l'infuriare, nella festa di Dioniso, delle donne greche pervase dallo spirito del dio" sia da considerarsi come "una rappresentazione mimica del fantastico corteo dei morti" non è certamente accettabile a causa della sua concezione troppo unilaterale, ma che Dioniso e le sue Menadi, quando sono ubriachi di sangue, si av-

vicino alle figure del regno dei morti, è cosa che non si può disconoscere. Questa connessione si tradisce anche più spiccatamente nel silenzio impietrito che è caratteristico delle Menadi: infatti gli spiriti del regno dei morti sono i "muti" — al modo stesso che, notoriamente, i romani chiamavano "dea Tacita" la dea della morte, e "dei silentes" gli spiriti dei morti.

Dioniso in qualità di visitatore, e perfino abitatore del regno dei Morti, è ben noto alla tradizione; il celebre Inno d'Orazio (*carm.* 2, 19) si conclude con l'immagine di Cerbero che guarda mansueto avanzarsi il dio dal corno d'oro, e gli lecca i piedi quando riparte. Dioniso era disceso nel mondo sotterraneo per trarne la madre Semele (Diod. 4, 25; Apollod. 3, 38; Paus. 2, 31, 2, 2, 37, 5. Plut., *de ser. num. vind.* 22; Schol. Aristoph., *Ran.* 330; Clem. Al., *Protr.*, p. 29 P). Secondo l'Inno Orfico 46 egli stesso sarebbe stato allevato presso Persefone; l'Inno 53 dice che nella dimora di Persefone avrebbe dormito nell'intervallo di tempo che precedette la sua riapparizione, e lo chiama perfino κθόνιος Διόνυσος. Già abbiamo accennato alla morte e alla sepoltura del dio, e ne ripareremo più minutamente in altro capitolo. L'invocazione delle Lenai, che definisce Dioniso "donatore di ricchezze" (πλουτοδότης, Schol. Aristoph., *Ran.* 479), si riferisce a quella medesima sfera sotterranea; anche in Esiodo infatti (*Erga* 126) sono così chiamati i morti dell'età aurea i quali vagano sulla terra come invisibili enti tutelari (cfr. anche l'Inno Orfico 73, ove si parla del demone che manda allo stesso modo benedizioni o rovina, e che è ugualmente chiamato πλουτοδότης Diehl, *Anthol.* VI, p. 199). Si può anche legittimamente pensare alla "festa notturna" (Νυκτέλια) del dio (Plut., *Quaest. Rom.* 112 ὄν τὰ πολλὰ διὰ σκότους δρᾶται; *symp.* 4, 6, 10; Serv. Aen. 4, 303) e ricordare che egli stesso era chiamato "il notturno" (Νυκτέλιος Paus. 1, 40, 60; Plut. de E.9; Ovid., *Met.* 4, 15; Νυκτέρινος Plut., *symp.* 6, 7, 2). Alla luce delle fiaccole egli guidava le danze notturne. Come vide bene il Rohde

quando affermò che nel regno di Dioniso rientrava anche il mondo dei Morti! (*Psyche* II, 13, nota; 45, nota).

Ed ora, per concludere, citiamo la testimonianza più importante: la somiglianza e la parentela di Dioniso coi principi del regno dei Morti, che si è venuta dimostrando con una quantità di paragoni, viene non soltanto confermata, ma addirittura definita come identità da un informatore di prim'ordine.

Eraclito dice (Fr. 15 Diels): Εἰ μὴ γὰρ Διόνυσος πομπὴν ἐποιούnton καὶ ὕμνον ἄσμα αἰδοίσιον ἀναιδέστατα ἐργασται, ὡτὸς δὲ Ἄιδης καὶ Διόνυσος, ὅτεω μαινοῦνται καὶ ληναῖουσι. "Se non fosse per Dioniso che fanno la processione ed intonano il canto del fallo, essi compirebbero le cose più indecenti; ma identici sono Ade e Dioniso, per il quale delirano e celebrano le Lenec."

Non che queste parole siano state dimenticate, ma, strano a dirsi, non hanno portato nessuna influenza decisiva sul giudizio che si dà della religione dionisiaca. Evidentemente si era riluttanti a prendere a testimone un filosofo, tanto più che è andato perduto il contesto a cui questo passo apparteneva. Purtroppo la prima parte del brano è poco chiara, e la versione che ci è stata tramandata è in un punto evidentemente lacunosa, senza che si sia mai riusciti a ristabilire il senso letterale in modo plausibile; infatti l'interpretazione che ne tenta il Diels sulla scia dello Schleiermacher, non può assolutamente corrispondere all'originale di Eraclito (cfr. Wilamowitz, *Glaube d. Hell.* II, 209, 2). Ma la seconda parte è integra e non può venire fraintesa, ed in questa Eraclito dice espressamente: "L'Ade e Dioniso, per cui imperversano ed infuriano, sono una sola e medesima cosa". Per Eraclito dunque Dioniso è il dio della dissennata ferocia, dal comportamento simile a quello delle Baccanti e delle "Lenai" ad esse affini (cfr. Strab. 10, 468 Βάκχαί Λήναι τε καὶ θύαι; Heraclit. fr. 14; Theocrit. 26, e la festa dionisiaca delle Lenèe, Nilsson, *Griech. Feste* 275, 2). Se Eraclito afferma che il dio è tutt'uno con l'Ade, che cosa deve trattenerci dal credergli? È forse abitu-

dine di questo autore permettersi interpretazioni arbitrarie? Le sue affermazioni, mentre apparentemente si colorano di paradossale, testimoniano della natura stessa delle cose, e ciò che egli ha visto in Dioniso dovrebbe essere per noi destituito di valore? Si pensi anche quanti elementi dovevano essergli noti, in relazione ad una divinità del VI secolo, che per noi sono andati perduti! Per questo la sua testimonianza dev'essere considerata come la più autorevole di tutta quanta la tradizione pervenuta.

E così possiamo comprendere perché in tante delle più importanti feste di Dioniso si celebravano i morti.

Le Antesterie, di cui secondo ogni probabilità, faceva parte l'ingresso del dio su di un carro navale, la nascita del sacro vino con la conseguente libazione generale, e forse anche le nozze di Dioniso con la Basilinna, erano al tempo stesso, in Atene e presso gli Joni, la più importante festa dei morti; si credeva che in quell'occasione essi venissero a visitare i viventi e si trattassero con loro finché veniva ad essi solennemente dato l'annuncio che il loro tempo era trascorso e che dovevano prender commiato. Erwin Rhode, alla cui ben nota descrizione di questa credenza (della quale troviamo il riflesso presso altri popoli nella commemorazione dei defunti) possiamo rimandare il lettore, ha chiamato "Signore delle anime" Dioniso, ed ha creduto di potere addirittura interpretare tutta la religione dionisiaca alla luce di questo concetto. Come obiezione, gli si chiede soltanto questo: come mai Dioniso, che originariamente altro non sarebbe stato che un dio della fertilità, avrebbe potuto aver parte in una festa dei Morti? Le risposte che hanno tentato di dare, fra gli altri, tanto il Nilsson (*Griech. Feste* 273) quanto il Deubner ("Arch. Jahrb." 1927, p. 189) possono benissimo essere utilizzate ai fini di dimostrare che Dioniso doveva essere stato il dio delle Antesterie fino dai tempi più antichi. Che l'omaggio reso ai morti potesse andar congiunto con la gioia apportata dalla fio-

ritura e dai frutti della terra, con la degustazione dell'inebriante succo della vite, ed anche con l'allegria, è stato dimostrato con molte testimonianze dagli studi su vari popoli. Dalle parole di Tuciddide (2, 15, 4) dobbiamo concludere, come osservò lo stesso Deubner, che Dioniso veniva festeggiato nelle Antesterie già al tempo in cui gli Joni erano ancora riuniti nella madre patria, e chi, malgrado un'antichità così arcaica, voglia ancora ritenere più o meno artificioso questo accostamento, non può fondarsi che su un giudizio preconetto circa le origini e la natura di Dioniso. L'ipotesi moderna che farebbe entrare Dioniso in Grecia in qualità di straniero e in un'età relativamente tarda è ormai più che problematica. Teniamoci piuttosto agli atti concreti del culto, i quali, in quanto genuini e originari, sono molto più attendibili: essi ci dicono che non furono le Antesterie la sola celebrazione dei morti in cui Dioniso avesse parte.

Anche le Agrionie (o Agranie, o Agranie) cui già più d'una volta abbiamo accennato, furono manifestamente giorni dei Morti. La loro antichità ci viene testimoniata dal nome del mese di Agrianos tante volte menzionato (cfr. Nilsson, *Griech. Feste* 271 e segg.). Purtroppo le sole notizie precise che ne abbiamo riguardano le celebrazioni che si svolgevano in Beozia: ad Orcomeno aveva luogo, da parte del sacerdote di Dioniso, un feroce inseguimento delle donne, che dovevano appartenere alla stirpe di quelle figlie di Minia di cui s'è detto che nel furore dionisiaco avevano tirato a sorte fra i loro figli, e avevano designato quello che era stato designato dal fato (Plut., *Quaest. Gr.* 58). A Cheronea c'era l'uso che in questa festa le donne facessero ricerca di Dioniso che era fuggito, e finalmente tornassero a spiegare che egli si fosse rifugiato presso le Muse e vi rimanesse nascosto (Plut., *symp.* 8, praef.). Delle Agranie di Argo è invece dato sapere che esse erano una celebrazione dei Morti (Νεκρώσια: Eschilo); il Rohde aveva ragione quando attribuiva lo stesso carattere anche alle Agrionie di Beozia, per modo che ci troviamo di fronte al dato di fatto d'una comune festività di Dioniso e dei

Morti. Per verità, anche qui si obietta che Dioniso dovesse essersi solo posteriormente introdotto in una celebrazione dei Morti precedentemente esistente (cfr. Nilsson, *op. cit.*): ma questa tesi non è sorretta da niente: al contrario, la tradizione accenna nel modo più chiaro al fatto che i due culti, quello dei morti e quello di Dioniso, erano intimamente collegati, anzi ne formavano uno solo. La festa argiva, caratterizzata come celebrazione dei morti dalla glossa di Esichio che abbiamo citata, era stata istituita in onore d'una figlia di Preto: così anche qui, come per le feste Beote, veniva data importanza preponderante all'elemento femminile, e in ambedue queste feste erano le donne della cerchia dionisiaca che venivano messe in primo piano. Ma diciamo di più: se le Agrionie di Argo furono istituite in onore d'una figlia di Preto dobbiamo collegare questo fatto con la leggenda secondo cui le figlie di Preto, al pari di quelle di Minia, erano state ridotte alla demenza da Dioniso, inseguite, ed una di loro, Ifinoe, aveva trovato la morte in questo inseguimento (Apollod. 2, 29). E un tale inseguimento di donne apparteneva infatti al rito delle Agrionie Beote, né mancava anche qui l'elemento tragico, perché le donne erano inseguite a fil di spada e se una di esse non riusciva a mettersi in salvo riceveva il colpo mortale.

Quello che qui si attuava nel culto era stato espresso nel mito di Licurgo, il quale sopraffecce con armi mortali le "nutrici" di Dioniso, e costrinse il dio stesso a cercare scampo saltando in mare. E forse che quest'ultimo tratto non ricorre anch'esso nel rito delle Agrionie, quando a Cheronea le donne cercavano a lungo il dio che s'era involato, e alla fine portavano la notizia che fosse fuggito presso le Muse e lì si tenesse nascosto? Così la celebrazione argiva, che nella tradizione è chiamata "festa dei Morti", era manifestamente la medesima di quella di Beozia, che riguardava Dioniso.

Risulta senz'altro chiaro che una festa la quale rievocava, e rappresentava al vivo, circostanze così tragiche, poteva ben essere anche una celebrazione dei Morti. E forse le Agrionie coin-

cidevano press'a poco con le Antesterie anche per la stagione in cui cadevano, se davvero, come sembra indicato con molta probabilità, (cfr. Nilsson, *op.cit.*) esse ricorrevano nel mese di Elafebolione, che seguiva quello delle Antesterie.

Rientra nel carattere del mito greco cogliere gli aspetti fondamentali dell'essere, i quali vi emergono, in tutta chiarezza e precisione, con la freschezza assoluta di ciò che appartiene alla natura. È estranea al mito ogni blandizie dell'animo commosso come ogni esagerazione di spiriti audaci; dalle forme viventi guarda e respira il mondo primigenio, e nel contemplare la testa di cavallo proveniente dalla sommità del Partenone, Goethe fu a ragione colpito dall'impressione che l'artista avesse in quella foggia il cavallo archetipo (Urpferd); con questo fu detto qualcosa di singolarmente importante circa il modo di concepire e di creare dei Greci. Il mondo delle origini è il più intensamente vivo, si può dire perfino che sia il solo veramente vivente: le creazioni del mito greco posseggono quella loro incomparabile vitalità che si è dimostrata capace di suscitare la vita attraverso i millenni, non in virtù di un talento figurativo meramente soggettivo, ma per l'emergere di quel mondo primigenio che ebbe forza di evocarle.

Perciò si affrontano qui, nelle loro proporzioni smisurate, anche gli opposti elementi dell'essere. Non vi è nessun pensiero arbitrario, nessuna forza salvatrice che li componga, al contrario, solo nel senso più opposto ad ogni conciliazione, solo nella tensione più estrema, quando diventano selvaggi e mostruosi, dal-

le loro profondità più remote si annuncia il grande segreto della loro unità; e non si limita soltanto ad annunciarsi, ma si manifesta nel culto e nel mito greco sotto forma di un dio demente: Dioniso.

La duplicità del dio è apparsa nei due opposti dell'estasi e dell'orrore, della illimitata pienezza di vita e della dilacerazione selvaggia; nel fragore cui fa riscontro il silenzio dei morti, nella presenza immediata, che è anche assoluta lontananza; tutti i doni del dio, tutte le manifestazioni che lo accompagnano testimoniano della incoerenza di una natura duplice: la profezia, la musica, e finalmente anche il vino, l'araldo di Dioniso che è parente del fuoco, che reca in sé l'estasi e la frenesia selvaggia. Al culmine dell'eccitazione tutti i contrari improvvisamente scoprono il loro volto, e rivelano che il loro nome è vita e morte.

Dioniso, che in sé li compendia, deve essere lo spirito divino di una realtà smisurata, di una originarietà del cosmo alla cui natura è inerente che il dio stesso sia chiamato demente, e che il suo apparire scateni la frenesia. Ma prima di procedere per questa via dobbiamo esaminare le recenti ipotesi che sono state affacciate a spiegazione della frenesia dionisiaca.

Una sola generazione ci separa dal tempo in cui sembrava molto persuasivo che la frenesia delle Menadi fosse scaturita da un romantico simpatizzare con la natura vegetativa colpita dal fato delle stagioni. "Era — dice L. Preller — il più profondo cordoglio della natura e della terra, la più selvaggia disperazione dell'animo angosciato dall'agonia invernale, sebbene rischiarata dal baluginare di una speranza di primavera, dalla fiducia che questa dovesse pur fare ritorno, e con essa il dio della giovinezza, della gioia, delle forze della natura eternamente sgorganti e creatrici".

A questo si è recentemente obiettato, e con ragione, che la natura invernale, nei paesi del sud, non dà affatto l'impressione

di estinguersi, non offre quindi alle anime motivo di cordoglio, e tanto meno di disperati trascorsi. Inoltre, il culto dionisiaco non conosceva alternative fra irruzioni di gioia e di dolore che potessero corrispondere al fiorire e allo sfiorire della vegetazione.

Già alcuni decenni prima che fosse pubblicata la *Mitologia* del Preller, K. O. Müller aveva riconosciuto che la "mania" dionisiaca dovesse essere di carattere misterioso, e aveva espresso la sua opinione in acuto contrasto con quella — fra gli altri — di J. H. Vofß e della concezione antisimbolista da questi sostenuta (*Kleine Schriften*, 1825, II, 28 sgg.).

Quella "mania" — dice il Müller — non poteva essere determinata dall'esterno, e tanto meno dalle libazioni di vino, perché dalla frenesia del dio erano principalmente le donne ad essere colpite. Si doveva riconoscere in questa "mania" quei tratti che erano caratteristici dei fedeli di Dioniso, e la cui spiegazione non poteva ritrovarsi che nel culto stesso. Con queste parole era aditata la strada agli studiosi futuri, perché il Müller non osò dare egli stesso la spiegazione desiderata, benché gli paresse di ravvisare certe analogie presso i riti di sacerdoti orientali. Alcuni anni dopo, nella sua *Archäologie der Kunst* egli si espresse un po' diversamente (p. 594); ma il suo pensiero primitivo influi poi sul Rohde, il quale al principio del suo studio giustamente famoso si riferì espressamente al Müller che l'aveva preceduto (*Psyche* II, 6, 2).

Per quante lodi meritino l'acutezza e l'ingegno del Rohde, oggi non è più lecita l'illusione che le sue conclusioni finali non siano state influenzate da quell'indirizzo psicologico che allora predominava. Ogni interpretazione dei fenomeni religiosi doveva prendere lo spunto dalla soggettività umana, e così nella sua *Nascita della Tragedia* Nietzsche ancora attribuiva lo stato orgiastico dionisiaco alla "influenza della narcotica bevanda di cui tutti gli uomini e tutti i popoli primitivi parlano nei loro inni" oppure "al veemente avvicinarsi della primavera, che penetra d'allegrezza tutta la natura" o ancora "alla stimolante eccita-

zione, al culmine della quale il soggetto è sommerso nell'oblio completo di sé". Fino a questo punto il Rohde non lo poteva più seguire, ma anch'egli smarri del tutto la visione di una appartenenza con l'universale realtà del cosmo, e in tal modo non gli restò altro che l'interiorità del mondo umano con le esperienze che gli sono proprie; così la sua spiegazione non poté risultare che meramente psicologica. Ma più singolari sono le argomentazioni di cui egli si servi: Rohde riteneva di procedere con tutta la severità di metodo possibile e, come dice egli stesso, "di tenersi lontano da tutte le teorie suggerite dalle diverse correnti di pensiero" se per la comprensione del fenomeno in discussione si fosse limitato alla sola ipotesi "che quel che si produceva nei partecipanti alle cerimonie dionisiache — e cioè lo stato di estasi — dovesse considerarsi voluto, intenzionalmente procurato, e costituisse lo scopo, o almeno uno degli scopi, di quelle sorprendenti celebrazioni". Stupisce che il Rohde potesse ritenere codesto assunto così naturale e così libero da preconcetti; con quell'unica paroletta "voluto" egli ha premesso ai fatti da spiegare una teoria molto ardita, e si può perfino sostenere che in tal modo fosse già predeterminato tutto quello che egli si proponeva di corroborare in seguito. Dunque, secondo il Rohde, l'eccitazione delirante era provocata intenzionalmente: i vortici della danza, lo squassare del capo, le grida che l'oscurità della notte rendeva stridenti non erano esplosioni involontarie di una selvaticità scatenata, ma i mezzi per stimolare uno stato fanatico in cui, mediante la liberazione estatica da sé stessi, i fedeli cercavano l'unione col dio e la conseguente beatitudine. Non era un'autentica pazzia: gli invasati non si erano trovati di fronte a qualcosa di mostruoso di cui la presa di coscienza avesse potuto travolgere la loro ragione; essi desideravano soltanto evadere dalla "angustia del corpo" per gettarsi "nel cuore del dio, nell'unione totale". Ma se poi domandiamo in virtù di che cosa il dio esercitasse una simile forza d'attrazione, quali modi dell'essere egli possedesse per far sì che l'uomo si struggesse di volare al suo cuore in un'unio-

ne perfetta, non troviamo risposta. Evidentemente il dio veniva qui concepito, secondo un modello che proviene dall'Oriente, come il divino o l'infinito assoluto, in cui l'anima singola aspira a sommergersi; e forse per questo sembra anche naturale al Rohde paragonare i mezzi che, a suo parere, dovevano servire a quell'intento coi fumi dell'hascisch e simili, usati di preferenza dagli Orientali per provocare uno stato di beatitudine che, sempre a suo parere, sarebbe "il perfetto equivalente" dell'estasi dionisiaca. Ma quanto si allontanano questi concetti dalla figura particolare di Dioniso! Il "tracico culto dell'estasi" è per il Rohde la manifestazione di un anelito religioso che si è esteso su tutta quanta la terra, e che "deve pure scaturire da un bisogno profondamente radicato nella natura umana, da un connotato fisico e psichico dell'uomo". "Di fronte a quella sovrumana potenza di vita, che egli sente impere intorno e al disopra di sé... l'uomo, nelle sue ore di massima elevazione non poteva più contrapporsi, come altre volte, in un atteggiamento di timida implorazione, chiuso nel suo particolare isolamento, ma travalicando ogni limite in un fervido slancio" doveva attuare quell'unione che fa di lui tutt'uno col dio e di cui abbiamo parlato con le parole stesse del Rohde.

Il Rohde si rendeva pur conto che non è da tutti una facoltà di autoipnosi che conduca all'illusione totale; essa, diceva, presupponeva una disposizione morbosa. È ben noto lo stato ereditario di infermità degli Sciamani asiatici e di altri consimili che il Rohde volentieri adduce a confronto, ed egli non si esime nemmeno dall'evocare le epidemie che in tempi più recenti hanno invaso talvolta intere contrade. Una "malattia religiosa" affine all'epidemia danzante che seguì in Europa alla "morte nera" doveva "aver predisposto gli animi ad accogliere il tracico Dioniso e le sue entusiastiche celebrazioni". Egli pensa perfino, in tutta serietà, ad una scossa profonda dell'equilibrio psichico provocata dalla migrazione dorica" e, più stupefacente di tutto: "Come effetto della profonda eccitazione dionisiaca che aveva un

tempo infiammato tutta la Grecia e che ancora si ridestava nelle ripetizioni periodiche delle celebrazioni notturne del dio rimase nella natura dei greci una disposizione morbosa..."

Si veda quanto lontano debba esser portato il raffronto, e quanto forzata l'interpretazione di eventi storici per poter giungere a dare alla teoria psicologica del Rohde una parvenza di attendibilità. Né si potrebbe comprendere la forza di persuasione di cui diedero prova le sue tesi se non si sapesse quanto fosse — e sia tuttora — salda l'opinione che le emozioni religiose e le loro esplosioni non possano essere spiegate se non con l'ausilio della psicologia, e, se occorre, della psichiatria.

Ma se ci atteniamo al fenomeno greco così come ci viene presentato dalla tradizione, vediamo che l'interpretazione del Rohde perde ogni verosimiglianza: le ben note figure delle Menadi non danno affatto l'impressione di atteggiamenti morbosi dell'animo e sono lontanissime da quelle di sacerdoti estatici e ammalati. Il paragone con la frenesia danzante della fine del medioevo ricorre, per verità, anche in Nietzsche, e la caratterizzazione data dal Rohde del delirio dionisiaco come malattia epidemica ha ancora esercitato un'influenza decisiva sul Wilamowitz nel suo *Glaube der Hellenen*. Ma possiamo credere davvero che il popolo greco, nei secoli della sua forza più vigorosa, fosse così facile preda di un moto convulso come quella società medievale che era stata sconvolta da una malattia spaventosa e tremava sempre per la paura dell'inferno? Ma gli Sciamani, gli Angiococchi, i taumaturghi, i dervisci o comunque si vogliano chiamare, e a cui il Rohde di continuo si riferisce, sono singole persone di tipo sacerdotale, oppure comunità religiose che si sono esercitate a procurarsi artificialmente una specie di stato delirante, mentre presso i greci il sacerdote si appartava e le orge erano praticate dalla collettività, soprattutto dalle donne, quand'anche queste fossero rappresentate da comunità femminili.

Questo fatto appunto, che nel culto dionisiaco fossero le donne ad avere la parte principale, è stato sfruttato dal Rohde

e dai suoi seguaci a riprova della loro teoria. È infatti ben nota l'emotività della donna, la sua spaventosa forza d'immaginazione, la sua inclinazione alla dedizione illimitata. Sono queste debolezze dell'anima muliebre che dovrebbero servire a rendere concepibile qualcosa che è di fatto inconcepibile, e cioè che un popolo come il greco potesse cader vittima di una ossessione religiosa! "Ad esse per prime" (ossia alle donne) "il culto di Dioniso può andar debitoro di essere riuscito ad introdursi"; così il Rohde, e il Wilamowitz dice perfino che "furono le donne a carpire il riconoscimento del dio straniero". Di tutte le caratteristiche della donna, massimo sostegno della religione dionisiaca, non si prendono dunque in considerazione se non la credulità e il fanatismo, e poiché non si vuol concepire l'entusiasmo come l'elemento che è proprio della natura del dio stesso, ma soltanto come una brama umana di liberazione, allora altro non resta, a spiegare l'adozione e la diffusione della religione dionisiaca, se non la parte che vi ebbe l'elemento femminile. Ma se invece di vagare sulle generali fissiamo lo sguardo sulle donne dionisiache e sulla loro funzione che è chiaramente contraddistinta, vedremo sempre più dileguarsi ogni possibilità di confronto tra l'anelito dionisiaco e gli atteggiamenti estatici di religioni esotiche. Anche il ben noto stato orgiastico dell'Asia Minore, di cui così spesso si afferma la parentela con quello bacchico, ha in realtà un aspetto del tutto diverso. Dioniso è circondato da donne frenetiche e queste donne sono, e vengono chiamate, nutrici: esse danno il seno ed attendono ai neonati e offrono le loro mammelle perfino ai cuccioli delle fiere della foresta, poi però di queste stesse bestiole vanno a caccia; sbranano e divorano le loro carni sanguinanti. A questo complesso, che è proprio della natura e del comportamento delle Menadi, non si adattano minimamente le analogie adottate dal Rohde, e quindi la sua interpretazione cade. Ma come poteva tutto questo destare l'impressione che l'uomo intendesse in tal modo slanciarsi al disopra di se stesso, e gettarsi tra le braccia della divinità?

È superfluo insistere su questo indirizzo della critica, perché la testimonianza più importante — benché, strano a dirsi, sia rimasta fino ad oggi inefficace — toglie ogni base alla teoria del Rohde: il dio in onore del quale infuria la ridda selvaggia è egli stesso un demente!

E quindi a lui, per primo, doveva potersi applicare la spiegazione: fin dalla sua prima evoluzione nell'*Iliade* (6, 131) egli è indicato come "mainómenos" e una lunga serie di predicati, di descrizioni, di rappresentazioni tolgono qualunque dubbio circa il fatto che quel che si diceva delle Menadi valesse anche per lui, e soprattutto per lui. È lui stesso il "furioso", colui "che agita il tirso", lo "sbranatore" il "divoratore di carne cruda": e c'è da stupire nel constatare con quanta leggerezza queste testimonianze inequivocabili siano state finora messe da parte. Già il Müller (*op. cit.*) riteneva "che l'epiteto di 'furioso' non potesse esser derivato al dio se non dal suo culto poiché nelle religioni antiche i modi del culto assai spesso diventavano caratteri della divinità". E il Rohde (*Psyche* II, nota 9), riferendosi ad una osservazione grammaticale dagli Scolii omerici, dichiara: "effettivamente ci troviamo qui di fronte ad una ipallage mitologica o sacrale, lo stato d'animo suscitato dal dio nei suoi fedeli si ripercuote su lui stesso"; ed aggiunge: "Ciò non sarebbe senza esempi". Ma egli stesso poi si contraddice proprio con l'esempio che adduce, dicendo: "Dioniso, in quanto dà l'ubriachezza, è rappresentato lui medesimo come ubriaco". Che un dio partecipi dei doni che elargisce è altrettanto naturale quanto sarebbe assurdo il voler rappresentare lui stesso nell'atteggiamento che assume verso di lui l'uomo toccato dalla grazia divina. Se davvero, come vuole il Rohde, la frenesia dionisiaca era uno stato in cui i fedeli si disponevano per essere elevati fino alla divinità, allora è piuttosto difficile pensare che questo stato si trasferisse nel dio stesso, e non si può pretendere che un tal processo non debba apparirci singolare!

Al Rohde non è dunque riuscito di interpretare in modo esauriente

riente quel fenomeno della frenesia la cui comprensione è la premessa necessaria per ogni ulteriore penetrazione nell'essenza della religione dionisiaca. Pure, nonostante l'errore che contiene, la tesi del Rohde merita quegli onori che a tutt'oggi le sono tributati, perché questo studioso ha sentito la necessità di ricercare i fondamenti di un movimento così grandioso, così ricco di sviluppi come fu la religione di Dioniso nelle regioni più nobili dell'anima umana; al discepolo di Schopenhauer, all'amico di Nietzsche non poteva, naturalmente, sembrare possibile che idee e costumi dell'antichità primigenia si facessero derivare dalla sfera della prassi più rozza, dalle concezioni più destituite di spiritualità.

Fu invece proprio quest'ultimo modo di pensare che si diffuse, e finì col prevalere, negli ultimi decenni del secolo scorso: l'interpretazione che ormai si dava dell'anelito dionisiaco prese lo spunto dalle ricerche — per sé stesse meritevolissime — di W. Mannhardt, e dal principio che esse avevano affermato, e cioè che i culti dei popoli antichi, dato che avevano un rapporto con la natura vegetativa, non potessero quindi avere altro significato da quello che hanno — o si crede che abbiano — i costumi approssimativamente corrispondenti che fino ai giorni nostri vediamo presso certi contadini del nord-Europa.

Quella frenesia dionisiaca di cui il Rohde aveva trovato un senso così nobile e profondo sarebbe ora stata inscenata in vista di uno scopo del tutto materiale, commisurato ai bisogni e alla mentalità di modesti contadini: si sarebbe cioè voluto stimolare e sollecitare la fertilità dei campi. "Un incantesimo operato sulla vegetazione" come il Mannhardt ha chiamato i salti, il fra-stuono dei contadini: ecco il segreto ultimo di quella entusiastica frenesia. Allontanare dai campi ogni flagello, carpire un'annata buona ai demoni dalla cui potenza si credeva che dipendesse ogni manifestazione della fertilità, questo e non altro avevano in mente quelle semplici popolazioni rurali dell'età arcaica, quando istituivano in determinati giorni dell'anno le loro rumorose celebra-

zioni di cui le grida, le corse, le danze, l'agitar delle fiaccole sarebbero stati particolarmente appropriati a svegliare gli spiriti della terra e a stimolarne l'attività. E così si risolverebbe l'enigma dell'imperversare delle *Θυιάδες*, della frenesia delle Menadi!

In connessione strettissima col Mannhardt questa teoria, già parecchio tempo prima della *Psyche* del Rohde, fu minutamente motivata dal Voigt (Roschers Lexicon, voce *Dionysos*) e svolta dal Rapp (ivi, voce *Menadi*). Più tardi fu stranamente mescolata con la teoria del Rohde, dell'entusiasmo liberatore delle anime (cfr. ad es. Nilsson, *Hist. of Greek Rel.* 1925, p. 250 sg.) e così oggi, nonostante talune deviazioni, si può considerare come generalmente ammessa.

Non abbiamo bisogno di indugiare nella critica del suo concetto basilare, perché questa tesi sta in aperta contraddizione coi dati importanti del culto che dovrebbe spiegare. Non ci risulta che lo stato orgiastico di Dioniso e dei suoi seguaci fosse stato posto dagli antichi in un rapporto qualsiasi con la fertilità dei campi: il suo sfondo ne era infatti lontano quanto si possa immaginare, perché notoriamente il seguito del dio abbandonava le residenze degli uomini e i luoghi della loro attività per folleggiare con Dioniso nelle solitudini delle foreste montane e sulle più alte cime dei monti. Ed è mai possibile trovare una somiglianza anche minima tra il comportamento materno delle Menadi verso le fiere, oppure lo sbranare, com'esse facevano, i giovani caprioli e divorarne le carni crude con quel che sappiamo dei contadini nord-europei? Forse che atti simili si possono in qualche modo associare con un incantesimo operato sulla vegetazione? Ed è mai lecito dimenticare che le Menadi sono in prima istanza nature divine, che le donne umane si proponevano di imitare quando si agitavano nella frenesia bacchica? Ma oggi le ricerche degli studiosi di sociologia si sbrigliano facilmente di testimonianze siffatte, e si fanno così arditamente da arrivare perfino a ritenere che tutta l'attività, tutto l'anelito di quei gruppi umani che si suppone volessero forzare con un incantesimo l'assistenza dei demoni

fosse trasmessa, con tutta l'inerente messa in scena, a questi spiriti stessi. Le supposizioni con cui il Rapp cercò di convalidare una ipotesi così poco naturale devono qui essere tralasciate al pari delle congiunte opinioni (ad es. quelle del Weniger, "Archiv f. Religionswiss." 1906) che solo per alcuni particolari si discostano da quelle già note, ma nel complesso suscitano obiezioni analoghe.

Solo l'interpretazione di un singolo tratto deve essere ancora brevemente discussa; il dilaniare e divorare gli animali non poteva trovare nessuna spiegazione plausibile nella concezione del Rohde. Il Voigt invece (Roschers Lexikon, I, 1059) fece l'osservazione che questa sorte effettivamente colpiva taluni animali che per la loro pienezza di vita e l'ardore di procreare si potevano ritenere incarnazione dei demoni della vegetazione, e che di questi animali, e cioè del toro e del caprone, Dioniso stesso assunse di preferenza l'aspetto. Ciò induceva a pensare che il divorare le carni sanguinanti dovesse avere lo scopo di assorbire in sé "la stessa linfa vitale" e se ne traeva la conclusione, che "le donne frenetiche volessero appropriarsi della forza e dei doni della natura vegetativa" e allo stesso tempo "conferire questa forza stessa alla terra, sul punto di essere fecondata e di partorire". Se poi Dioniso stesso era un demone (o un dio) della fertilità, allora si poteva credere di divorare Dioniso stesso nelle carni degli animali sbranati, e di incorporarsi la sua virtù fecondatrice. Il mito di Zagreus racconta infatti che i Titani lo sbrannarono sotto forma di toro, ed Orfeo, che gli era affine, soffrì dalle Menadi lo stesso destino. Nella selvaggia attività delle Menadi si dovrebbe quindi scorgere una delle forme della cosiddetta immolazione sacramentale, la cui teoria incontra tanto favore da qualche tempo a questa parte.

Alle solenni invocazioni, alle accoglienze fatte al dio che si manifestano con una potenza travolgente, viene dunque ormai preposto un significato che, quanto a brutalità, non lascia nulla a desiderare. Le donne dell'Elide, il cui canto già ricordava in-

vocava l'avvento del dio (Plut., *Quaest. Gr.* 36) lo vedevano apparire in forma di toro, ma egli sarebbe venuto soltanto "per essere ucciso e dilaniato dalle Menadi furenti che volevano appropriarsi della sua potenza" (Nilsson, *Griech. Feste*, 292).

Non è qui il luogo di analizzare la teoria dell'immolazione sacramentale, ma qualunque sia la nostra opinione in proposito, non la si può applicare ai riti dionisiaci senza fare le ipotesi più artificiose e senza forzare il pensiero nel modo più azzardato. Nel mito dello sbrannamento di Orfeo ad opera delle Menadi non si dice affatto che ne siano state divorate le carni, come non lo si dice per lo sbrannamento di Pentè. Ma Dioniso, ovvero Zagreus, non è fatto a pezzi dai suoi seguaci, bensì dai più feroci avversari e se pure costoro ne mangiarono le carni la tradizione è concorde nel riportare che quella carne non fu consumata cruda, ma cotta (cfr. *Orphicor. Fragm.* 210 sgg. Kern). Quale significato avesse effettivamente la morte violenta di Dioniso, che fu senza dubbio alla base anche di talune pratiche cultuali, lo abbiamo precedentemente accennato in altra parte del libro e lo dimostreremo più minutamente in seguito. Allora si renderà anche più evidente quel che intendiamo dire affermando che nello smembrare i cerbiatti si voleva rappresentare la passione del dio) (Phot. s.v. *βεβήκειν*). E non ci vuol poco coraggio per vedere, nell'immolazione di un vitellino calzato di coturni che si faceva a Tenedo, una "ritorsione" su Dioniso, "sbrannatore d'uomini", come se si ponesse a carico del dio l'azione violenta che su di lui era stata esercitata (così il Voigt, *Rosch. Lex.* I, 1037).

Né affiora mai, in tutta la tradizione tramandata, il concetto che i fedeli si nutrissero della carne del dio per il proprio vantaggio: effettivamente si parla di iniziati che si trasformavano in βέκκος nei riti sacri che comprendevano anche "l'ágape di carni crude" (*Eur., Kret.* in Arnim, *Suppl. Eur.* p. 25; cfr. anche *ὄμοφάγον* delle iscrizioni Milesie: Wilamowitz, *Glaube d. Hell.* II, 372 nota). Ma che con questo si volesse alludere al corpo stesso del dio non c'è nulla che lo indichi. Così anche il Wila-

mowitz, per rispetto della tradizione, rigetta questa ipotesi temeraria e la considera di poca importanza: "Che esse (le donne furenti) credessero di mangiare del dio stesso o di un cibo divino è solo un assunto moderno, esse davano anche il seno ai giovani caprioli" (*Glaube d. Hell.* II, 68).

Ma già questa teoria è errata fin dalla sua premessa iniziale: è vero che nel celebre racconto dalle *Baccanti* di Euripide (737 sgg.) la schiera delle donne selvagge si avventa su una mandria di buoi e le Menadi stesse fanno a pezzi i tori. Ma nelle scene regolarmente ricorrenti che sono rappresentate anche nelle arti figurative, a cader vittime di tale furia frenetica non sono questi animali, evocanti i concetti della fecondità della natura, ed equivalenti alle forme assunte dalle epifanie dionisiache, bensì gli abitanti della foresta, anzitutto cervi e caprioli, ma anche lupi ed orsi.

II
IL DIO DELIRANTE

I tentativi fatti finora per rendere comprensibili le orge dionisiache attribuendole ad umane necessità — siano esse spirituali o materiali — sono dunque completamente falliti: i loro risultati non sono soltanto incredibili di per sé, ma stanno in contraddizione evidente con le più chiare e importanti testimonianze della tradizione.

Dobbiamo far ritorno alla posizione ideale del Müller: la frenesia è una forma cultuale inerente alla religione di Dioniso. Il dio che toglie il senno, che si fa incontro agli uomini con l'immediatezza più coercitiva, viene accolto e celebrato dalle donne nei modi più esaltati ed impetuosi: esse rispondono alla sua apparizione con atteggiamenti di follia; sempre il mito torna a ripeterci come l'avvento travolgente di Dioniso le strappi con violenza alla quiete domestica, ai costumi e alle attività della vita ordinata per farne danzatrici delle foreste selvagge e delle solitudini montane, là dove esse trovano il dio e passano le notti tumultuando al suo seguito.

"Presto danzerà tutta la terra, quando Bromio precederà i suoi stormi sulla montagna: sulla montagna, ove si schierano le donne che il pungiglione di Dioniso ha scacciate dai telai e dal fuso!" (Eur., *Bacch.* 114 sgg.). Così, con prodigi e con segni terrificanti, aveva fatto il dio con le figlie di Minia, che erano rima-

ste fedeli ai loro lavori femminili e volevano attendere il ritorno dei mariti (cfr. Aelian., *var. hist.* 3, 42), ed anche delle donne argive si dice che, colpite dal delirio dionisiaco, abbandonarono le loro case (Apollod. 2, 28). L'immagine della donna che si sottrae alla vita domestica ed alle opere d'Atena per folleggiare, coi capelli al vento nelle ridde dionisiache, ritorna in varie forme anche in Nonno (45, 47 sgg.; cfr. 34, 353 sgg.).

Ma il comportamento selvaggio delle donne terrene aveva il suo modello in quello delle nature divine: si era visto Dioniso, circondato da divinità muliebri, (cfr. ad es. Hom. *hym.* 26, 7; Soph., *Oed. Kol.* 680) dalle ninfe che lo avevano nutrito bambino e che ora infuriavano per le foreste insieme al dio fatto adulto (Hom. *hym.* 26, 7 sgg.). Queste erano le autentiche Menadi, così denominate da sempre, e ad esse, molto più che a scene umane, si riferiscono le opere d'arte quando vogliono rappresentare il turbine dionisiaco. Ciò nonostante, non c'è dubbio che i cori umani delle Menadi, delle Tiadi (o quale che sia il nome che vogliamo dar loro) avevano la stessa veemenza selvaggia. Può darcene un'immagine, fra gli altri, un racconto come quello di Plutarco, che anche il Rohde oppose alla scempi eccessiva del Rapp (Plut., *de mul. virt.* 13). Ma se il seguito umano imitava i comportamenti del dio, è dunque il dio stesso che si rispecchia in esso! Delle *Λαφύστιαι*, un tipo di Βάκχαι, è detto che portavano le corna a imitazione di Dioniso (Schol. Lycoph. 1237); Dioniso stesso è uno spirito fragoroso e selvaggio: le donne dell'Elide lo invocavano in qualità di toro furioso βοῶν ποδὶ θεῶν (Plut., *Quaest. Gr.* 36). *Θυονίδα* era chiamato presso i Rodi (Esichio) come sua madre era chiamata *Θυώνη*. Descrizioni e rappresentazioni lo mostrano negli atteggiamenti e con gli attributi stessi delle Menadi; di "Dioniso" è detto nel prologo dell'*Ipsipile* euripidea (Arnim, *Suppl. Eur.* p. 47) "che col tirso e pelli di capriolo balza per le abetaie del Parnaso" e il coro delle *Baccanti* (145 sgg.) canta "e Baccheus, con la fiaccola ardente sulla bacchetta di nartéce, balza correndo e a passi di danza, lasciando

fluttuare al vento le chiome, e con le grida eccitando e movendo i viandanti" (cfr. 240). Anche la sete di sangue delle Menadi è quella del dio stesso, del quale, nella medesima tragedia, ci è stato detto poco prima (135 sgg.) che egli, "dalle ridde furiose, vien giù turbinando, in sacre vesti di pelli di cervo, a caccia del sangue di capri uccisi, nell'avidità brama di divorarne le carni crude". Secondo Oppiano (*cyneq.* 4, 280 sgg.) egli fin da bambino provava gioia nello sbranare giovani caprioli eppoi ridar loro la vita. Su un'immagine vascolare a figure rosse (v. la riproduzione in Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 451) il dio ha infatti sbranato un cerbiatto e danza, in eccitazione selvaggia, agitando le due metà. Egli è indicato espressamente come il furioso, il demente: quel modo dell'essere da cui le *Μαινίδες* prendono il nome è dunque anche il suo, e già l'*Illiade* (v. sopra, p. 135 sgg.) lo conosceva come il *μαίνόμενος Διόνυσος*; secondo Clemente Alessandrino egli è il *μαίνόμενος Διόνυσος*; che le Baccanti onoravano con le orge in cui si divorava la carne cruda (cfr. anche Plut., *de cohob. ira* 13). Egli danza con le Ninfe *ελαυνόμενος μανίησιν* (Orph. *hym.* 46, 5; cfr. anche Stat. Theb. 5, 92: "insano... thyas rapta deo"). Sarebbe stata la dea Era a rendere demente Dioniso (Eur., *Cycl.* 3; Plat., *leg.* 2, 672 b; Euphorion. fr. 13 Scheidw.; Apollod. 3, 33; presso Nonno che riferisce la stessa cosa in 32, 88 sgg. e ci descrive lo stato delirante in 35, 270 sgg. il dio è risanato da Era stessa col suo latte: 35, 314 sgg.). Una concezione simile non si può metter da parte con nessun artificio d'interpretazione, per quanto incomoda abbia potuto essere finora per gli studiosi. L'indagine scientifica ha addirittura sorvolato sulla cosa più importante, sul motivo centrale da cui necessariamente qualunque ricerca deve prendere le mosse. Dioniso è il dio delirante, e per causa sua delirano le Menadi; non è sulla frenesia di quest'ultime che dobbiamo indagare, ma sul significato della frenesia del dio.

"La natura, come tale, delle cose finite è quella d'avere, come loro essenza intima, il germe del transeunte: l'ora del loro nascere è quella del loro morire".

(Hegel, *Logica*)

"Dioniso: sensualità e crudeltà. La caducità si potrebbe definire come un godimento della forza generatrice e distruttrice, come creazione continua".

(Nietzsche, *Volontà di potenza*)

Un dio furioso! Un dio nella cui natura rientra la follia! Che mai avevano veduto o sofferto gli uomini perché dovesse loro imporsi una simile concezione mostruosa? Il volto di ogni divinità autentica è l'aspetto d'un mondo, e un dio delirante può esistere solo ove esista un mondo in delirio, che si manifesti per mezzo di lui: dov'è questo mondo? Possiamo, anche noi, trovarlo e riconoscerlo ancora? A questo non può soccorrerci nessun altro che il dio stesso.

Lo conosciamo come lo spirito selvaggio dell'opposizione e della contraddizione, come immediata presenza e allontanamento assoluto, come beatificazione e come terrore, come pienezza illimitata di vita e come potenze distruttive. Anche la voluttà insita nella sua natura, l'elemento creatore, apportatore di grazie, di beatitudine è compartecipe della sua frenesia, del suo atteggiamento selvaggio. E questi attributi non sono forse aberranti proprio perché portano già in sé la duplicità, perché stanno precisamente su quel limite oltre il quale basta un passo solo per precipitare nella disintegrazione e nelle tenebre? Ci troviamo di fronte ad un enigma del cosmo, davanti al mistero della vita che torna a partorire sé stessa: l'amore che si affretta incontro al miracolo della generazione è toccato dal delirio, e così anche lo spirito, quando è agitato dall'eccitazione creatrice. È ben nota a Platone la "frenesia del filosofo" (*μανία και βακχεία*; *symp.* 218 b) mentre Schelling dice: "Da Aristotele in poi esiste perfino un detto noto fra gli uomini, e cioè che senza un'aggiunta

di follia non si compie nulla di veramente grande; ma potremmo correggerlo così: senza una continua sollecitazione alla follia..." (*Die Weltalter*).

Chi genera qualcosa di vivo deve immergersi in quelle profondità primigenie ove hanno dimora le forze della vita, e quando torna a riaffiorare porterà negli occhi una luce di demenza, perché laggiù, unitamente alla vita, ha sede la morte. L'arcano originario è esso stesso delirio, è la matrice della duplicità e dell'unità del discorso. E non abbiamo bisogno per questo di richiamarci ai filosofi — anche se ci sarebbe qui molto da attingere da Schelling — perché tutti i popoli e tutte le età ce ne danno la testimonianza coi loro usi culturali e le loro esperienze di vita.

Questa esperienza dei popoli proclama che là dove freme la vita la morte non è lontana, e che quanto si fa più intensa la vita accresce anche la vicinanza della morte, su su fino al culmine di quell'attimo sublime che è il miracolo della vita nuova: perché vita e morte si attirano in una gioia delirante. Il vortice e il brivido della vita è così intenso proprio perché è ebbro di morte, e ogniquale volta la vita torna a riprodurre sé stessa cade per un attimo quello schermo che la separava dalla morte. Ai vecchi, ai malati, la morte giunge dal di fuori, consolatrice o apportatrice d'angoscia, ed a lei pensano costoro nel sentire la vita che fugge. Ma per la giovinezza il presentimento della morte affiora dalla greve maturità dell'esistenza e la inebria al punto che la voluttà non conosce più limiti. La vita che è ormai isterilita procede, vacillando, verso la propria fine, ma per il giovane amore e morte si sono magicamente, in ogni tempo, conosciuti e attirati.

Questa perenne congiunzione dell'essere è causa di questa circostanza singolare: i popoli, fin dai tempi delle origini, furono sempre consapevoli della presenza dei morti e delle potestà sotterranee in tutte le ricorrenze e solennità centrali della vita, come la nascita o l'avvento dell'età virile. La scienza moderna che raramente ha il coraggio di guardare al fondo delle cose, e preferisce ricercare il senso dei culti e dei miti più significativi

nell'astrazione d'un mondo dominato da credenze popolari meschine e paurose anziché nella profonda serietà dell'esistenza, ha voluto ricondurre quelle concezioni e quei costumi alla paura dei demoni e ad altri spettri nefasti. Ma non andremo oltre se vorremo atteggiarci sempre a spiriti superiori e non avremo di mira altro che additare i loro pregiudizi e i loro errori a coloro che pure furono gli originari fondatori di ordinamenti venerandi. Costoro, della vita, conoscevano molto più di noi, e nei momenti di grandi rivolgimenti seppero guardare negli occhi la morte — perché questa è realmente presente. In ogni genere di nascita la vita è scossa alle radici, non per effetto di malattia o d'altra minaccia esterna, ma in virtù di questa funzione stessa, la più importante di tutte, ed è proprio in tale momento della vita che più chiaramente emerge il suo legame con la morte. I popoli, nel celebrare simili solennità, effettivamente non pensano soltanto ai pericoli, ma fermamente credono che la presenza dell'elemento sotterraneo sia inseparabile da quell'evento augusto che si compie con il nascere: è questa una vuota chimera? Forse che ciascuno di noi non porta sul volto i lineamenti d'un trapassato? Non vive ognuno la morte di quelli che furono prima di lui? Non ripete il loro aspetto fisico, le loro movenze, il loro modo di pensare e di sentire, e perfino l'espressione di tutto un mondo scomparso? Nel neonato riaffiora dal buio della morte l'antennato, ed è per questo che gli Dei della nascita e della fecondità sono così prossimi alle divinità della morte, anzi assai spesso procedono addirittura di pari passo con quelle.

La stessa testimonianza ci è offerta dalle consacrazioni dei giovani quali ancor oggi si celebrano presso i popoli più vicini alla natura, e là dove si prepara e si festeggia quel miracolo della vita che è l'apparire della nuova facoltà di generare, sono sempre presenti gli spiriti e i simboli della morte con le loro angosce, e perfino coi pericoli più spaventosi. Anche per queste usanze si sono avute pronte le spiegazioni — talora mistiche, tal'altra razionalistiche — che potevano anche parzialmente appellarsi alle

parole di testimoni. Ma il futuro, senza dubbio, ci chiarirà che anche in questi casi è stata l'eccitazione suscitata dalle profondità della vita ad evocare le ronde della morte, ed i suoi spiriti, e le sue entità smisurate per convocarle intorno al primigenio processo della trasmigrazione della vita.

In qual modo penetrante la più intensa vita abbia sempre parlato questo linguaggio, ce lo dicono quelle celebrazioni mortuarie che coincidono con l'inizio di primavera: le recenti interpretazioni di questo fenomeno sembrano un gioco puerile in confronto alla serietà augusta di questo originario concetto, secondo il quale i morti, dal loro regno, siano presenti al risveglio della natura. Come tutte le concezioni originarie, anche questa è imperitura; generazioni dopo generazioni devono sempre tornare a ripetere quest'esperienza, che la più lussureggiante fioritura, la fertilità più promettente è già investita dall'alito della morte: e ciò non significa ammonizione o esortazione, ma allude alla più profonda infinità della gioia.

La filosofia, erede del mito, ha espresso fin dal suo primo apparire il riconoscimento che la morte è radicata nella natura stessa dell'essere. Nel più antico aforisma che ci sia stato tramandato la caducità delle cose viene definita come il prezzo che esse debbano pagare vicendevolmente (Anassimandro, in H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, 6 verb. Aufl., I, p. 13). E lo stesso pensiero torna poi spesso a riaffiorare anche dopo: "Nulla di ciò che è e di ciò che diviene" dice Schelling (*Ideen zu einer Philosophie der Natur*, S.W. I 2, p. 112) "può essere e divenire senza che un'altra cosa contemporaneamente sia e divenga, e lo stesso trapasso d'un singolo prodotto di natura altro non è che lo scotto pagato per scontare il debito che esso si è assunto verso tutta la natura vivente: quindi all'interno della natura stessa non esiste nulla di originario, nulla di assoluto e per sé stante".

Un poeta della grandezza di Calderon osò perfino affermare:

"Poiché dell'uomo il massimo peccato
È quello d'esser stato partorito" (*La vita è sogno*).

Qui l'inseparabilità della morte da tutto ciò che è vivente — e non "malgrado", ma proprio in quanto è vivente — viene motivata in un senso particolare: ma in uno con la fede originaria dell'umanità di cui ci sono testimoni i culti ed i miti resta il concetto che la morte non sia da ricercarsi al termine, bensì alle origini della vita, e sia presente in tutte le creazioni.

Da quelle profondità della vita che la morte ha reso abissali proviene ogni forma di ebbrezza: da esse si sprigiona la musica, la "dionisiaca", e trasforma quel mondo ove la vita si era fatta consuetudine e sicurezza, e la morte un male incombente. Essa lo abolisce con la sua melodia, soffio d'un mondo irreali il quale ride d'ogni blandizie. "Richard Wagner dice della civiltà che essa è soppressa dalla musica come il chiarore d'una lampada dalla luce del sole" (Nietzsche, *Nascita della Tragedia*). Da simili abissi scaturisce anche l'estasi e la divinazione, le quali non sono né "visioni celesti" né un "superamento di se stessi": e come potrebbe l'entusiasmo essere creatore se scaturisse da un'insufficienza, da un'inopia, da una volontà di avere ciò che non si ha? Dalle beanti scaturigini primigenie solleva la testa un ente smisurato, davanti al quale tutti i limiti che hanno regolato la giornata normale devono sparire. Ed ecco che l'uomo si trova lì al limitare della follia, anzi questa è già in lui, sebbene quell'elemento selvaggio che tende a trapassare nella distruttività rimanga ancora velato dalla grazia. Ma già l'uomo è scagliato fuori da tutto ciò che è stabile e sicuro, da tutti i rifugi del sentimento e del pensiero, verso la tempesta primigenia dell'eterno mutamento e del nuovo divenire, d'una vita avvinghiata e inebriata dalla morte.

Ma il dio stesso non è soltanto commosso e afferrato dal soffio degli spiriti abissali, è egli stesso quell'ente smisurato che dimora nel profondo. Dalla sua maschera egli fissa i mortali e li sconvolge col duplice senso della prossimità e della lontananza, della vita e della morte divenute una cosa sola. Il suo spirito tiene congiunti gli opposti. Egli è infatti lo spirito dell'eccitazio-

ne e della ferocia, e tutto ciò che è vivente, tutto ciò che trabocca e si arroventa sciolto dalla separazione dal suo opposto già lo accoglie nella sua letizia. Così in lui sono una cosa sola tutte le forze della natura terrena, la voluttà che genera, nutre, inebria, quell'attività inesauribile che partorisce la vita, e il dolore lacerante, il pallore mortale, la muta notte di quel che ha cessato di esistere. È lui quel tumulto che infuria dovunque si generi e si partorisca, e la cui natura selvaggia è sempre pronta a trapassare nella distruzione e nell'annichimento, è lui, il dio, quella vita che nel traboccare impazzisce e nella sua più profonda gioia si affratella con la morte. A buon diritto questo abissale mondo dionisiaco vien chiamato pazzo dagli uomini, e ad esso pensava Schelling quando parlava della "frenesia che lacera se stessa", che "ancora adesso è l'interiorità ultima di tutte le cose: che sola domina, e che, per così dire, rivolta al bene dalla luce di un intelletto superiore costituisce l'autentica forza della natura e di tutti i suoi prodotti" (*Die Weltalter*).

Pienezza di vita e violenza di morte, ambedue sono in Dioniso egualmente smisurate. Nulla è attenuato, ma nulla è distorto o, alla maniera orientale, volto al fantastico, ma tutto, al modo greco, è chiaramente contemplato e raffigurato. Questa realtà, l'uomo greco l'ha affrontata in tutta la sua grandezza smisurata, e l'ha pregata come una divinità; se altri popoli, come ci attestano le loro celebrazioni dei genetlicci e della pubertà e molti altri loro costumi, furono sollecitati e commossi dalla identica manifestazione dell'essere, così che dovettero risponderle con ogni specie di immagini e di pratiche, ai greci essa si presentò in figura d'un dio. E il dio frenetico che apparve con la sua schiera di frenetiche seguaci eccitò le donne umane a delirare con lui. Portava in sé il mondo delle origini, e per questo il suo avvento tempestoso strappava il mondo umano a tutte le sue consuetudini, ai suoi costumi borghesi, spingendolo verso quella vita che è inebriata dalla morte, là dove esso sfavilla della più intensa vitalità, dove ama, genera, partorisce e celebra la primavera. È lì

che le cose più remote si fanno vicine, che il passato si fa presente, che tutti i tempi si rispecchiano in quell'attimo che ora è. Tutti gli esseri naturali si tengono abbracciati, uomini ed animali respirano il medesimo calore materno, tutta l'aria è piena di giubilo sopra le fonti prodigiose della terra che si è dischiusa — finché il delirio diventa cupa tempesta e dall'ebbrezza estasiata si scatena la crudeltà e la distruzione.

Non dobbiamo mai dimenticare che il mondo dionisiaco è anzitutto un mondo femminile: sono donne quelle che destano e allevano Dioniso, che lo accompagnano dov'egli si reca o dimora, sono donne che attendono a lui e che per prime sono ghermite dalla sua follia. Per ciò resta il fatto che, quale che sia la gaiezza e la sensualità che così arditamente emerge dalle ben note raffigurazioni dell'arte, l'elemento erotico rimane alla periferia e molto più importante dell'unione sessuale è la funzione del partorire e dell'allattare: ma di questo parleremo più diffusamente in seguito. La terribile commozione del parto, quell'elemento selvaggio che è inerente alle forme originarie della maternità e che non soltanto nelle bestie può irrompere in modo pauroso: è questo che ci mostra la più intima essenza della frenesia dionisiaca, il sommuovere quelle fondamenta della vita ove aleggia la morte. Poiché un tale sommovimento aderisce alle voragini più profonde ed ivi si manifesta, ogni impeto vitale del delirio dionisiaco è eccitato e pronto a trascendere oltre i limiti dell'estasi in pericolosa furia selvaggia. Lo stato dionisiaco è un fenomeno originario della vita, cui deve aver parte anche l'uomo nelle ore di nascita a cui dà luogo la sua natura creatrice.

A questo mondo femminile si contrappone, come decisamente maschile, quello di Apollo. Esso non è dominato dal vitale arcano del sangue e delle forze della terra, ma dall'aperta e remota chiarezza dello spirito. Eppure, il mondo apollineo non potrebbe sussistere senza l'altro, e per ciò non gli negò mai il suo riconoscimento, fatto su cui torneremo nelle conclusioni di questo volume.

Il modo dell'essere divino dionisiaco, il carattere fondamentale della sua natura, l'abbiamo ormai trovato: è la frenesia. Ma questa parola dice qui infinitamente di più di quel disturbo, temporaneo o permanente, che può sopraggiungere all'uomo, e che nella concezione dei greci rispondeva ad una potenza demoniaca dal nome di Lissa o di Erinni. La pazzia che ha nome Dioniso non è una malattia, un'alterazione della vita, ma si accompagna alla massima sanità, è la tempesta che irrompe dal suo intimo quando matura e trabocca al disopra di sé. È la frenesia del grembo materno, che è inerente a tutte le forme di creatività, che fa riemergere sempre il caos dall'esistenza ordinata, che suscita la beatitudine ed il dolore primigeni ed in entrambi, le forze selvagge dell'essere. Per questo Dioniso, nonostante la sua affinità con gli spiriti del mondo sotterraneo, con le Erinni, con le Sfingi e con l'Ade, è un grande dio, un autentico dio, ossia l'unità e la totalità di un mondo molteplice, che addirittura comprende tutto quanto è vivente.

La profonda eccitazione con cui questa frenesia si manifesta trova il suo linguaggio nella musica e nella danza (cfr. Plat., *Phaidr.* 245; *leg.* 653, 665). Ciò che queste significhino per i seguaci del dio ce lo dicono innumerevoli opere d'arte. Egli stesso si chiama *Μελώμενος* (così in Athen. Paus. 1, 2, 5) e *Χορεύς*,

Ad Argo si mostrava la tomba di una Menade di nome Χορεια (Paus. 2, 20, 4); vediamo Menadi musicanti sulle immagini vascolari e nella poesia di Nonno (20, 332), Bacco insegna canti alle Ninfe (Hor., *carm.* 2, 19) e già avrebbe danzato nel seno materno.

Il suo legame con le Muse ci viene testimoniato in varie forme, e quando nella leggenda di Licurgo egli cerca rifugio in fondo al mare, si ripara, come credevano le donne che celebravano le feste Agrionie a Cheronea, presso le Muse. Nell'isola di Nasso il dio è chiamato Μουσαγέρτης (IGIns. V 46). Nell'inno di Filodamo da Scarfeia (53 sgg.) è detto che da Tebe si sarebbe recato presso le Pieridi, dove le Muse l'avrebbero accolto con canti festosi e tutte adorne d'edera (cfr. anche Diod. 4, 4). Nel Pelopion d'Olimpia c'erano altari di Dioniso e delle Cariti, e fra questi, altari delle Ninfe e delle Muse (Pausan. 5, 14, 10).

Nella profezia la frenesia si presenta come una consapevolezza arcana: Plutarco (*sympos.* 7, 10, 2) dice espressamente che a parere degli antichi Dioniso aveva nella mantica una parte grandissima (cfr. anche Cornuto, 30, p. 59 L); egli ricorda a questo proposito quelle *Baccanti* di Euripide dove il dio è indicato come μῦθρις e aggiunge, a maggior chiarimento, che la frenesia e la natura delle Baccanti sarebbero state saturate di spirito profetico (278 sgg.; cfr. anche 217). Dei Baccanali che si svolgevano a Roma sappiamo che uomini in estasi vi predicevano il futuro (Liv. 39,13,12). C'era nella Tracia, secondo Erodoto (7,111) un oracolo di Dioniso con una profetessa come a Delfi (cfr. anche Paus. 9, 30, 9; Macr., *Sat.* 1, 18, 1). Euripide chiama addirittura Dioniso "profeta dei Traci" (*Hec.*, 1245; cfr. Rohde, *Psyche* II, 22 nota): ci sarebbero stati perfino oracoli a Delfi antecedenti a quello d'Apollo (Schol. Pind., *Pith. Argum.*); comunque, nella Grecia stessa non conosciamo che un solo oracolo di Dioniso, ad Anficlea nella Foceide (Paus. 10, 33, 11; cfr. Wilamowitz, *Glaube d. Hell.* II, 75, egli per altro attenua eccessivamente l'importanza della mantica nel culto dionisiaco).

Purtroppo non siamo abbastanza informati sul genere della profezia dionisiaca: in uno scritto attribuito ad Aristotele si trovò interessante l'osservazione che i profeti di un oracolo tracio predicevano il futuro dopo libazioni intense di vino, mentre quelli d'Apollo a Claro raggiungevano l'estasi col bere acqua consacrata (Macr., *Sat.* 1, 18, 1; cfr. Tac., *ann.* 2, 54).

Musica, danza, profezia: questi tre doni procedono dalla frenesia dionisiaca come sacri prodigi accanto alle magnificenze di un mondo rinnovato. Ma c'è una pianta sacra in cui questa frenesia stessa spunta dalla terra come succo inebriante: la vite.

Si è pensato — e la cosa è alquanto strana — che Dioniso non fosse fin da principio il dio del vino; il Müller, per il quale aveva un'importanza decisiva il fatto che Omero non avesse mai menzionato il vino come dono di Dioniso, per lo meno riconosceva che fosse appropriato al carattere di quel culto "che la sagra del vino si fosse aggiunta in tempi posteriori" (*Kleine Schriften* II, 1825, 28 sgg.). In periodo più recente si è ritenuto a questo proposito, che il vino effettivamente già dai tempi antichi rientrasse nel culto dionisiaco, ma soltanto come un mezzo per suscitare l'entusiasmo (Nilsson, *Griech. Feste*, 278, 292; Kern, *Religion der Griechen* 227). "Soltanto"? Ma forse che ai tempi in cui sorsero i culti ed i miti si pensava allo stesso nostro modo, per cui le cose possono essere utili per fini gradevoli, ma interamente indifferenti in sé e di per sé? È mai credibile che quegli uomini attribuissero al vino la virtù prodigiosa di innalzare la creatura umana fino alla divinità senza poi onorare in esso lo spirito di questa divinità stessa? L'importanza che si credette di dover dare al vino fin dai culti dionisiaci più antichi basta da sola a dimostrare il valore originario della fede in Dioniso in quanto dio della vite. E proprio ciò che distingue il vino da tutti gli altri prodotti della terra gli assicurò in ogni tempo, come ora si ammette, il suo posto nel culto del dio: è quella virtù che esalta, che inebria, che eleva, e che è tutta sua propria. Ed è questa stes-

sa virtù che ancor oggi torna quasi a suggerirci l'antica credenza che nel vino un dio manifesti se stesso.

Ma non dobbiamo necessariamente ricorrere a supposizioni generiche: i dati di fatto offerti dalla tradizione stessa ci danno la certezza che il vino fu in ogni tempo considerato come un dono di Dioniso. Omero, nel cui mondo questo dio non aveva grande significato, conosceva, ciò nonostante, tutti i tratti fondamentali del suo culto e del suo mito, e aveva perfetta conoscenza di lui, come abbiamo più sopra dimostrato (p. 61 sg.), in quanto dio del vino. Ma non ha minor valore la riprova che ci è data dalle feste della sua epifania, in cui il vino sgorgava miracolosamente, e maturavano le viti (v. p. 105). Una credenza che si esprime in forme siffatte risale senza dubbio all'età delle origini, ed anche l'immensa importanza che in età storica ha sempre avuto la vite come pianta dionisiaca non avrebbe dovuto bastare a metterci in guardia dall'ipotesi che potesse trattarsi d'una innovazione più o meno casuale? Perché solo ciò che aderisce alle radici può estendersi così vigorosamente; e nel prossimo capitolo dimostreremo quanto sia errato vedere in Dioniso un dio della vegetazione in generale, il quale poi solo con l'andar del tempo si sarebbe trasformato nel dio del vino.

Il vino, che è prodotto dalla "madre selvaggia", come la chiama Eschilo (*Pers.* 641), che è "l'ardente beverage della nera madre" (*Eur., Alc.* 757) è immagine del dio stesso. Al pari del dio, anch'esso viene alla sua perfezione dal prodigio d'una doppia nascita; Dioniso, strappato dal seno ardente della madre ebbe per levatrici (come Nonno ripete spesso) le fiamme della folgore. Egli vien chiamato "il nato dal fuoco" (πυργενής; *Diod.*, 4,5; πυρκαϊα; *Oppian., cyneg.* 4, 287); "l'igneo" (πυρόεις; *Nonno* 21, 222 ed altrove). Anche il vino ha per natura il fuoco e da questo fatto alcuni crederettero di potere spiegare il mito del dio nato dal fuoco (*Cornuto* 30, p. 58 L): "Colpito

dal fulmine del vino": così intona Archiloco il suo canto a Dioniso (*Fr.* 77). Poseidonio asseriva che il suolo impregnato di fuoco delle regioni vulcaniche fosse quello che produceva il vino migliore (cfr. Reinhardt, *Poseidonios*, 110 sgg.; *Strabon.* 628, 268 sg. 247; *Vitr.* 8, 3, 12 sg.) e molti autori (cfr. *Strabon.* 628) cercano di motivare con questo fatto il concetto del πυργενής Διόνυσος. Agli adolescenti Platone vorrebbe proibire il vino (*leg.* 2, 666 a) per non versare altro fuoco sul fuoco, ed anche l'etica di Poseidonio presta particolare attenzione al fatto che il vino contiene fuoco (cfr. *Seneca, de ira*, 2, 19; Reinhardt, *Poseidonios* 111, 324 sg.).

Il misterioso processo della fermentazione e della maturazione del vino è ancor oggi suscettibile di rievocare nei vignaioli e nei conoscitori talune immagini che ricordano alla lontana i miti antichi: il vino è da costoro considerato come una natura vivente, che dal ribollire caotico dell'adolescenza, gradatamente perviene alla chiarezza ed alla forza. Per ciò accade che quando la maturazione è completata ed il massimo grado di bontà sembra raggiunto, il moto caotico riprenda, come in un uomo che ritornasse al periodo della pubertà per ripercorrere ancora una volta gli stadi della sua evoluzione ed elevarsi ora ad una più nobile chiarezza. Si crede perfino che esista una misteriosa simpatia tra i diversi vini che si avviano alla maturazione, e si stima imprudente metterli a contatto indifferentemente gli uni con gli altri, perché lo sviluppo di ciascuno può essere, dalla vicinanza degli altri, compromesso o invece avvantaggiato. Si direbbe che nella sua trasformazione il vino torni ad emanare quell'ardore che ha ricevuto dal sole, e una vecchia credenza popolare afferma che esso rimanga a far parte della vita della natura: così si spiegherebbe, a primavera, quando fioriscono le vigne, il ripetersi dei movimenti che fa il vino quando matura.

"Quando la vigna torna a fiorire
Si muove il vino dentro la botte
Quando la rosa torna a arrossire
Quel che mi accade non lo so dire" (Goethe).

Questa pianta prodigiosa che ha suscitato migliaia di pensieri profondi, è stata dunque un dono di Dioniso e una sua manifestazione nel regno della natura: e se anche questo non ci risultasse, dovrebbe ad ogni modo imporsi a noi la constatazione che il vino porta in sé tutto il prodigio ed il mistero, tutto l'elemento smisurato e la natura selvaggia di questo dio. Dal momento in cui la fede in Dioniso divenne una cosa viva i fedeli poterono apprendere dal vino, e sempre meglio approfondire, chi il dio fosse: perché gioia e dolore, e tutti gli opposti che sono in Dioniso sono racchiusi nell'eccitazione profonda con cui il vino assale gli animi.

"Se in te abbian sede gli scherzi o i lamenti" — così s'esprime il commovente inno d'Orazio che si rivolge, quarantenne, al vino dell'anno suo natale (*carm.* 3, 21) "che il tuo contenuto sia la lotta o l'amore delirante, o il sonno amico, anfora pia..." Tutti al mondo lodano il vino perché rende così ilari, ma la sua gaiezza ha una profondità inespugnabile, perché in essa scorre qualcosa che è congiunta con le lacrime: secondo il bel racconto che leggiamo in Nonno il vino sarebbe sgorgato dal corpo di Ampeolos, il beniamino morto su cui Dioniso pianse lacrime roventi; così la gaiezza degli uomini sgorga dal pianto d'un dio.

"Bacco, il Signore, ha pianto per calmare le lacrime dei mortali" (Nonno 12, 170: Βάκχος ἄναξ δάκρυσε, βροτῶν ἴνα δάκρυα λύσῃ).

E come il dio medesimo, dolorante, gustò nel frutto della vite tutta la grazia e lo splendore del morto adolescente, si rassegnò il suo cuore.

Questo mito, per quanto lo incontriamo tardi nella letteratura, può additarci quell'oscuro arcano da cui proviene quel delirio soave che d'improvviso rischiarò l'esistenza. Per la "delizia dei mortali" (χάρμα βροτοῖσιν) Semele partorì il suo figliolo, com'è detto nell'*Iliade* (14, 325).

Ed in Nonno, dopo aver stretto fra le sue braccia l'amata, Zeus le dice: "Beata sei tu, che partorirai delizia agli uomini ed

agli Dei, perché hai concepito un figlio che reca l'oblio alle sofferenze dei mortali" (Nonno, 7, 367). Sarà questi il Dioniso "ricco di gioia" (πολυγηθής) come lo chiama Esiodo (*Theog.* 941; *Erga* 614). Nessuna pianta, dice Alceo (97 D, e più tardi Orazio, *carm.* 1, 18 chiama sacra la vite come fa Ennio, *trag.* 124 V.) è da piantarsi a preferenza della vite; una libagione da quella fonte divina d'un tratto solleva l'uomo al disopra di ogni stanchezza ed affanno: il povero si sente ricco, lo schiavo libero, il debole grande e potente, come ci dicono, con pie lodi, innumerevoli passi poetici (cfr. *Cypr.* in *Athen.*, 2, 35; *Pind.*, *Fr.* 124b, 2; *Bakchyl.*, *fr.* 20; *Eur.*, *Bacch.* 279 sgg.; *Diphilos* in *Athen.* 2, 35d ed altri); ma nessuno più profondo e più bello dell'inno oraziano (*carm.* 3, 21): "Con dolce violenza tu commuovi lo spirito, che talvolta è sì ottuso: agli angustati ridoni la speranza, dà la forza e gli aculei a colui che è misero, onde, di te ricolmo, non tremi né davanti all'ira del sovrano né alle armi dei soldati".

Così tutti i vincoli, tutti gli ordinamenti sono soppressi, come se d'un tratto si fosse ripristinata la libertà del mondo primigenio, e questa libertà rende anche l'uomo chiaro ed aperto; il vino, come dice così bene Plutarco (*symp.* 7, 10, 2) dissolve dall'animo l'elemento servile, pavido, insincero, ed insegna agli uomini ad essere reciprocamente veritieri e coraggiosi. Esso reca alla luce ciò che stava nascosto (Eratosth. in *Athen.* 2, 36 sgg.): vino e verità furono in ogni tempo collegati nel detto popolare (cfr. *Alk.* 66, 104; *Plin.*, *nat. hist.* 14, 141 ed altri). Sarebbe opportuno, si dice, ricercare con seri dialoghi la verità nel vino, così come i patti conclusi bevendo si ritenevano un tempo i più sacri e meno suscettibili d'essere infranti (cfr. *Plut.*, *symp.* 1, 1, 2; *Schol. Plat.*, *symp.* 217 e).

Effettivamente, un simile consolatore e liberatore dell'umanità dovette essere il dono di un dio esperto del dolore, si dice che fu elargito agli uomini dopo la grande invasione delle acque. Eone, così ci narra Nonno (7, 7 sgg.) lamentò con Zeus la faticosa e tribolata vita dei nuovi uomini e lo pregò di accordare lo-

ro a conforto il nettare celeste; ma Zeus dichiarò che avrebbe generato un figlio che avrebbe recato alla stirpe dei mortali un altro messaggero di gioia per sopire il loro dolore: la vite. Analogamente pensavano gli antichi ebrei quando narravano come fra i peccatori fosse apparso Noè, alla cui nascita il padre esclamò: "Egli ci conforterà nel nostro lavoro e nella fatica delle nostre mani con quei campi stessi che Jahve ha maledetti" (Genesi, 5, 29, con chiaro riferimento al 3, 17). E Noè piantò, dopo il diluvio, la prima vigna (9, 20). Così da quel suolo da cui gli uomini ritraevano il pane soltanto a prezzo di fatiche ed affanni crebbe anche il prodigio della consolazione, della liberazione e della gioia, la bevanda che un costume funebre degli Israeliti porgeva a coloro che portavano il lutto (Geremia 16, 7; cfr. la coppa del consuòlo in Nonno 19, 1 sg.) e di cui è detto (Proverbi 31, 6): "Date a colui che affonda la bevanda inebriante, e vino a coloro la cui anima è afflitta, affinché bevano, e dimentichino la loro miseria e più non pensino al loro soffrire" (cfr. Gunkel, *Handkommentar zum Alten Test.*, Genes. 5, 29).

Ma il vino ha anche la virtù di far violenza: ai più forti e ostinati esso manifesta la grandezza del dio dal dolce aspetto, giubilante e danzante, che è anche il più grande dei conquistatori e dei trionfatori, e innumerevoli miti ci narrano di simili prodigi. Soltanto Dioniso può far sì che l'irriducibile Efesto, contro cui perfino Ares non può far nulla, diventi malleabile per l'incantesimo del vino. L'inesorabilità stessa delle dee del fato fu vinta dal vino con cui Apollo le abbindolò per amore di Admeto (Aysch., *Eum.* 728). E "perfino i Centauri" dice un verso famoso dell'*Odissea* (21, 295; cfr. Kall., *Anth. Pal.* 7, 725; Verg., *Catal.* 11) furono sopraffatti dal vino. Con questo mezzo Mida s'impadronisce del Sileno e lo costringe a comunicargli il suo sapere occulto. Dioniso stesso, come narrano altri miti riportati in poemi di età più tarda, superò con l'aiuto di questo potente alleato la resistenza dei più forti avversari e delle amanti più ritrose; e così prende il vino per suo compagno Odisseo, quando

si dispone ad affrontare il gigantesco Ciclope che non vuol saperne del diritto né dei costumi (*Odyss.* 9, 196 sgg.).

E finalmente diciamo che in questa bevanda che ha il potere di liberare, di dar conforto e beatitudine, sonnecchia anche la frenesia del dio spaventoso. Al centauro Eritione il vino ha così offuscato il senno da fargli compiere, in preda alla follia (*μαυόμενος*) tali misfatti da cadere successivamente in rovina (*Odyss.* 21, 295 sgg.). Per le conseguenze spaventose del bere smodato non c'è bisogno di molte testimonianze; più spesso la gradazione degli effetti del vino, nella loro successione, (così p. es. da Eubulos, *Athen.* 2, 36 b) viene descritta nel modo seguente: benessere, amore, allegria, sonnolenza, fino poi alla spavalderia, ai clamori, agli atti di violenza, e finalmente alla follia (*μαυία*). Plutarco dice che in Egitto si sarebbero spiegati i terribili effetti dell'ubriachezza che precipita l'uomo nella demenza col fatto che il vino sarebbe stato il sangue dei nemici degli Dei, dai cui corpi la terra, che ne era ricoperta, avrebbe prodotto la vite (*Is. e Os.* 6: cfr. anche Plin., *nat. hist.* 14, 58).

Di tutto ciò che la terra produce, il vino è dunque l'emblema più bello del duplice dio, la più chiara manifestazione della sua prodigiosa natura, della sua essenza selvaggia che può essere soave o tremenda, e come tale fu riconosciuto senza dubbio alcuno, dacché l'uomo conobbe il dio e conobbe il succo della vite. Noi, che siamo ormai abituati a servirci a nostro piacimento dei doni della natura senza più stupire del loro mistero, pure, quando si nomina il vino, subito pensiamo alla letizia, alla spensieratezza, ma anche ai pericoli per la salute e le convenienze. Ma i Greci dell'età arcaica si sentivano investiti da tutta l'importanza di quella realtà che nel vino congiungeva la gaiezza e il dolore, la serenità e il turbamento, il gradevole ed il terribile così strettamente; ed è infatti proprio questa unità dei contrari quella che, nello stato orgiastico dionisiaco, affiora con una veemenza così travolgente.

LA MANIFESTAZIONE DI DIONISO
NELLA NATURA VEGETALE

Nella vite cresce il delirio dionisiaco e si comunica a tutti coloro che ne gustano il succo prodigioso: perciò essa è il più squisito simbolo del dio, il più sicuro pegno della sua presenza.

Ma Dioniso non è soltanto nella vite. Quale dio autentico egli deve penetrare del suo spirito un ampio ventaglio di manifestazioni naturali, deve operare in esse in modi infiniti, pur restando sempre uguale a se stesso; e questo suo campo d'azione dev'essere un tutto, e non soltanto una parte o un settore del mondo, ma una delle forme in cui si manifesta la sua totalità.

Nessun concetto ci permette di cogliere l'essenza che unifica questo mondo dionisiaco, ma la riconosciamo dal suo spirito di frenesia che si manifesta tanto sensibilmente nel vino; e così avviene che anche in numerosi altri prodotti della natura in cui il dio di preferenza si manifesta, tutti siano a modo loro affini al vino, e la natura della vite ci può insegnare che essa ha una particolare affinità con tutto ciò che appartiene a Dioniso. Non è, come oggi si suol dire, la vegetazione in generale il regno dell'attività del dio, ma un elemento vitale misteriosamente mosso, che in certe piante compare in modo particolarmente evidente, e si rende conoscibile in forme molteplici nel mondo degli animali e degli uomini.

Accanto alla vite la pianta prediletta di Dioniso è l'edera (cfr.

Plut., *Is. e Os.* 37; *Ov., fast.* 3, 767 sgg., e molti altri). Come Apollo col lauro, così Dioniso si adorna e si contraddistingue con l'edera; perciò è chiamato "l'adorno di edera" (κισσοκόμη; Hom. *hym.* 26, 1: κισσοχαίτη; Ekphantid. fr. 3: Pratinas fr. 1, 43: κισσοφόρος; Pind., *Ol.* 2, 31; Aristoph., *Thesm.* 988: κισσοδαή; Pind. fr. 75 ed altri). Di edera è incoronata anche la maschera del dio d'Icaria, più grande del vero (cfr. Wrede, "Athen Mitt." 1928, 66 sgg.). Nel Demo di Acarne era addirittura invocato come κισσός e lì sarebbe anche cresciuta la prima pianta d'edera (Paus. I, 31, 6) che probabilmente un tempo dovette mancare in tutta l'Asia, e non si rinveniva che a Nisa in India e sul monte Meros, a dimostrazione che quella era stata una dimora del dio (cfr. Plin., *nat. hist.* 16, 144; Arrian., *Anab.* 5, 1, 6; 5, 2, 5 sgg.). Così nel culto di Dioniso si portavano anche corone d'edera (cfr. Plut., *quaest. rom.* 112; Paus. 7, 20, 2; Arrian., *Anab.* 5, 2, 16; Esich. βραχάν); rami d'edera si avvolgevano attorno ai tirsi, e del periodo ellenistico risulta perfino che le persone consacrate al dio si facessero tatuare con disegni di foglie d'edera (παράσημον Διονύσου; III, Maccab. 2, 29; cfr. Lobeck, *Aglaopham.* 657 sg.; Wilamowitz, *Glaube d. Hell.* II, 378). Il mito narra che l'edera fosse comparsa subito dopo la nascita di Dioniso per riparare il bambino dalle fiamme che bruciavano il corpo materno (cfr. Eur., *Phoen.* 651 con Schol.); essa si sarebbe avvolta da per tutto nella casa di Cadmo attenuando le scosse del terremoto che accompagnò lo scoccar della folgore (Orph. *hym.* 47). Perciò i tebani considerarono sacra al dio una corona avvolta di rami d'edera (Eur., *Antiope* fr. 203) e chiamarono il dio stesso "avvolgitor di colonne" Διόνυσος Περικίοντος; Schol Eur., *Phoen.* 651). Dall'edera prendeva nome anche la fonte Kissusa presso Tebe, ove le Ninfe avrebbero bagnato il piccolo Dioniso dopo la nascita (Plut., *Amor.* I).

Non è difficile capire perché la vite appartenesse a Dioniso, ma anche l'edera ha proprietà che si riferiscono al dio, e queste

proprietà risultano più chiare se contrapponiamo l'edera alla vite, e la confrontiamo con quella.

La vite e l'edera sono come due sorelle che si sono sviluppate in direzioni opposte, eppure non possono negare la loro parentela; ambedue compiono una prodigiosa trasformazione: la vite, nella stagione fredda, è come morta e sembra, così secca, un inutile sarmento, finché col rinnovarsi del calore solare irrompe col suo verde sgargiante, col suo succo ardente e senza eguale. Non meno singolare è quel che si compie nell'edera; la sua crescita mostra una duplicità che ben può ricordarci la doppia natura di Dioniso. Essa dapprima butta i germogli, i viticci rampicanti con le ben note foglie lobate; ma più tardi compaiono i rami che crescono eretti, con le radici aeree, le cui foglie hanno una forma tutta diversa, ed ora essa porta anche fiori e frutti: si potrebbe ben chiamarla, come Dioniso, la "due volte nata"! Ma la sua fioritura e l'epoca dei frutti stanno in uno strano contrasto con quel che fa la vite, perché l'edera fiorisce in autunno quando nelle vigne si vendemmia, e porta i frutti a primavera; tra la sua fioritura e la stagione dei frutti ricorre l'epoca della epifania invernale di Dioniso. E così l'edera in certo modo rende omaggio al dio delle inebrianti feste invernali, dopo che i suoi germogli si sono levati e librati in alto, come se recassero una nuova primavera. Ma anche senza di questa, l'edera adorna l'inverno; mentre la vite dionisiaca ha il massimo bisogno di luce e di calore solare, l'edera di Dioniso ha un bisogno singolarmente modesto di entrambi, e anche all'ombra ed al freddo si espande con la più fresca verzura. A metà inverno, quando si celebrano le tumultuanti feste dionisiache, si stende con le sue foglie acuminate coprendo arditamente il suolo della foresta o arrampicandosi sui tronchi d'albero, proprio come se volesse, al pari delle Menadi, salutare il dio e danzargli intorno. L'edera venne paragonata al serpente, e nella freddezza di natura che ad ambedue viene attribuita, si credette di trovare la ragione per cui entrambi appartengono a Dioniso (cfr. Plut., *symp.* 3, 5, 2). Effettiva-

mente, i movimenti con cui l'edera striscia sul suolo o si attorce agli alberi possono far pensare alle serpi che si avvolgono intorno alle chiome delle selvagge compagne del dio, o stanno fra le loro mani. In Nonno si racconta (45, 311 sgg.) che serpenti scagliati dalle Menadi contro i tronchi degli alberi vi si fossero attorti trasformandosi in edera; l'edera infatti, i cui viticci flessuosi scivolano così lievi o si arrampicano in alto sembra anche tradire una misteriosa affinità con gli animali prediletti dal dio, paragonati alle Menadi per i loro balzi e la loro agilità: la pantera, il giovine capro ed anche il delfino.

Così queste due piante sacre a Dioniso si contrappongono l'una all'altra in un contrasto eloquente: la vite, ebbra di luce, è una figlia del caldo e restituisce i raggi del sole riscaldando, con la sua libagione, i corpi e le anime, mentre l'edera si mostra di natura fredda; anzi la sterilità e l'inutilità dei suoi primi germogli dovette far pensare alla notte ed alla morte e per questo rimase esclusa da molti santuari (cfr. Plut., *quaest. rom.* 112) così come adornava le tombe. La sua natura veniva opposta a quella del fuoco, con cui invece sembrava imparentato il vino, e per questa ragione l'edera avrebbe riparato dalle fiamme il neonato Dioniso. Alla sua freschezza si attribuiva la virtù di fugare l'ardore del vino, perciò si credeva che Dioniso avesse comandato ai suoi fedeli d'incoronarsene (Plut., *symp.* 3, 1, 3). E non pareva neanche privo di significato il fatto che essa, all'opposto della vite che dava un frutto apportatore di vitalità e di esaltazione, producesse un veleno che isteriliva e che aveva virtù medicinali rinfrescanti e depurative (cfr. Plin., *nat. hist.* 24, 75 sgg.; Plut., *quaest. rom.* 112; Tert., *de cor.* 7, ed altri. Quanto alle proprietà narcotiche di questa pianta v. Roscher, "Berl. Phil. Wochenschr." 198, 1920).

Dei compagni di Alessandro Magno si narra (Arrian., *Anab.* 5, 27) che sul monte Meros in India, si sarebbero incoronati con l'edera che trovarono, con loro grande meraviglia, in quella regione, e subito furono invasi dallo spirito del dio ed esaltati fino

a raggiungere uno stato di giubilante frenesia. Secondo Plutarco (*op. cit.*) le donne, invasate da Dioniso, si buttarono sull'edera per strapparla e divorarla; ben si doveva credere — dice l'autore — che questa pianta possedesse una virtù che muove al delirio, e che essa possa inebriare al pari del vino. Tali concetti sono stati parzialmente confermati da indagini moderne (cfr. G. Hegi, "Illustrierte Flora von Mitteleuropa" V, 2, p. 924 sg.).

Le due piante che stanno più vicine a Dioniso, e che vediamo collegate da così prodigiose concordanze e contrasti sono considerate affini anche dalla botanica moderna e nella classificazione delle piante l'edera è posta accanto alla vite. Ma per l'adoratore di Dioniso la loro affinità è radicata nell'essenza stessa del dio dalla duplice figura, la cui natura si esprime dalla terra per mezzo di esse: luce ed oscurità, calore e freddezza, ebbrezza di vita e soffio di morte che tutto inaridisce; la molteplicità degli aspetti dionisiaci in lotta fra loro, eppure fra loro congiunti si manifesta qui in forma vegetale, si erge in lotta con se stessa, e prodigiosamente trapassa dall'una forma nell'altra. Ma se indaghiamo sull'elemento materiale che genera la virtù dionisiaca e irradia di sé la crescita delle piante, allora la risposta ci viene data da Plutarco, ed è che secondo la credenza degli elleni Dioniso sarebbe il dio ed il tramite di tutte le nature umide (τάσης ὑγρῶς φύσεως; *Is. Os.* 36, cfr. 34; ed anche Varrone in Agostino, *de civ.* 7, 21); in questo stesso senso Proclo, nel riferirci la dottrina di Filolao, afferma che Dioniso domina su tutte le creature umide e calde (τὴν ὑγρὰν καὶ θερμὴν γένεσιν) il cui simbolo sarebbe anche il vino, in quanto è una sostanza calda ed umida (Diels, *Vorsokr.* I, p. 236). Nel vino il calore si è fatto ardore, bevanda di fuoco che tutto travolge, che accende l'anima e il corpo. Ma al caldo umido si contrappone il freddo umido, che Proclo nel passo citato, a complemento di Filolao attribuisce a Cròno (τὴν ὑγρὰν καὶ ψυχρὰν οὐσίαν). Come elemento dionisiaco, il freddo umido si manifesta nell'edera, pianta affine al serpente, che verdeggia anche durante le gelate invernali, e che

malgrado i suoi gai viticci fa pensare ai segreti dell'oscurità e della morte.

Si potrebbe credere che Dioniso, con quella stessa forza di natura che così prodigiosamente si manifesta nella vite, debba esercitare la sua azione anche sulla crescita degli alberi, e specialmente di quelli che portano frutti succosi; Plutarco, nei passi che abbiamo menzionato, ci riferisce, a conferma della sua interpretazione della natura dionisiaca, un frammento di Pindaro in cui è espresso l'augurio che "Dioniso, il ricco di gioia, possa dare la prosperità alle piantagioni degli alberi, conferir loro il sacro splendore della maturazione" (fr. 153). E così — come questo stesso autore osserva in un'altra occasione (*symp.* 5, 3, 1) — "Dioniso, si può dire, in tutta la Grecia" viene onorato come il "dio degli alberi" (Δενδρίτης). In Beozia è detto "colui che vive ed opera negli alberi" ("Ἐνθεός; Esich.); secondo Diodoro gli si attribuisce addirittura la cura di tutti gli alberi da frutto (3, 63; cfr. anche Athen. 3, 82 d). Nell'iscrizione cultuale di Magnesia sul Meandro è detto che il simulacro di Dioniso fu un tempo rinvenuto in un platano spaccato (*Inscr.* v. *Magnesia*, 215) ed il mito di Icario, cui Dioniso fece dono del vino, termina, com'è noto, con la vicenda della figlia di lui, Erigone, che si impiccò all'albero sotto cui giaceva sepolto.

Ma effettivamente, come nelle piante rampicanti e striscianti così anche negli alberi ci sono modi affatto diversi in cui lo spirito di Dioniso si manifesta; e subito si nota che anche qui l'elemento prevalentemente operante è quello umido.

Dobbiamo nominare per primo il pino, che, come l'edera, verdeggia anche d'inverno, e che figura, nel mito e nel culto, come uno degli alberi sacri a Dioniso. Nelle selvagge feste notturne il suo legno fiammeggia nelle fiaccole (cfr. Aristoph. *Nub.* 603; Eur. *Ion.* 717, fr. 752 ed altri), e la sua pigna corona i tirsi. Su di un pino si sarebbe seduto l'infelice Pentèo e i corinzi ricevettero da Delfi l'ammonimento di venerare quell'albero "al pari di un dio", al che essi fecero scolpire sul suo legno un'immagine

di Dioniso (Paus. 2, 2, 7). Una parentela misteriosa sembrava collegasse il pino alla vite: esso, si diceva, cresce nei terreni caldi, dove meglio prospera anche la vite (Plut., *symp.* 5, 3, 1); la sua resina serviva in vari modi alla conservazione e al miglioramento del vino (Plut., *op. cit.*). Una misteriosa saturazione, da paragonarsi al contenuto della vite pareva manifestarsi nell'essenza squisita che sgorga dal suo tronco e proprio perché Dioniso — dice Plutarco — è il signore della maturità e della generazione il pino gli appartiene (come appartiene anche a Poseidone).

La natura umida e generatrice si manifesta anche, in modo particolarmente accessibile ai sensi, nel fico, che era anch'esso sacro a Dioniso. Anche Priapo affermava su di esso i suoi diritti, ed è ben noto — e facile a comprendersi — che esso simbolizzasse la vita sessuale (cfr. Plut. *Is. Os.* 36). Dal suo legno s'intagliavano i falli, i quali venivano indicati con un epiteto di Dioniso come *Θεωβίδοι* (Esich.: cfr. anche Clem. Al., *Protrept.* p. 30 P.). Il frutto rigonfio della polpa sugosa, di un rosso azzurrino, dovette in ogni tempo evocare un significato misterioso ed è quindi superfluo riportare al riguardo altre citazioni greche.

Accanto all'edera ed alla vite gli scoli alle *Rane* di Aristofane (330) menzionano il mirto come la terza pianta prediletta di Dioniso, ed infatti sembra che in esso torni a manifestarsi l'altro aspetto, quello cupo, del duplice dio. Per accedere al desiderio dei dominatori dell'Adè Dioniso l'avrebbe ivi lasciato in sostituzione di Semele, che egli sottrasse dal regno dei morti; così veniva motivata la credenza che il mirto contemporaneamente appartenesse a Dioniso e ai trapassati (cfr. Schol. Arist. *Ran.* 330; Schol. Pind. *Isthm.* 3, 88; Dittenb. *Syll.* 651 ed altri).

Se dunque talvolta si parla come se a Dioniso fosse affidata la prosperità delle piante in generale, il culto ed il mito dovrebbero pure dimostrarci che l'azione del dio nel mondo vegetale è di una specie tutta particolare, e che quali simboli della sua natura stanno piante di una qualità ben determinata; né questa realtà

di fatto può essere alterata da epiteti così generici come *Καλλίκαρπος* ovvero *Αυξίτης*. Quanto agli epiteti che caratterizzavano Dioniso quale dio della fioritura, quali "Ανθιος (Paus. 1, 31, 4) "Ανθεός (Paus. 7, 31, 6), *Εὐάνθης* (Athen. 11, 465 a; cfr. Euanthes in quanto figlio o antenato di Dioniso: Hes., fr. 120; Schol. Apoll. Rhod. 3, 997; Paus. 7, 8, 8) bisogna avvertire che essi non si riferiscono ai fiori e alle fioriture in generale, ma alle piante dionisiache, e prima fra tutte quella della vite.

E quando si celebrava il dio nella "festa della fioritura" delle Antesterie, quando Pindaro nei suoi ditirambi per le Grandi Dionisiache di Atene (fr. 75) pensava con predilezione alle rose e alle viole, persino quando espressamente era detto: "Bacco ama i fiori" (*Ov. fast.* 5, 345) con tutto questo non s'intendeva altro se non che il prodigioso avvenimento del dio cadeva all'inizio della primavera, e tutte le amabili figlie di Flora proclamavano Dioniso e gli infioravano la strada.

È dunque l'elemento vitale dell'umidità quello di cui ci danno testimonianza le piante sacre a Dioniso; ed al significato vasto e profondo, infinito addirittura, di questa portatrice degli arcani dionisiaci ci avvicineremo meglio nei prossimi capitoli.

DIONISO E L'ELEMENTO DELL'UMIDITÀ

Homunculus: In questo soave umidore,
tutte le cose che illumino
son fascinoso e stupende!

Proteo: In questo vitale umidore,
ecco: in un suono magnifico
la luce che mandi si accende!

Così Goethe, nella notte del Sabba classico, fa parlare quell'ente fiammeggiante che per primo si erge sulla soglia del divenire: è il momento in cui Galatea, gloria delle acque, viaggia sul mare avendo per cocchio una conchiglia. Entusiasmato, Taletè esclama:

Oh, gioia! gioia! gioia!
Come tutto dischiudere mi sento
in immenso fiorir, tutto pervaso
dalla Bellezza e dalla Verità!
Tutto, dall'acqua è nato.
Tutto, in virtù dell'acqua si conserva.
Oh, continua per noi, divino Oceano,
il tuo dominio eterno!^{*}

* Goethe, *Opere*, Sansoni 1970, trad. di Vincenzo Errante.

E Homunculus avvanpa e si dissolve ai piedi di Galatea per effondersi nel divenire attraverso l'amore e l'elemento ondosso.

Queste parole, queste immagini, sature della più prodigiosa sapienza, hanno le loro scaturigini in quelle profondità della vita da cui, nei millenni, sorse il mito; l'autentico mito, perché non si trattava già di favolette, e ancor meno di rivestimenti simbolici e allegorici d'una scienza facilona e a buon mercato, ma delle viventi immagini dell'essere, quali si offrono ad un'umanità che non si era ancora arbitrariamente separata dal mondo per contrapporsi ad esso. Il nostro pensiero moderno ha invece compiuto questo sradicamento, ma il poeta continua ancora a riimmergersi nelle viscere dell'eterno, e Goethe, che voleva rimanervi fedele anche come filosofo e come scienziato, ne colse aspetti così maestosi che la gigantesca frattura operata nei millenni parve per un attimo saldata.

L'acqua, in senso mitico, è l'elemento in cui hanno sede gli arcani primigeni di tutte le cose viventi. Nascita e morte, passato, presente e futuro, intrecciano le loro ridde in quell'elemento; e dove sono le origini del divenire, ivi è anche la profezia: perciò gli spiriti delle acque sono anche profetici. La bellezza onnipotente, l'incanto davanti al quale si aprono tutti gli scrigni del divenire — Afrodite — emerse dal mare, generata in mezzo ai flutti dal seme di Urano. Tutto ciò che vivifica, nutre, rinfresca, trabocca con le acque per tutta la creazione. Sono le figlie dell'umidità, le ninfe del mito, che nutrono ed allevano tutte le cose appena nate. Oceano, nell'*Iliade*, è chiamato padre degli dei, anzi padre universale (14, 201. 246; cfr. Kern *Orph.* Fr. 57). Questi concetti basilari del mito si riaffermano nelle dottrine filosofiche: così Taletè afferma che l'acqua è l'elemento originario di tutte le cose, mentre Aristotele (*Metaph.* 1, 983 B.) è dell'opinione che i dati dell'osservazione autorizzano l'affermazione che tutte le sostanze nutritive sono umide, che dall'umidità si sviluppa il calore, e che tutti i semi di sostanze viventi sono di natura umida; taluni sarebbero anche d'avviso che questo sia il signifi-

cato ultimo di quel celebre passo omerico (cfr. anche Plut. *Is. Os.* 34).

Nell'umido Dioniso si trova nel suo elemento; questo, come lui, tradisce una duplice natura: una chiara, animatrice, ilare, l'altra cupa, ostile, pericolosa mortifera. Gli spiriti che emanano dall'umido sono, come lo spirito dionisiaco, non soltanto profetici ma anche apportatori di demenza: "afferrato dalle Ninfe" (νυμφόληπτος "lymphatus") è chiamato il demente. Anche nella facoltà di trasformarsi, di cui narrano i miti, Dioniso somiglia alle figure dell'acqua mossa, a Proteo, a Teti e a tutte le altre.

Che Dioniso provenga dall'acqua ed in quella ritorni; che abbia nelle profondità marine i suoi rifugi e la sua dimora, lo dimostrano inequivocabilmente i culti ed i miti. Nella festa della sua epifania gli argivi invocavano con suoni di tromba Dioniso βουγενής perché emergesse dal lago di Lerna, e al "custode delle porte" immolavano un agnello gettandolo nell'abisso più profondo (Plut. *Is. Os.* 35). Si diceva che una volta Perseo avesse gettato il dio nel lago, dopo averlo sopraffatto insieme con le "donne marine" che con lui erano venute (Schol. II, 14, 369 T. Cfr. Lobeck, *Aglaoph.* I, 574). Lo stesso concetto sta alla base del mito riportato dall'*Iliade* (6, 130 sgg.): davanti a Licurgo, che incalza con colpi sanguinosi le donne dionisiache, il dio si getta nelle profondità marine dove Teti amorevolmente lo accoglie. In Nonno, che narra più minutamente questo episodio della storia di Licurgo (20, 325 sgg.), Dioniso rimane a lungo sul fondo del mare e soltanto più tardi torna a mostrarsi ai suoi fedeli.

Secondo la leggenda di Brasiai in Laconia Dioniso fanciullo sarebbe stato sospinto dal mare verso terra dentro un'arca. Cadmo, così si diceva, sdegnato per gli amori della figlia, l'avrebbe fatta gettare in mare insieme col bambino (Paus. 2, 43, 3). Anche la sorella di Semele, Ino, che dopo la morte di quella aveva raccolto l'infante, si sarebbe precipitata in mare. Che parte importante abbia l'acqua nelle leggende riguardanti le donne

legate a Dioniso, sarà dimostrato nei capitoli seguenti. A Metimna di Lesbo si credeva di possedere un'immagine del dio che sarebbe stata pescata dal mare (Paus., 10, 19, 3).

Viaggiando per mare dunque il dio veniva a primavera per celebrare nelle città jonie la sua epifania (v. sopra p. 69). Ermippo (Athen. I, 27e) parla di tutte le buone cose che il dio recava sulla sua nave nera, dacché navigava sul mare color del vino: la celebre coppa di Exechia lo mostra infatti sulla nave dalle vele gonfie, sormontata da grandi tralci di vite; a questo viaggio per mare alludeva il carro a forma di nave su cui Dioniso faceva nelle Antesterie il suo ingresso solenne. In questa concezione di un Dioniso navigatore non c'è soltanto l'idea che il dio provenisse da remote contrade d'oltremare, ma l'intimo collegamento del dio coi flutti marini e con le acque in generale ci risulta già chiaramente da tutte le testimonianze che abbiamo addotte. A queste se ne aggiungono altre: a Pagasai Dioniso era onorato come "dio del mare" (Πέλαγιος), a Chio come "dio della costa marina" (Ἀκταίος), ad Atene il più antico dei suoi santuari era ἐν Λίσσιναις, così a Sparta (Strab. 8, 363) e probabilmente anche a Sicione (cfr. Paus. 2, 7, 6). Il dio stesso si chiamava Διμναίος (Athen. II, 465 A) oppure Λιμναγενής (Esichio). L'umida vallata boschiva dell'Icaria attica dov'era l'antico luogo del suo culto è stata già descritta dal Wrede ("Athen. Mitt." 1928, p. 94). Anche la grotta (δῆτρον) che così spesso ricorre nel culto e nei miti dionisiaci dimostra la predilezione del dio per l'elemento dell'umidità. In Eubea c'era una grotta di Dioniso (Διονύσου σπήλαιον Pausan. 2, 23, 1). A Brasiai di Laconia veniva mostrata la grotta in cui Ino avrebbe raccolto Dioniso fanciullo dopo che era stato sospinto a terra in un'arca dalle onde marine (Paus. 3, 24, 1); anche l'Inno omerico 26 fa crescere il dio in una grotta come pupillo delle Ninfe; e così una figura vascolare di Berlino (riprodotta dal Wrede, op. cit. 89) ci fa vedere la maschera gigantesca di Dioniso posta in una grotta.

Dioniso stesso elargisce l'acqua fresca e vivificatrice. A Ci-

parissa di Messenia si mostrava in prossimità del mare una fonte che il dio avrebbe fatta sgorgare percutoendo col tirso la terra, onde portava il nome di Διονυσιάς (Paus. 4, 36, 7). Sulla coppa di Phineo che è a Würzburg vediamo il dio, con Arianna, avanzare in un cocchio fantastico verso una fonte di vino, mentre tre ninfe immergono in una sorgente le loro membra nude. Le Cariti di Orcomeno che si bagnano alla fonte di Acalidia (insieme ad Afrodite) sono chiamate figlie del dio (Serv. *Aen.* 7, 720).

All'elemento dionisiaco dell'umidità non è inerente soltanto la virtù di dare la vita, ma anche di conservarla, virtù che esso irradia come sostanza generatrice, fecondando l'intero universo umano e animale. Ben sapeva quel che diceva il sapiente Varro, quando affermava di riconoscere l'impero di Dioniso non soltanto nel succo dei frutti, la cui migliore espressione è il vino, ma anche nella semenza degli esseri viventi (Agostino, *Civ. d.* 7, 21; cfr. anche 7, 2 e 6, 9). Da questa attività del dio egli faceva derivare l'uso nel culto dionisiaco di mostrare tutt'attorno e incoronare un fallo inghirlandato. È ben nota l'importanza che aveva nelle feste dionisiache questo simbolo della forza generatrice: "Un'anfora di vino, un tralcio di vite, un capro, una cesta di fichi e quindi il fallo", così Plutarco descrive la semplicità originaria dei riti dionisiaci (*De cup. div.* 8). Al fallo veniva cantato un inno (Herakl. fr. 15). Per le processioni delle feste dionisiache a Delo abbiamo, a mezzo di una iscrizione, la testimonianza di un grande fallo ligneo (cfr. Nilsson *Griech. Feste* p. 281), ed alle Dionisiache d'Atene ciascuna colonia regolarmente mandava un fallo (Dittenberger, *Syll.* 19).

Inutile accumulare le citazioni, sappiamo troppo bene che il fallo godeva di una grande venerazione in quanto annunciava il dio e ad esso si accompagnava. Il fallo di legno di fico era chiamato, come presso i Rodi, al pari di Dioniso stesso Θουωνίδας (Hesych.), ed a Metimna il dio, la cui immagine si diceva fosse stata pescata dal mare, portava l'epiteto di Φαλλήν (Paus. 10, 19, 3; cfr. Nilsson, *Griech. Feste*, p. 282). Si poté perfino identi-

ficare Dioniso con Priapo (Athen. 1, 30 B ed altri) che d'altra parte era ritenuto figlio suo e di Afrodite oppure d'una ninfa (cfr. anche in Διονύσιος Ἐνὸρρχης Hesych. e Schol. Lykophr. 212).

Pure, il fallo altro non è che un simbolo che si accompagna al dio, una potenza che in modo colossale si erge nella cerchia di lui, ma con ciò stesso tradisce l'immensa distanza che lo separa dalla sublime essenza di Dioniso. Perché la forza e la brama animale della generazione sono nel regno del dio certamente prodigi non ultimi che compiono la vita, e che irrompono con impeto selvaggio da quell'elemento ove il dio si manifesta: ma la sua divina natura vi si contrappone in modo così solenne ed elevato come dimostrano le figure vascolari ogni volta che rappresentano Dioniso accompagnato dai suoi satiri calorosi (cfr. le acute osservazioni del Buschor, "Athen. Mitt." 1928, p. 104). Negli *Acarnesi* di Aristofane al fallo, celebrato nelle feste dionisiache, viene espressamente rivolta un'allocuzione in cui lo si chiama "amico del dio" (φαλλῆς εἰταίρε βακχίου) (263 sgg.), analoghe sono anche le altre testimonianze tramandateci.

Ma c'era anche un possente animale, il toro, nelle cui forme corporee anche le divinità fluviali erano solite emergere dal loro elemento, ed era così vicino a Dioniso che il dio ne assumeva di preferenza l'aspetto quando si presentava ai suoi fedeli.

È ben noto che i popoli antichi consideravano il toro come il simbolo della fecondità e della forza generatrice, e proprio per questo quegli stessi popoli dovettero rappresentare in forma taurina anche gli spiriti dei fiumi e dei flutti che recavano fecondità e nutrimento. Nell'*Iliade* è detto dello Scamandro, selvaggiamente spumeggiante, che esso "muggiava come un toro" (21, 137); difficilmente una simile immagine si sarebbe offerta se non fosse stato familiare al poeta il concetto che il dio fluviale fosse un toro (questo sia detto contro il Wilamowitz, *Glaube d. Hell.* 1, 150, 4). Ed ecco che anche l'aspetto taurino di Dioniso ripete l'accenno a quell'elemento dell'acqua nel quale abbiamo rico-

nosciuto il tramite, il portatore della divina forza di natura del dio. Come Dioniso, così anche Acheloo veniva rappresentato a mezzo della maschera (cfr. Wrede, *op. cit.* 89) e questa connessione ci viene espressamente confermata dal culto, ad Argo infatti il "Toro-Dioniso" (Βουγενής Διόνυσος) veniva evocato a suon di tromba dal fondo delle acque (Plut. *Is. Os.* 35).

Ma non è soltanto la pienezza di vita e la forza generatrice a fare del toro una delle manifestazioni di Dioniso, ma anche la sua furia, che ne fa un animale pericoloso. E come tutte le autentiche manifestazioni dionisiache, anch'esso ha la duplicità di natura di chi dà la vita ma può anche essere un distruttore di vite: l'elemento vitale infuria fino a diventare pauroso e selvaggio in un modo prettamente dionisiaco, e si scatena in un'irruenza che di gran lunga sopravanza la furia della pantera e della lince, gli animali avidi di sangue che sono i prediletti di Dioniso. A cagione di quella frenesia selvaggia che il vino produce nell'ubriachezza è detto da Ateneo (2, 38 B) che Dioniso veniva paragonato al toro.

Ed è proprio il toro furioso e selvaggio quello che i fedeli avevano in mente quando invocavano Dioniso. "Irrompete col piede taurino" (τῷ βοῦῳ ποδὶ θύειν), così le donne dell'Elide (Plut., *quaest. gr.* 36) invocavano l'avvento del "signore Dioniso", del "degno toro" (ἄξιε ταύρε); e così certamente lo pensava Eschilo negli Edoni (fr. 57) quando diceva che apparizioni terrificanti muggivano nell'oscurità con voci taurine (ταυρόφθογγοι δ'ὀπομυκόνται ποθεν ἐξ ἀφανοῦς φοβεροὶ μῦθοι). Anche nelle *Baccanti* di Euripide il coro invoca il dio perché appaia in forma di toro (1017). In forma taurina lo vede Peneteo sulla via che lo conduce alla disastrosa fine che il dio gli prepara (ivi 922). Dioniso è chiamato il "toro munito di corna" (Βουκέρωρ Soph. fr. 874; ταυροκέρωρ Eur. *Bacch.* 100; Euforione Fr. 13; analoghe caratterizzazioni ed epiteti ricorrono specialmente frequenti nei poemi di Nonno: cfr. anche *Or. car.* 2, 19, 20; Tib. 2, 1, 3; Prop. 3, 17, 19). Immagini taurine non era-

no assenti in Grecia, a quanto dice Plutarco (*Is. Os.* 35) ed Ateneo indica che Dioniso era rappresentato con le corna (11, 476 A; cfr. anche gli Schol. Lycophr. 1237) e che da molti poeti era chiamato toro; a Cizico sarebbe stata esposta l'immagine del dio in figura taurina. È in forma di toro che Zagreus, dopo molte trasformazioni, viene infine sopraffatto e dilaniato dai Titani (Nonn. 6, 197), e a questo fatto doveva probabilmente alludere quella pratica cultuale cretese in cui si sbranava un toro vivo. Per rassomigliare al loro dio le Menadi portavano le corna (Schol. Lycophr. 1237). Né sarebbe difficile addurre ancora altre testimonianze circa l'aspetto taurino del dio. Il toro è anche messaggero di Dioniso e sua vittima propiziatrice: "mangiatore di tori" (ταυροφάγος) è infatti chiamato il dio da Sofocle (Fr. 607). Accadde a Cineta in Arcadia che un certo numero d'uomini, durante la festa invernale di Dioniso, afferrarono per ispirazione del dio un toro da una mandria e lo portarono sulle loro braccia fino al santuario (Paus. 8, 19, 2). E finalmente accenneremo ancora all'episodio di Dirce (dall'*Antiope* di Euripide) che venuta sul Citerone durante una festa dionisiaca vi fu uccisa, travolta e trascinata da un toro selvaggio.

La massima fecondità, la più sensuale brama di generare si congiungono con un modo di essere che fu avvertito come repulsivo anche in altri animali domestici sacri a Dioniso.

Il capro è uno dei più fidi compagni del dio: nelle parche celebrazioni dionisiache dei tempi più antichi veniva per prima l'anfora di vino, come ci riferisce Plutarco, poi seguiva un tralcio di vite, un caprone, una cesta di fichi e finalmente il fallo. Dovette essere la sua ben nota sessualità a fare del capro uno dei membri della cerchia dionisiaca (Cornut. 30, p. 60 L.). Della capra notoriamente si credeva che la sua natura stesse in misteriosa correlazione con la vita sessuale femminile (cfr. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München 1902, p. 184); quando i ragazzi nella pubertà cambiavano voce si diceva che "faccessero il verso del caprone" (τραγίζουσι Aristot. *his. an.* 7, 1;

analogamente si diceva in latino *hirquitallire* e *hirquitallus*: Censorin. de d. n. 14, 7; Paul. p. 101. 105). Quanto vivamente fosse sentita la comunanza fra gli animali ed il dio risulta anche dal fatto che alcune delle floride piante che prediligeva ricevevano dal capro il loro nome; da quest'ultimo il fico selvaggio prendeva il suo nome greco di ἐρίφειός (dalla stessa radice di ἔριφος; cfr. Jacobsohn, Χάρπτες für Leo, p. 428) in latino *caprificus* (la parola *caper* si ritrova anche nell'antica denominazione delle feste *Nonae Caprotinae*, in cui il fico selvatico assume grande importanza: cfr. Jacobsohn, *op. cit.*). Nel dialetto messeno quest'albero si chiamava addirittura τράγος (Paus. 4, 20, 2); e la stessa immagine ricorre per la vite. Dei rimessitici selvatici si diceva che portassero "germogli caprini" (τράγῳν: cfr. V. Hehn, *Kulturpflanzen und Haustiere*, 6 Aufl., p. 537). L'oracolo che ordinò ai fondatori di Taranto di ricercare il luogo dove un capro immergesse la barba nell'acqua, parve avverarsi quando costoro videro sulla spiaggia marina un fico selvatico ed una vite che su quello stendeva i suoi tralci, e con uno dei suoi rimessitici (ἐρίτραγος) lambiva lo specchio dell'acqua (Dion. Hal. 17, 2). Si considerava non privo d'importanza il fatto che le capre mangiassero volentieri i tralci della vite, il che fanno senza dubbio. A causa di una capra che sempre si allontanava dalla mandria e poi vi ritornava tutta eccitata si diceva che anticamente Stáfilo, il pastore d'Oineo, avesse posto attenzione alla pianta della vite (Prob. Verg. ecl. *Georg.* 1, 9; cfr. Robert C., *Die griechische Heldensagen*, I, 1926 Berlin p. 85). Ma il collegamento fra gli animali e il dio, risulta ancora più evidente dalle denominazioni che il dio stesso riceveva nel culto. Come "giovane capretto" Dioniso era invocato a Metaponto ("Ερίφιος: Apollod. in Steph. Byz. Ἀκρόρεια; in Laconia come Ἐρίφιος; Esich. Είραφιώτης). Forse anche il nome di Είραφιώτης (Hom. *hym.* Ms. di Mosca) era inteso in questo senso (così Porfir. *De abst.* 3, 17; cfr. Gruppe, *Griech. Mythol.* 822, 4 e Wilamowitz, *Glaube d. Hell.* II, 67). Anche nel mito Dioniso talvolta si manifesta in for-

ma di capro: così si narrava che Zeus, per difendere il fanciullo dalle insidie di Era, lo trasformasse in capretto (ἔριφος Apollod. 3, 25; cfr. Nonn. 14, 155 sgg.). Nella fuga davanti al tremendo Tifone, come anche altre divinità si celano in corpi d'animali, così Dioniso stesso avrebbe assunto forma caprina (Anton. Lib. 28; Ov. *metam.* 5, 329).

Anche in qualità di vittima il capro era volentieri offerto al dio: si diceva che fosse questo il suo castigo per i danni che recava alle vigne (Leonidas, Anthol. Pal. 9, 99; Verg. *georg.* 2, 380 ed altri). A Rodi alla fine del mese di Agrariano si offriva a Dioniso un capretto (ἔριφος: Dittenb. *Syll.* 623) a Mikónos (una delle Cicladi) s'immolava, nel dodicesimo giorno del Bacchion, un capro senza macchia (χίμαρος καλλιστειών Dittenb. *Syll.* 615, 27). A Potmie di Beozia si credeva che l'offerta di capre fatta a Dioniso, "l'uccisore di capre" (Αίγυβόλοος) potesse valere a sostituire un'antica immolazione di fanciulli (Paus. 9, 8, 2).

Ma anche il carattere cupo ed ostile di questo animale s'imprime nel culto e nel mito dionisiaco, ed è proprio questa duplicità di aspetto a farne il simbolo autentico del dio biforme. Dioniso "in nera pelle di capra" (μελαναιγίς) dice un epiteto del dio che ricorre anche per le Erinni (v. sopra p. 121). Plutarco (*symp.* 6, 7, 2) lo nomina insieme col "notturno" (Νυκτερινός); al suo culto, che nell'Attica era collegato con le Apaturie, apparteneva una leggenda che chiaramente accennava al regno degli spiriti sotterranei (Schol. Aristoph. *Ach.* 146). Anche ad Ermione esso fu venerato (Paus. 2, 35, 1). Una figura sicuramente collegata a quella del "Melanaigis" era a Siracusa quella di Dioniso Morychós (l'oscuro) (Polemon. fr. 73). Lo spirito terrificante che secondo la concezione mitica, ha la sua dimora nella pelle di capra ci è ben noto dalla figura di Zeus che scuote l'egida: la medesima rappresentazione ricorre anche nel culto italico di Marte (cfr. Serv. *Aen.* 7, 188 ed il mosaico di Villa Borghese descritto e riportato da R. Herbig, "Röm. Mitt." 1925, p. 298 sgg.). Ed effettivamente è dall'Italia che provengono le

testimonianze più significative del concetto che caprone e capra appartengono ai regni del profondo e della morte. La dea femminile Giunone si copre d'una pelle di capra, strisce della pelle d'una capra immolata servono nelle Lupercali per invocare la fecondità muliebre, ma al dio celeste Juppiter questi animali sono invece così contrari che al suo sacerdote non è nemmeno permesso di pronunziarne il nome. È noto che nel Medioevo gli spiriti infernali furono di preferenza rappresentati in forma caprina, e bisogna anche riconoscere che l'idea di qualcosa di spettrale non ci viene evocata soltanto dall'aspetto di questi animali ma anche dalle loro movenze, specie dagli strani salti dei capretti giovanissimi che sembra davvero abbiano un che di spiritato. E così eccoci di nuovo ricondotti a quel cupo e pauroso arcano dell'elemento dionisiaco che anche in altre forme si rivela negli animali balzanti.

L'asino finalmente, il terzo degli animali divoratori di piante prediletti da Dioniso, per verità non gli sta così vicino come il toro ed il capro, perché nessuno degli epiteti del dio lo menziona, né il dio prese mai l'aspetto asinino. Ma pure anche l'asino appartiene al seguito di Dioniso, come ci dimostrano ben note rappresentazioni delle arti figurative. Su di una coppa di Berlino riportata dal Nilsson ("Archiv f. Religionswiss." 1908, p. 401) la nave di Dioniso porta a prua una testa d'asino: come cavalcatura del dio l'asino appare nella costellazione del Granchio (Lactant. inst. 1, 21, 27; Schol. Germ. Arat. p. 51 B). Si diceva che con l'atto di divellere i tralci per divorarli esso avesse suggerito la potatura delle viti e per questa benemerita sarebbe stata eretta a Nauplia la sua immagine su di una rupe (Paus. 2, 38, 3; cfr. Oikonomos, "Athen. Mitt." 1926, p. 83 sgg.). Esso avrebbe anche mangiato volentieri e senza danno il tirso, caro a Dioniso (Plin. nat. 24, 2). L'ardore selvaggio per cui questo animale è ben noto rendeva naturale che figurasse nella cerchia dionisiaca (cfr. Cornut. 30, p. 60 L) e gli artisti vascolari non mancarono di mettere in rilievo questo suo carattere. Ma l'asino fu anche

assegnato alla sfera più cupa: gli egiziani, che vedevano in esso il malvagio Tifone, ne avevano il massimo orrore (cfr. Plut. Is. Os. 30, ed altri). Il suo ruggine che lacera le orecchie ci rende comprensibile un simile concetto, e senza dubbio non è un semplice motto di spirito quel che si raccontava, che Dioniso ed i suoi nella lotta contro i Giganti fossero comparsi cavalcando degli asini, e il verso di questi animali avesse talmente impressionato gli avversari da indurli alla fuga (Ps. Eratosth. *Catast.* 11); analogo motivo avrebbe avuta la dedica d'un asino di bronzo fatta a Delfi dagli abitanti di Ambracia (Paus. 10, 18, 8).

Così in figure che assumono sempre nuovi aspetti torna a ripetersi lo stesso concetto: lo spirito generatore del calore e dell'umidità, che si manifesta nel vino e in altre piante, fa anche di un certo numero di animali i compagni ed i simboli del dio. Ma queste stesse creature testimoniano anche la natura selvaggia, nefasta, paurosa dell'elemento vitale dionisiaco e ci ricordano che le belve più avidi di sangue sono quelle che appartengono allo sfondo più immediato del dio.

Nell'umidità ha luogo la generazione, ad essa si deve anche la nascita. L'acqua è stata sempre considerata come l'elemento femminile per eccellenza: *Aqua femina* (Varro. *ling. lat.* 5, 61). Col suo perfetto intuito per le concezioni primigenie Goethe, nella seconda parte del Faust, fa sciogliere un inno grandioso alle acque ed al mare nel momento in cui Galatea si avvicina sul suo cocchio formato da una conchiglia. Dal mare scaturì Afrodite, ed Era fu allevata da Oceano e Teti in seno alle profondità marine.

È ben vero che l'oceano possente ha il suo dominatore virile e che i flutti che avanzano veementi hanno i loro dei, ma anche nelle profondità e alla superficie del mare le Sirene e le divinità marine femminili son più potenti degli spiriti maschili e Nereo non è circondato da figli ma da figlie. Le fonti, infatti, i laghi e tutti gli umidi recessi appartengono interamente agli spiriti femminili: li ha la sua dimora anche Artemide, la bella, che presiede a tutto ciò che viene alla luce, oppure lascia talvolta che le madri periscano fra amare sofferenze: è lei che ha cura dei fanciulli, e come lei tutte quelle figlie dell'umidità che son chiamate Ninfe, parola che presso gli italici significò acqua: *lympha*.

Furono le Ninfe che nutrirono ed allevarono anche il piccolo Dioniso per poi seguire il dio fatto adulto (cfr. Hom. *hym.*

26): "balie" si chiamarono infatti le compagne delle sfrenate danze dionisiache (τῆθηβαι Il. 6, 132). Alcune figure singole di donna emergono particolarmente nelle cure materne tributate a Dioniso, anzitutto Ino, sorella della madre morta nel parto: giacché è caratteristico della mentalità di questa sfera che la madre si eclissi dietro colei che ne fa le veci.

Dioniso è sempre circondato da donne: le tutrici diventano poi le amanti, dalla cui beltà pendono in estatica ebrezza gli sguardi del dio, e la più perfetta immagine di queste amanti ha nome Arianna.

Le divine donne dell'umidità emergono sempre in gruppi di sorelle, ed un mito denso di significato, di cui troviamo gli echi anche in Italia sotto forme svariate (cfr. L. Euing, *Die Sage von Tanaquil* p. 27 sg.) ne fa le tutrici di un fanciullo di divini natali: così troviamo anche nel mito dionisiaco i gruppi sororali, e quel che il mito narra di loro lascia trasparire abbastanza chiaramente, sotto l'esteriore varietà delle forme, l'unità del concetto fondamentale. Quasi sempre si tratta di tre sorelle con cui entra in rapporti il dio, ed in forme diverse ricorre sempre la significativa leggenda di un fanciullo che viene loro affidato e si trova esposto ad un tragico destino. Semele stessa aveva tre sorelle, Ino, Agave ed Eunoe; dopo la sua morte accolsero il bambino rimasto orfano di madre: negli *Idilli* di Teocrito (26) appaiono come le figure originarie, gli archetipi delle ancelle dionisiache, e il figlio di Agave cade vittima della loro frenesia. A loro corrispondono le tre figlie di Minia, che nonostante le loro ripulse sono ghermite dall'insania del dio, anch'esse hanno in mezzo a loro un fanciullino che soggiace alla più orribile morte. In tutto affine è il mito delle tre figlie di Preto, che s'erano rifiutate anch'esse di seguire Dioniso, e furono travolte dalla frenesia bacchica (Hes. fr. 27): ma un'altra versione affermava che fosse stata Era a toglierle di senno per punirle di non averne venerato la divinità (cfr. Hes. fr. 27 sg.). Secondo Bacchilide si sarebbero fatte tanto ardite da dire che il padre loro superava di molto, in po-

tenza e fulgore, la regina del cielo (11, 50 sgg.; cfr. Pherekyd. fr. 24), mentre Acusilao dice che si fossero fatte beffa dell'antico simulacro ligneo della dea (Apollod. 2, 26). Ad ogni modo qui non si tratta affatto, come pure qualcuno ritiene (cfr. Robert, *Heldensage* p. 246 sgg.) di una leggenda a sé, indipendente dal ciclo dionisiaco, in modo da doversi chiedere quale delle due versioni fosse l'autentica e la più antica, ma tutte due, invece, hanno lo stesso contenuto fondamentale, ed infatti anche la demenza di Dioniso è stata attribuita ad Era. I selvaggi impulsi di questo dio e delle sue schiere femminili sono ciò che Era, la dea delle nozze, maggiormente abborre e perseguita, perché sono quelli che più irridono al suo sacro regno. L'inimicizia delle donne dionisiache nei riguardi di Era, acquista così un motivo profondo, e Nonno ben coglie il vero significato del mito quando ci narra della Menade Alchimachèa qualche cosa che chiaramente ci ricorda le Proitidi, e cioè che essa fosse entrata nel santuario di Era con l'edera, che la dea abborriva, e avesse percorso col tirso il simulacro di lei (30, 195 sgg.). Anche in altre leggende che ricordano come il dio misterioso venisse raccolto, torna sempre a ricorrere questo motivo d'un gruppo di sorelle: così nel culto di Dioniso Melanaigis si parla delle figlie di Eleuterio, a cui il dio sarebbe apparso in nere pelli di capra, e da loro respinto le avrebbe rese folli (cfr. Suida, *μελαναγίδα Διόνυσου*). Le figlie di Semmaco, invece, sarebbero subito andate incontro al dio in atteggiamento amichevole (cfr. Philochor. fr. 78). Delle figlie di Eretteo, il cui culto era collegato con quello di Dioniso (Philochor. fr. 31) ci occuperemo in seguito, come ci occuperemo della famosa coppia fraterna di Procne e Filomela, vicina anch'essa all'ambiente dionisiaco.

Che queste costellazioni di sorelle inseparabilmente collegate col mito di Dioniso siano strettamente imparentate con quelle altre corone sororalì formate dagli spiriti dell'elemento liquido, già ce lo dicono i nomi: Ino è la divinità marina ben nota ai lettori dell'Odissea, Agave ed Autonòe fanno parte della cerchia

delle Nereidi (cfr. *Il.* 18, 39 sgg.; Hes. *theog.* 240 sgg.; Apollod. 1, 11 sg.) e lo stesso vale anche per le altre.

Ma le donne del mito sono gli archetipi di quelle comunità femminili che officiano nel culto di Dioniso: perfino nelle sei Vestali romane riconosciamo infatti il riflesso d'un mitico gruppo di sorelle (cfr. L. Euing, *Die Sage von Tanaquil*, p. 33 sgg.) e tanto più dobbiamo pensare a loro in quanto la loro apparizione negli sponsali ci rievoca la natura ed i nomi delle Ninfe, ed alle mansioni del loro ufficio apparteneva anche la venerazione del fallo (Plin. *nat. hist.* 28, 39). La leggenda dell'istituzione delle schiere femminili dionisiache a Magnesia sul Meandro (*Inschr. v. Magnesia*, 215) ci dice che a questo scopo sarebbero espressamente venute da Tebe tre Menadi appartenenti alla stirpe di Ino, sorella di Semele: e come a Magnesia furono istituiti tre gruppi di donne, così in una poesia di Teocrito (26) Ino, Agave ed Autonòe guidano tre schiere sacre sulla montagna per la festa di Dioniso (cfr. anche Eur. *Bacch.* 680 sgg.): tale poesia è intitolata alle "Lenai", nome che già conosciamo come quello delle orgiastiche donne del culto e dal quale, com'è ben noto, si denominava anche la festa dionisiaca delle Lenèe (cfr. Deubner, *Attische Feste* 126). Oltre le Lenai conosciamo anche un gran numero di sodalizi femminili destinati a compiere ogni specie di pratiche cultuali e a organizzare le movimentate danze del dio. Esse, nel giorno dell'epifania di Dioniso, invocavano il dio scomparso in contrade remote o nelle profondità marine, oppure svegliavano il fanciullo divino che dormiva nella culla: erano esse ad accogliere il nume prodigioso e ad essere afferrate e lacerate dall'imperversare di lui. Assumevano dunque nel culto il posto delle Ninfe o, comunque si chiamassero, delle donne dionisiache nel mito. Così le Tiadi, che nella festa d'inverno si recavano sul Parnaso: del carattere selvaggio delle loro danze possiamo appena farci un'idea ricordando che una volta arrivarono ad Amfissa in piena frenesia e lì, estenuate, si accacciarono sulla piazza del mercato, mentre le donne del luogo facevano cerchio intor-

no alle dormienti perché non venissero molestate dai soldati presenti in città (Plut. *de mul. virt.* 13). Dello stesso genere è il collegio delle sedici donne d'Elide, le quali invocavano il dio con un inno che ci è stato testualmente tramandato, oppure le quatordici "Gerarai" ateniesi che prestavano giuramento davanti alla regina che doveva sposarsi col dio, e forse sono da riconoscersi nelle donne bacchiche che nel vaso detto delle "Lenée" (Frickenhans, *Berliner Winckelmannsprog.* 1912) sono raffigurate in atto di mescere e di libare il vino sacro davanti all'immagine del dio. Altri nomi di analoghi sodalizi muliebri, nomi che variano coi luoghi e coi tempi e che noi sostituiamo con quello generico di "Menadi", ci sono noti per esserci stati occasionalmente menzionati (cfr. ad es. Strab. 10, 468): così le Laphystiai, le Dionisiadi, le Leucippidi, le Bassarai, Dysmainai, Klodones, Mimalones, ed altre.

Mentre tutte le altre divinità si accompagnano con esseri del loro medesimo sesso, l'immediato sfondo ed il seguito di Dioniso si compone di donne, e il dio stesso ha nella sua natura qualcosa di femminile. Non che sia un debole, perché anzi è un lottatore e un trionfatore (del che dovremo riparlarci ancora): ma la sua virilità celebra la sua vittoria più sublime fra le braccia delle più celebri creature muliebri, e per questo, nonostante il suo spirito guerresco, gli è aliena l'autentica mentalità eroica. Dioniso assomiglia in questo alla figura di Paride, l'immagine significativa ed eterna dell'uomo irradiato dallo spirito di Afrodite. Anche Paride è un lottatore virile, ma deve pur essere sopraffatto necessariamente da Menelao, "amico di Ares": così deve essere sopraffatto anche Dioniso quando è affrontato da uomini di più dura tempra, come già ci viene narrato nell'*Iliade* a proposito del suo scontro con Licurgo. E quando riporta vittoria su fieri avversari questo gli accade, in modo che è pieno di significato, sotto mutate spoglie: così egli sopraffecce i Giganti assumendo figura di leone. Oppure riduce, col magico potere del vino, la superiorità dei nemici, col medesimo mezzo con cui può so-

verchiare anche le cacciatrici più ardentose, come possiamo leggere in molti episodi riportati da Nonno. E come Paride nell'*Iliade*, così in un inno omerico Dioniso è chiamato γυναιμανής.

In Eschilo (fr. 61) il dio è chiamato sprezzatamente "il femminile" (ὁ γύννις), in Euripide (*Bacch.* 353) il "femminile (θηλύμορφος) straniero"; talvolta viene chiamato anche "uomodonna" (ἀρσενόθηλος). I cristiani (cfr. Arnob. 6, 12; Firm. *de err.* 6, 7) si fanno beffa della sua effeminatezza, del che ci può rendere testimonianza anche la strana storia del suo incontro con Prosimno (Clem. Al. *Protrept.* p. 30 P). Si narra infatti che Ermetes avesse affidato ad Ino Dioniso fanciullo con l'incarico di allevarlo come una bambina (Apollod. 3, 28; cfr. Nonn. 14, 169 sgg.).

La femminilità della sua natura si manifesta anche nel suo modo d'amare, perché tutta la sua esistenza è illuminata e coronata dall'amore delle donne. Quanto sia vicino a Eros e ad Afrodite, già lo dice il canto d'Anacreonte (fr. 2) che comincia la sua invocazione delle gioie d'amore con queste parole: "O signore, che hai per trastulli Eros possente, le Ninfe dagli occhi scuri e la purpurea Afrodite!". La dea dell'amore è chiamata sua compagna (Orph. *hym.* 55, 7. Cfr. 46, 3) e da lui sarebbe stata resa madre delle Cariti ad Orcomeno (Serv. *Aen.* 1, 720). Così molte delle Ninfe con cui il dio folleggia diventano sue, e un bel giorno gli fanno la sorpresa d'un pargoletto (cfr. Soph. *Oed.* T. 1105). Ma la natura del dio è ben lontana dalla sfrenata lussuria, e se anche gli sia stato occasionalmente conferito un epiteto così poco onorevole come quello di Χοιρωμάλας, tanto più chiaramente si esprime la elevata nobiltà del suo spirito da tutte le rappresentazioni che abbiamo di lui e l'impressione che essa suscita viene messa in un rilievo anche maggiore dal contrasto col comportamento dei Satiri, sulla cui nuda lascivia pare che il dio non voglia nemmeno abbassare lo sguardo (cfr. Buschor, "Athen. Mitteil." 1928, p. 104). Infatti proprio questo distingue Dioniso da tutte le divinità prettamente maschili, la cui passionalità si ac-

cede nel possesso fugace mentre l'amore di Dioniso è un amore estatico, che lo lega eternamente all'amata. Questo dimostrano nel modo più evidente gli artisti vascolari (cfr. Furtwängler-Reichhold, Tav. 143-145, con le note di Buschor). A buon diritto chiamano Arianna l'eletta: perché è degno di nota quanto poco il mito faccia menzione di altri legami amorosi del dio.

Questo ci prepara a comprendere meglio anche il carattere di quell'amore che alberga nel cuore delle donne dionisiache: alle danzatrici orgiastiche del dio nulla è più alieno della sfrenatezza degli impulsi erotici, e se fra le innumerevoli rappresentazioni dell'imperversare dionisiaco può accadere di trovare una scena che rasenta la sconvenienza, tutte le altre ci dimostrano nel modo più convincente che la correttezza e la ritrosia rientrano addirittura nel carattere delle Menadi e la loro selvaticità non ha nulla a che fare con l'eccitazione lussuriosa di quelle compagne mezzo belluine che le circondano. Nel celebre discorso del messaggero delle *Baccanti* di Euripide viene espressamente affermata, contro le calunnie dei malevoli, la costumatezza delle donne seguaci del dio. Nelle pitture vascolari le vediamo respingere rudemente, con le fiacole e con le serpi, i pressanti corteggiatori; secondo Nonno (14, 363; 15, 80 sgg.; 33, 368 sgg.) avevano sotto le vesti, attorcigliata intorno alla persona, una serpe che valeva a difenderle dalle brame maschili anche nel sonno o quando erano indifese.

Il loro amore è di più elevata natura: "La Baccante disprezza il Sileno che l'afferra lascivamente; l'immagine di Dioniso, che essa ama, si erge viva davanti all'anima sua anche se sia lontana, perché gli sguardi della Baccante fluttuano sull'etere e son colmi dello spirito d'amore" (Philostr. *imag.* 2, 17, 7).

Abbiamo dunque rinvenuta l'origine delle donne dionisiache nell'elemento acqueo, da cui scaturiscono gli spiriti della femminilità con l'incanto della bellezza, della maternità, della musica, della profezia e della morte; esse, in ultima analisi, sono quindi le immagini della femminilità primigenia nel mondo. Per questo

non sarebbe assolutamente pensabile che il prevalere della brama erotica le asservisse alla stessa stregua degli uomini: perché l'autenticamente femminile si rivela nella minore importanza del desiderio sessuale, il quale necessariamente deve arretrare rispetto al sentimento eterno dell'amore e delle cure materne. Le donne dionisiache sono madri e tutrici, il mito comprende molte vicende da raccontare dei loro bambini. Nelle foreste portano le bestiole al loro seno materno, nelle pitture vascolari vediamo Menadi e Ninfe accudire fanciulli (cfr. Buschor in Furtwängler-Reichhold, Tav. 149). Ma il prediletto dei loro pupilli è Dioniso stesso, che Zeus, ovvero Ermes suo messaggero, una volta affidarono alle Ninfe. Per questo sul Parnaso le Tiadi svegliano, a suo tempo, il piccolo Dioniso che dorme, e "Nutrici" saranno chiamate anche le donne che si mettono al seguito del dio fatto adulto.

Questo ritengo femminile nulla ha a che fare con quella che chiamiamo moralità: rientra nella natura, la quale ha creato uomo e donna in modo tale che debbano costantemente ricercarsi l'un l'altro, eppure debbano essere separati da una follia che scaturisce dalle profondità originarie di ogni cosa vivente; l'uomo, in quanto è decisamente maschile, ossia plasmato per la passione di generare — sia in senso fisico che in senso spirituale — ha la facoltà di dimenticare presto quella meravigliosa figura che l'ha attirato, ed anche il frutto del suo amore. Ma la femminilità originaria è di tal sorta che ogni bellezza, ogni dolcezza, ogni seduzione debbano far convergere i loro strali nel gran sole della maternità, che mediante gli Eoni riscalda e nutre la più tenera vita. Madre o tutrice sono la stessa cosa: fra le angosce e le sofferenze si dischiude qui l'eterno regno di quell'ente — la donna — di cui Goethe ha detto che "anche senza essere madre essa deve disporsi a divenir tutrice" (*Wahlverwandschaften*, II, 7). Eppure nell'amore per il bambino ricorre di nuovo il legame con l'uomo in una forma imperitura, ed anche questo fenomeno ci si fa incontro, nella cerchia delle donne dionisiache, con un ri-

lievo notevole. Come infatti è di sesso maschile il neonato Dioniso, così sono esclusivamente i bambini maschi che vediamo in braccio alle donne: questo fatto non è privo di significato e senza dubbio trova origine in sentimenti e concezioni primigenie. Anche nelle "Tithenidie", la "Festa delle Nutrici" in Laconia su cui torneremo in altro capitolo, le nutrici non presentano alla dea se non bambini maschi.

Sarebbe, ripetiamo, un grave errore volere interpretare come severità di costumi il contegno castigato delle donne, che pur sono in preda alla più selvaggia eccitazione: nulla, in questo mondo femminile delle origini, conosce ancora i canoni e gli ordinamenti delle società umane, né lo ha sfiorato col suo soffio lo spirito che emana da Era, dea delle nozze. Questo mondo è interamente secondo natura: infrangere i vincoli del dovere coniugale, dei costumi domestici per seguire sulle cime dei monti le fiaccolate del dio e riempire le foreste di selvagge grida giubilanti: ecco quello a cui Dioniso invita le donne. Esse devono rendersi simili agli spiriti femminili della natura che più si allontanano dagli uomini, a quelle Ninfe che hanno nutrito il dio e con lui folleggiano e delirano.

Perciò Era perseguita Dioniso fin dal primo momento della sua esistenza, e le donne che servono il dio la odiano, come già abbiamo accennato prima.

Ed ecco che anche qui torna a ripetersi quell'oscuramento spaventoso che si appresta a divorare tutto quanto vi è di più raggianti nel regno dionisiaco. Nel più amabile dei suoi aspetti, nella donna, a cui sono affidati gli arcani della vita, accanto al fulgore e alla bontà dell'esistenza si manifesta anche ciò che questa ha di spaventoso e distruttivo. La madre, la nutrice diventa, in preda al delirio, una belva avida di sangue e dilania la giovane vita che nel suo intimo ha tanto amato. Dalle prime nutrici dionisiache fino al mito atroce di Procne e Filomela si ripete, in for-

me sempre nuove, la figura della madre che, ghermita dal cupo spirito del dio, massakra crudelmente la propria creatura. Ne consegue quella persecuzione sanguinosa davanti alla quale, nella leggenda di Licurgo, il dio stesso deve sottrarsi rifugiandosi in inaccessibili contrade; persecuzioni che non soltanto ci sono narrate dal mito ma riappaiono anche in solenni pratiche culturali. Di tutto questo abbiamo già minutamente parlato, come si è parlato delle molteplici forme di sofferenza che colpiscono, senza eccezione, tutti coloro che appartengono a Dioniso, a cominciare dalla madre di lui, che viene incenerita dalle fiamme senza aver nemmeno potuto vedere il sorriso del suo figlio divino, fino al tragico trapasso del dio stesso.

Quel lato oscuro che improvvisamente ci presentano tutte le figure dionisiache dimostra che non provengono dal meccanicismo superficiale dell'essere, ma scaturiscono dai suoi recessi profondi: Dioniso stesso, che esalta la vita fino al culmine dell'estasi, è un dio sofferente: le estasi che dona scaturiscono dalla più intima commozione della vita, ma dove codeste profondità vengono scosse, là, accanto all'estasi e al sorgere di nuove vite, affiora anche l'orrore e la distruzione.

La natura della donna dionisiaca assume, in Arianna, una prodigiosa grandezza. Arianna è la compiuta immagine della bellezza che, toccata dall'amato, conferisce alla vita l'immortalità, ma deve altresì seguire una via che ha per tappe inevitabili l'angoscia e la morte.

Arianna è espressamente chiamata la sposa di Dioniso (Hes. *Theog.* 948; Eur. *Hypp.* 339) e come Semele che fu la madre, anch'essa, benché figlia di mortali, è chiamata, in qualità di amante del dio, a dividerne l'immortalità. Per amore di Dioniso, dice Esiodo, Zeus le ha donato eterna vita ed eterna giovinezza, e sul cocchio del dio sale al cielo (Prop. 3, 17, 8; *Ov. fast.* 3, 510 sgg.). Una volta è anche detto (Diod. 5, 51) che il dio l'avrebbe condotta su di una cima montana dell'isola di Nasso, dove Dioniso per primo, ed Arianna dopo di lui si sarebbero involati.

Arianna era figlia di Minosse re di Creta: ricevette gli onori del culto, per quel che ci risulta, specialmente nelle isole (Nasso, Cipro, Delo e certamente anche Creta), ma anche a Locri, sebbene nella tradizione pervenutaci non sia precisato a quale contrada ci si riferisca. Il suo rapimento e le sue sofferenze sono narrate in tutte le leggende che la riguardano. Nel racconto più noto e famoso Arianna è rapita da Creta ad opera di Teseo, ab-

bandonata poi dall'infedele sulla spiaggia di un'isola solitaria, ma fra i suoi lamenti disperati risuonano improvvisi i clamori giubilanti della schiera bacchica, ed ecco Dioniso che fa di lei la regina del suo regno. Nelle altre forme del mito, nate da notizie più antiche e di tipo più arcaico, Arianna era già amata da Dioniso quando Teseo, venuto a Creta, segretamente fuggì con lei, e per mare dovette scontare con una fine pietosa la sua infedeltà. Così l'alternarsi di felicità e di sofferenza che, come vedremo, trova espressione anche nel suo culto, rientra nel concetto fondamentale del suo mito, per quanto variamente potesse essere foggiate in relazione al resto. Con la figura di Teseo, senza cui il mito non sarebbe pensabile, entra nella vita di Arianna un cupo destino: l'umano e il divino sono in lotta l'uno contro l'altro, ma l'umano è, per così dire, anche lo specchio del divino, perché allo stesso modo in cui Dioniso prende dimora nelle glauche profondità accanto a Teti, così anche Teseo è un figlio di Poseidone, signore del mare, e in quel viaggio che deve condurre verso Arianna s'immerge nelle profondità marine per ricevere da Anfiritre quella corona di cui poi farà dono alla figlia di Minosse. Arianna stessa è la donna del mare, predilige le isole, per mare la rapisce il figlio di Poseidone e Dioniso l'accoglie nella sua schiera fra quelle donne delle isole che lo avrebbero seguito ad Argo e che erano chiamate "femmine marine" (cfr. Paus. 2, 22, 1). Ella sola è degna di porsi a fianco di Dioniso, di essere l'unica che il dio eleverà all'immortalità, perciò essa porta quella corona che il divino amante le trasferì poi in cielo, e da quella corona fulgente ricevette quel nome di Aridela che a Creta le era attribuito come epiteto (Hesych., cfr. Wilamowitz, *Glaube d. Hell.* 1, 412).

La sua parentela più prossima è con Afrodite, la divina immagine primigenia della grazia incantatrice: ad Amathus di Cipro essa veniva infatti venerata come Arianna-Afrodite (Plut., *Thes.* 20). Sarebbe stata lei a portare a Delo da Creta l'immagine scolpita della dea, e nella celebre danza della festa di Afrodite

te che si teneva a Delo, e su cui torneremo, anche la figura d'Arianna aveva una parte preminente. Né è privo di significato il fatto che in prossimità del santuario di Dioniso ad Argo, dove si credeva che ella fosse sepolta, si ergeva un tempio di Afrodite (Paus. 2, 23, 7). Ma la testimonianza più importante ci è data dal suo stesso nome, che, come abbiamo detto, veniva perfino collegato con quello d'Afrodite: "Ariadne" è forma dialettale di "Ariagne", come spesso scrivono gli artisti vascolari attici (cfr. Kretschmer P., *Griechische Vasenschriften*, Gutersloh 1890, p. 108), indica dunque colei cui massimamente si conviene il predicato "ἀγνή", e noi sappiamo che con questo predicato si designava a Delo proprio Afrodite (Ἄγνή Ἀφροδίτη; cfr. Dittenberger, *Syll.* 769, con le iscrizioni riprodotte nelle note). Abitualmente si suole tradurre "altamente santa", ma l'aggettivo "santa" non può che indurre in errore il lettore cristiano. Anche la traduzione "pura", che sarebbe abbastanza aderente all'originale, non soddisfa perché il concetto di purezza è per noi inseparabile dalla moralità. Con le parole "non toccata", "intangibile" ci avviciniamo meglio al significato vero, ma dobbiamo intenderlo nel senso d'una intangibilità propria di chi è sottratto all'umano, alla sua buona come alla sua cattiva natura. È vicina al divino, e perciò questo concetto d'intangibilità è collegato con quello della venerabilità. Tanto il culto che l'epica classica conferiscono questo predicato alle sole divinità femminili, e più precisamente a quelle che appartengono al misterioso regno della terra, all'elemento liquido, al divenire e alla morte: e sono Artemide, Core, Demetra, Afrodite: con esse tutte Arianna è collegata da affinità di natura.

Al pari di Artemide, Arianna è vergine e tutrice oppure anche madre, ed anche intorno alla sua figura, come a quella della dea, si proiettano le ombre paurose della morte. Somiglia ad Artemide anche come danzatrice, e come Artemide, che elegge così volentieri la sua dimora sui laghi o nelle contrade acquatiche, anche Arianna sembra intimamente legata con l'elemento del-

l'umidità. La rapisce Teseo, il figlio di Poseidone; Dioniso che sparisce nelle profondità delle acque e da quelle riemerge, si congiunge con lei. Durante la sua festa, che si celebrava a Locri, il cadavere di Esiodo sarebbe stato portato sulla spiaggia dalle onde. E non è neanche senza significato che l'appellativo onorifico implicito nel suo nome di "Arianna" ricorra anche per una ninfa sorgiva chiamata Hagno (v. appresso). Ma più importante è il fatto che la corona che porta abbia origine dal mare, perché senza dubbio la corona di Arianna non è altra che quella donata a Teseo da Anfiritre nelle profondità marine (Bacchil. 17, 113 sgg.; cfr. anche Wilamowitz, "Berlin Sitzungsber." 1925, p. 234).

Originariamente questa corona era un dono di Afrodite, che porta essa stessa una corona aurea (cfr. Hom. *hym.* 6, 7) e in un'altra forma della medesima leggenda è lei la donatrice diretta di questo diadema (cfr. Schol. Arat. 71; Ov. *fast.* 3, 514). L'aveva foggiate Efesto, l'industrioso dio che si trattenne una volta per ben nove anni nelle profondità oceaniche vicino a Teti, lavorando ogni specie di oggetti preziosi (*Il.* 18, 400 sgg.) e apprestò per Dioniso stesso un'anfora d'oro di cui il dio fece poi dono a Teti (*Od.* 24, 74 sgg.). Tanto risulta evidente l'affinità di Arianna col mare, e con Afrodite, nata dal mare!

Ma con ciò non si coglie ancora tutta la natura di Arianna. In lei si rispecchiano Artemide, Afrodite, e — come dimostrerà il suo triste destino e il suo tetro culto — anche Kore, la Dea della morte. Questa molteplicità e contraddittorietà non indica, come ora generalmente si ritiene (cfr. ultimamente il Wilamowitz, *Glaube d. Hell.* 1, 409 sgg.) che Arianna rientri nel ciclo dionisiaco per le casualità delle migrazioni e dei contatti tra culti diversi, ma vi rientra in virtù della natura che le è propria. Né fu mai quella dea, di cui oggi si favoleggia, che fosse un tempo assunta a fianco delle altre grandi divinità elleniche e a loro uguale. Dovremmo dunque, a causa d'una idea preconcepita sul significato dei culti divini, mettere sprezzantemente da parte tutte quelle forme memorabili di fede che il mito ci presenta? Nel mito della

figlia di Minosse, che soltanto in virtù del suo legame con Dioniso fu elevata all'immortalità (Hes. *Theog.* 947), è insito un significato profondo. Arianna è un'Afrodite umana, ed è caratteristico della natura dell'elemento dionisiaco che in coloro che sono prossimi al dio, la vita e la morte, la mortalità e l'eternità si fondono in maniera prodigiosa. Il dio stesso è figlio di una donna mortale, e come è assoggettato alla sofferenza ed alla morte, così le donne a lui più intimamente legate assurgono alla grandezza soltanto attraverso profonde sofferenze.

Che sia giusto paragonare Arianna a Semele, lo dice il mito della loro morte: entrambe perdono la vita a cagione del loro diletto; si narra nell'*Odissea* (11, 324) che Teso rapì Arianna da Creta e voleva condurla ad Atene, ma dovette perderla già nell'isola di Dia perché Artemide la uccise per ordine di Dioniso. Il verso finale di questa narrazione non fu di certo — come si è voluto ipotizzare (cfr. ultimamente il Wilamowitz, *Glaube d. Hell.* I, 411) — aggiunto posteriormente, ma è un complemento assolutamente necessario del racconto. Il significato della vicenda è chiarito — come da molto tempo è stato riconosciuto — dall'analogia con l'episodio di Coroneide: anche costei fu uccisa da Artemide — stavolta per iniziativa di Apollo — per avere infranto la fedeltà verso il dio, e morì in procinto di dare alla luce un bambino. Arianna dunque era l'amante di Dioniso; come poi dice Epimenide (Diels, *Vorsok.* p. 498), Dioniso a Creta aveva fatta sua la figlia di Minosse (cfr. Schol. Apoll. Rhod. 3, 997); inoltre Arianna, da morta, riposa ad Argo nel santuario sotterraneo di Dioniso "cretese" (Paus. 2, 23, 7) ed ecco che anche di lei apprendiamo che sarebbe morta in stato di gestazione. Ad Amathus di Cipro si mostrava la sua tomba in un boschetto che era indicato come proprietà di Arianna-Afrodite: lì ella sarebbe morta, separata da Teso, fra i dolori del parto senza dare alla luce il figlio. Plutarco, che lo riporta riferendosi a Peone Amathusio (*Thes.* 20) riferisce anche, a questo riguardo, di una strana pratica cultuale, e cioè che nella festa sacrificale d'Arianna

un giovinetto doveva imitare con gemiti e movimenti adeguati le sofferenze di una partoriente. A spiegare un tale uso si sono fatte ipotesi svariate (cfr. Nilsson, *Griech. Feste*, p. 369 sgg.), ma nessuna sembra soddisfacente. Appare troppo inverosimile che si tratti qui dei cosiddetti "uomini-puerpere" o di qualche cosa di analogo inerente ai parti; appare invece significativa la concordanza di quella pratica cultuale col mito di Semele, che doveva anch'essa morire prima di dare alla luce il bambino, per cui subentrò un uomo (Zeus) a portare prodigiosamente a termine la gestazione.

Una quantità di altri elementi del culto e del mito ci fanno anch'essi chiaramente riconoscere come Arianna sia collegata al seguito femminile di Dioniso; fra questi elementi è la sua predilezione per la danza. Nella descrizione omerica dello scudo d'Achille (*Il.* 18, 590) è detto che Dedalo avesse costruito a Cnosso, per Arianna, un χορός; non è pensabile che il poeta volesse con questo intendere una raffigurazione plastica — come vorrebbe il Wilamowitz (*Glaube d. Hell.* I, 410) — d'una ridda danzante scolpita sulla corona d'Arianna (cfr. Paus. 9, 40, 2; Welcker, *Griech. Götterlehre* II, 590). Né il poeta può avere detto che l'opera d'arte del dio Efesto fosse simile ad una creazione di Dedalo. È invece molto naturale che il fabbro divino, il quale raffigura la vita dei mortali, sia cittadina che agreste, avesse rappresentato anche una danza "del genere di quella che nella lontana Cnosso Dedalo aveva organizzato per la bella Arianna". Quanta importanza abbia per Arianna la danza, lo vediamo dal mito e dal culto di Delo: ivi Teso consacrò l'immagine di Afrodite recata da Arianna, e lì, per la prima volta, aveva fatto celebrare la danza famosa della "Geranos" dai quattordici fanciulli e fanciulle che erano stati salvati (Plut. *Thes.* 21). Questa danza è riprodotta sul vaso François, e l'atteggiamento in cui Arianna la contempla permette di concludere proprio che si tenesse sotto la sua sorveglianza o in suo onore. Ma nella tradizione Arianna figura anche come se addirittura fosse alla testa delle ridde eseguite dalle

donne bacchiche (cfr. Prop. 2, 3, 18). Anche Nonno ce la mostra insieme alle Menadi (47, 664 sgg.) e come se fosse a capo di esse; ella infatti sarebbe stata tra quelle donne che seguirono Dioniso ad Argo e trovarono la morte ad opera di Perseo (cfr. 25, 110). Ad Argo infatti, come abbiamo visto, si mostrava la sua tomba.

Che sia questa la sfera cui Arianna per sua natura appartiene, viene confermato anche da una testimonianza di carattere particolare; come infatti le stesse Ninfe che avevano allevato Dioniso da bambino formano poi il suo seguito folleggiante (cfr. Hom. *hym.* 26), così anche Arianna esplica il compito squisitamente femminile di attendere al fanciullo divino. Su una pittura vascolare di Palermo (Mon. d. Ist. II, 17) la donna a cui Dioniso neonato è affidato da Ermes, è indicata come Arianna; si vuol vedere in questo una semplice svista del pittore, ma così si viene a svelare senza motivo sufficiente, una testimonianza che ha un valore altissimo. È proprio questa la sfera, invece, in cui la nutrice è collegata con l'amante da un tenerissimo vincolo: si tenga presente che Hagno, la ninfa delle fonti, che già col suo nome evoca Arianna, sarebbe stata nutrice di Zeus (cfr. Paus. 8, 38, 3; 8, 31, 4; 8, 47, 3). Il senso materno di Arianna sembra manifestarsi anche nella leggenda dei fanciulli salvati da Teseo col suo aiuto; è davanti a lei che i fanciulli e le fanciulle liberate si abbandonano alla danza della Geranos. Anche nella festività ateniese della Oskoforia si alludeva a lei quando due ragazzi in vesti femminili recavano le uve mature e δειλνοφόροι femminili dovevano imitare le madri dei fanciulli che un tempo erano soggiaciuti alla morte (cfr. Plut. *Thes.* 23 ed altri).

E così Arianna divide con tutti coloro che appartengono a Dioniso un destino tragico, e, coi più eletti fra questi, anche la sua liberazione dall'Ade dopo la morte e la sua elevazione all'Olimpo. Già prima abbiamo parlato delle versioni della sua morte: dobbiamo soltanto aggiungere che esisteva una leggenda secondo cui, abbandonata da Teseo, si sarebbe impiccata (Plut.

Thes. 20); questo ci ricorda la leggenda, appartenente anch'essa al ciclo dionisiaco, di Erigone che si sarebbe impiccata dopo l'uccisione del proprio padre, avvenuta a cagione del vino. "Impiccata" (Ἀπαγομένη) si rappresentava anche Artemide, nel culto di Condilèa d'Arcadia, e la leggenda che aveva ispirato un tale culto parlava di bambini morti di morte violenta (Paus. 8, 23, 6). E finalmente si può anche pensare alla leggenda delfica di Càrila, ed al rito cui prendevano parte le Tiadi (Plut. *quaest. gr.* 12).

Comunque, tutte le versioni del mito d'Arianna analogamente ci mostrano il susseguirsi della massima felicità e di dolori strazianti. Il suo culto a Nasso manifestava così sorprendenti contrasti che si è creduto di dover pensare a due persone diverse sotto lo stesso nome di Arianna; da un lato infatti quel culto consisteva in celebrazioni gioiose, dall'altro in manifestazioni luttuose e tetre (Plut. *Thes.* 20). Ma in ciò dobbiamo soltanto riconoscere, una volta di più, quella duplicità che è propria d'ogni natura dionisiaca; l'idea della morte trova infatti espressione anche nella leggenda in cui viene ucciso Esiodo, il cui cadavere è portato sulla spiaggia dalle onde mentre a Locri si celebrava la festa di Arianna (*Certam. Hom.* 14). Ma nella motivazione del suo pietoso destino le principali forme del mito si differenziano. Talvolta è Teseo che l'ha rapita al dio, e per volere di quest'ultimo — come narra l'Odissea — Arianna incontra la morte durante la fuga; a ciò corrispondono le leggende trasmesse da Plutarco (*Thes.* 20) che la fanno morire a Nasso o a Cipro poco dopo il ratto. Talvolta invece, essa avrebbe conosciuto e goduto l'amore del dio soltanto dopo l'abbandono di Teseo. Qui il dio "veniente", la cui apparizione muta repentinamente il volto del mondo, il liberatore, il consolatore, interviene nel modo più prodigioso, in quanto egli sorprende col suo coro giubilante la donna piombata nelle tenebre, nel dolore, e la ridesta alla beatitudine fra le sue braccia divine.

Abbiamo ormai conosciuto quale sia quell'elemento vitale in cui Dioniso si manifesta, e sempre è venuto riconfermandosi che questo elemento di vita è in pari tempo anche elemento di morte; perciò Dioniso stesso va incontro alla morte, così come, in quanto suscitatore di vita, dovette essere partorito alla vita.

Si ritiene oggi che il mito di quegli dei che furono partoriti e che muoiono debba necessariamente venir collegato col succedersi delle stagioni e l'inerente vicenda della vegetazione (cfr. Nilsson, *Minoan-Mycenaean Religion*, 461 sgg.). Ma il significato di una divinità autentica non è mai così limitato da potersi esaurire nel mero concetto della crescita delle piante. Quella forza primigenia della vita che si esprime in Dioniso, appartiene ad uno strato ben più profondo dell'essere che non è il prosperare della vegetazione che interessa l'uomo, e proprio per questo si tratta di una divinità.

Ci siamo assuefatti a collegare col nome di "dio" il concetto di un dominatore sovrano che, se pure ha qualche simpatia per il regno che governa non ne divide però le gioie, le sofferenze, i destini; ma al mito antico è estraneo questo concetto: per quel mito il dio, sebbene figuri come una personalità possente, pure in ultima analisi è tutt'uno con lo spirito e con la forma, e quindi con tutto l'essere di quel regno che governa.

I processi originari che si svolgono in questo regno devono compiersi nel dio stesso, e se si tratta di un regno di vitalità irrompente, onnipotente, allora bisogna di necessità che il dio stesso sia stato partorito in qualità di infante, essendo il nascere un fenomeno primigenio di quella sfera dell'essere cui egli presiede. Ma se questo regno è un regno della morte e del trapasso, bisogna che anche il dio vada incontro alla morte, che egli stesso assaggi l'arezza della vita sopraffatta dal fato; così Persefone, regina dei morti, è repentinamente ghermita, fra le dolci delizie della sua vita verginale, e trascinata nel profondo, simbolo di ogni anima che sia dolorosamente tolta alla luce. Noi stessi, quando vogliamo avere un'immagine della morte, non sappiamo pensarla che sotto forma di uno scheletro, ossia della rappresentazione di una vita trascorsa.

Ma Dioniso è l'una e l'altra cosa, è la vita ed è la morte, e quindi il suo spirito si manifesta da quelle profondità ove vita e morte sono divorate l'una dall'altra: quindi il mito racconta anche la sua morte.

La sua tomba era a Delfi, presso l'"aureo Apollo" (Philochor. fr. 22); apprendiamo da Plutarco (*Is. Os.* 35) che gli "Hosioi" a Delfi, dove, come si credeva, riposavano i resti di Dioniso presso i luoghi dell'oracolo, recavano segretamente un'offerta al tempio di Apollo proprio nel momento in cui le Tiadi ridestavano il "Liknites", ossia l'infante Dioniso, nella culla (v. per maggiori notizie Lobeck, *Aglaopham.* I, 573 sg.). Forse una tomba di Dioniso esisteva anche a Tebe (cfr. Clem. Rom. *recogn.* 10, 24; Lobeck I, 574 sgg.). Anche ad Argo si conosceva la morte del dio, a cui sembra accennare il santuario sotterraneo in cui si sarebbe trovata anche la salma di Arianna (Paus. 2, 23, 7). Ma con più chiara evidenza possiamo riconoscere una immagine della morte di Dioniso in quel rito con cui gli argivi, in date ricorrenze, lo rievocavano dal profondo delle acque, gettando al "custode delle porte" un agnello sacrificale (Plut. *Is. Os.* 35). Il dio dunque era rinchiuso nel mondo sotterraneo e doveva essere

morto. La leggenda, infatti, narra (v. sopra, p. 86 sgg.) che Perseo lo aveva sopraffatto e gettato nel lago, e quindi egli avrebbe subito lo stesso destino delle sue Menadi, di cui si mostravano le tombe.

A prescindere da questi indizi isolati, non possediamo che un unico mito che ci presenta la storia della sua morte: e proprio questo mito fa chiaramente riconoscere che la morte del dio ha fondamento nella sua natura, perché apparenta Dioniso con le potenze sotterranee e quel che lo incoglie altro non è se non ciò che egli stesso compie.

Tale è il significato della celebre leggenda di Zagreus, secondo la quale i Titani, incalzati dall'odio di Era, lo dilaniano e divorano (v. i relativi passi in Kern, *Orphicorum fragmenta* 110, e 227 sgg.). È noto che gli Orfici hanno accolto nella loro dottrina questa narrazione, e vi hanno trovato una misteriosa allusione al destino dei mortali, ma si sbaglia quando si afferma che siano stati essi i primi a voler riconoscere Dioniso nella figura di Zagreus. "Zagreus" significa "il gran cacciatore" (ὄμηγᾶλως ἄγρεῦον: Etymol. Gud. 227) e questi è proprio Dioniso le cui cacce sanguinose erano imitate dalle Menadi (v. sopra, p. 116). E come Dioniso è assegnato all'Ade (p. 124) così Zagreus è il Dioniso "ctonio" (Etymol. m. 406). Eschilo lo chiamò "figlio dell'Ade" (fr. 228; cfr. fr. 5); e già in Callimaco (fr. 171) troviamo il noto concetto che egli fosse stato generato da Zeus e da Persefone. Analogamente il dio è anche chiamato il "migrante notturno" (Νυκτιπόλος: Eur. *Kret.* fr. 472) così come "notturno" (Νυκτέλιος) è chiamato Dioniso (Plut. de E 9; *Ov. metam.* 4, 15) e come tale aveva un tempio a Megara (Paus. 1, 40, 6).

La nostra testimonianza più antica riguardo a Zagreus proviene da Alcmæonide, (fr. 3) in cui egli viene invocato insieme a Gea come il più grande di tutti gli dèi. Per Callimaco (fr. 171) Zagreus altro non è che una speciale denominazione di Dioniso. Comunque, il mito della dilacerazione di Dioniso-Zagreus ad opera dei Titani si affaccia per la prima volta solo con la menzione

fatta in una poesia che venne attribuita ad Onomacrito (Paus. 8, 37, 5), ma che la leggenda debba essere molto più antica lo hanno affermato in Müller (*Prolegomena* 390 sgg.), il Welcker (*Griech. Götterlehre* 2, 637) e ultimamente, con riferimento ad Erodoto (8, 27), il Weniger ("Archiv f. Religionswiss." 10, 61 sgg.) opponendosi a buon dritto al Lobeck (*Aglaopham.* 1, 670 sgg.). Appartiene, come si apprende da un frammento di papiro rinvenuto dai libri sacri (riprodotto dal Kern, *Orph. Fr.* 101), alle credenze dionisiache da cui gli Orfici l'hanno presa (cfr. Wilamowitz, *Glaube d. Hell.* II, 378 sg.). Nella festa delle Lenèe vi si faceva allusione con canti (Schol. Clem. Al. *Prot.* p. 297 St.; Deubner, *Att. Feste* 126), ed è anche dalle credenze dionisiache che prende fondamento il suo significato.

Perché il "cacciatore selvaggio" viene egli stesso cacciato, lo sbranato è sbranato: quando è raggiunto dal suo fato egli diviene in tutto simile ad una delle sue sciagurate vittime. E come le donne, nel delirio dionisiaco, fanno a pezzi i loro bambini, come le Menadi, ad immagine del dio, dilaniano e divorano le giovani bestiole, così egli stesso, da fanciullo, è sopraffatto dai Titani, fatto a pezzi e divorato. La lotta, nonostante la superiorità degli avversari, è spaventosa, perché il regale fanciullo assume le forme dei più fieri animali e da ultimo quella di un toro furioso. È infatti in forma di toro che egli alla fine si accascia (cfr. Nonn., *Dion.* 6, 204); ma chi sia il dio terribile, il distruttore spietato colui al quale è riservata questa fine spaventosa, è dimostrato, come si è detto, dal nome stesso di Zagreus che porta in questo mito. Si può dedurre dalla razionalistica descrizione di Firmico Materno (Kern, *Orph. Fr.* p. 234 sg.) che il rito del dilaceramento di un toro vivo, che si faceva a Creta, dovesse essere l'imitazione cultuale di questo mito dionisiaco; perché anche il noto sacrificio di Tenedo infatti altro non era che una ripetizione del fatto spaventoso che narra il mito. A Tenedo infatti, dove si venerava con sacrifici di fanciulli il Palemone Βρεφοκτόνος (Lykophr. 229 e Schol.), si teneva per il culto di Dio-

niso una mucca gravida che, dopo il parto, veniva curata come una puerpera, all'animale neonato però s'infilavano i coturni e lo si immolava con un colpo di scure (Elian. *nat. an.* 12, 34). I coturni chiaramente accennano a Dioniso stesso che, in qualità di cacciatore, soleva portare questa specie di stivali da caccia (cfr. Aristoph. *ran.* 47; Paus. 8, 31, 4); anche qui dunque abbiamo una raffigurazione dell'uccisione mitica del giovane dio. E, ripetiamo, non c'è dubbio che si tratti di Dioniso il distruttore che incorre in un simile destino, perché la celebrazione culturale si faceva in onore dello "sbranatore" (*Ἀνθρώπορραϊστής*; v. sopra, p. 116 sg.).

Lo stesso mito che dava forma e contenuto a queste sacre pratiche è senza dubbio alla base anche del tanto discusso rito culturale di Argo (Plut. *Is. Os.* 35; v. sopra, p. 86). Qui si invocava l'epifania del dio dalle profondità acquee del regno dei morti; egli doveva quindi far ritorno alla vita, apparire in forma di giovane dio. Quando invece, come espressamente afferma la tradizione, era invocato in qualità di *βουγενής*, questo nome, rimasto finora oscuro, dice manifestamente che la mucca l'avrebbe partorito in forma di giovane toro.

Questo *βουγενής Διόυσοσ* altro non è che il nato dalla mucca, è quegli al cui tragico destino accenna la cerimonia sacrificale di Tenedo. Secondo ogni probabilità anche ad Argo la morte del dio, che aveva dovuto precedere il suo riemergere dalle acque, fu dunque concepita, e forse anche rappresentata nel culto, come una fine violenta; della uccisione e dello sprofondamento di Dioniso nel lago di Argo riferisce infatti anche la variante già ricordata del mito di Perseo.

E finalmente, riguardo al culto di cui faceva parte la nota invocazione delle donne dell'Elide (v. sopra p. 87) non possediamo, per verità, altre notizie, ma l'invocazione rivolta al dio, di comparire in figura di toro, e la necessaria premessa che egli fosse precedentemente scomparso ci portano alla deduzione che anche qui il mito del trapasso, e propriamente per morte violenta,

ne fosse il motivo dominante. Se dunque, come diceva l'invocazione, Dioniso doveva ora riapparire in forma di toro furioso, questo suggerisce che il giovane dio la cui immagine veniva immolata a Tenedo con l'aspetto di vitellino, non può peraltro essere pensato come debole e inerme, ma fierissimo e dotato d'una forza possente. Analogamente la leggenda orfica ci narra di Dioniso fanciullo cui Zeus avrebbe consegnato il trono e la folgore, e che al momento della sua morte, fino all'ultimo istante, avrebbe opposto fiera resistenza ai suoi assalitori, assumendo la forma di leone, di serpente e di toro.

Accanto al mito della riapparizione di Dioniso in forma di toroello sta quello di Dioniso infante, del "Liknites" che è svegliato dalle donne divine mentre giace nella culla. Il ruolo delle donne era rappresentato nel culto dalle Tiadi (v. sopra p. 86 sg.), ma purtroppo non possediamo a questo riguardo che la sola testimonianza di Plutarco (*Is. Os.* 35), il quale ha mancato di dire espressamente dove fosse accaduto; egli nota soltanto che, secondo la fede delifica, i resti di Dioniso riposavano presso i luoghi degli oracoli e gli Hosiói compivano nel santuario d'Apollo un sacrificio segreto quando il "Liknites" era destato dalle Tiadi. Ma in altro luogo (de E 9) Plutarco stesso dice che a Delfi il peana d'Apollo taceva con l'inizio dell'inverno e per tre mesi venivano invece cantati ditirambi a Dioniso. Dadoforios, il nome del primo di questi tre mesi invernali, chiaramente accenna alla festa delle fiaccolle del dio; in questa stagione, in anni alterni, le Tiadi salivano sul Parnaso per tenerli le loro danze selvagge; il freddo atroce non di rado metteva a repentaglio la loro vita, e dovevano essere salvate da uomini accorsi (cfr. Plut. *de prim. frig.* 18). Se dunque il mito ci dice che le Ninfe divine allevarono il piccolo Dioniso e formarono poi il seguito delle sue scorribande, bisogna concludere che anche le Tiadi, loro imitatrici, iniziarono la sacra festa danzante col ritrovamento e il risveglio di Dioniso bambino. Anche il ditirambo è stato collegato col mito della nascita di Dioniso (cfr. Pind. fr. 83; Plat. *leg.* p. 700 B). Se l'ingegnosa combinazione di E. Norden

(*Die Geburt des Kindes* 36) coglie nel segno, potremmo perfino fissare una data precisa, quella dell'8 novembre, per il giorno del risveglio del dio. Nell'isola di Andros la sua epifania si festeggia alla fine di gennaio (v. sopra p. 104): il ritorno di Dioniso si manifesta quindi al momento in cui si rinnova la luce solare. Ora, poiché la leggenda dello sbranamento di Dioniso compiuto dai Titani si collega anche con Delfi possiamo concluderne che anche la ricomparsa del Liknites e il suo risveglio ad opera delle donne avesse come premessa la sua morte violenta.

Nell'Inno Orfico 53 è detto per lo meno questo: che Dioniso Ctonio, il quale, con le Ninfe dai bei riccioli si è ridestato per le sarabande trieteriche, avrebbe, nell'intervallo, dormito nella casa di Persefone, mentre nell'Inno 46 si afferma di Dioniso Liknites che per ordine di Zeus sarebbe stato affidato a Persefone ed ivi allevato.

La storia della crudele morte del dio, che si rispecchia in tante pratiche del culto, e che è espressamente rappresentata in un mito a noi tramandato, somiglia indubbiamente alla celebre leggenda di Osiris, ucciso e sbranato dal malvagio Set, e così si è creduto, anche recentissimamente, di doverla interpretare come un'imitazione del mito egiziano (Wilamowitz, *Glaube d. Hell.* II, 378 sg.). Effettivamente il parallelo di Dioniso con Osiris, che forma un capitolo importante dello scritto di Plutarco su Isis e Osiris, è molto più sensato di quello del medesimo dio con divinità tracie, frigie o minoiche. Ma il mito della morte di Osiris si differenzia da quello della morte di Dioniso in troppi punti importanti. Nella fine di Osiris Isis ha una parte rilevante, mentre il mito dionisiaco non presenta nessuna figura che possa corrispondere; Osiris viene rinchiuso in una bara e così ucciso: più tardi Tifone lo squarerà in quattordici pezzi che spargerà tutto intorno, ma di divorare le carni sbranate non si fa parola. E finalmente Osiris va incontro al suo fato in età virile dopo molti anni di prospero regno, mentre Dioniso è sopraffatto dai Titani quando è ancora un ragazzo. Questi non sono elementi accessori, ma proprio quelli che conferiscono al mito della morte di Dioniso

il suo vero carattere, fino a fare apparire irrilevanti le analogie col mito di Osiris, e non si può disconoscere che prendono il loro significato dalla natura e dal modo di operare del dio stesso. Se egli, nel primo fiore dell'adolescenza, è sbranato e divorato questo avviene perché egli stesso dilania e divora le primizie della vita.

La teoria moderna che riconnette questo mito ad un sedicente rito sacramentale della macellazione e dell'agape di una divinità ne altera il significato introducendovi una concezione estranea, che nessun tratto della tradizione viene a convalidare (v. sopra p. 139 sgg.). Il signore della morte e dei trapassati subisce egli stesso l'orrore della distruzione, e quando i tempi siano maturi dovrà essere richiamato alla luce dagli abissi della notte eterna. Ma poiché nella divinità dionisiaca l'intrecciarsi della vita e della morte si manifesta dalle profondità primigenie, così possiamo dire che la forza impazzita dei fondamenti dell'essere violentemente separati, rappresenta se stessa come vittima sacrificale della lacerazione provocando orrore.

Le teorie posteriori intorno agli dei hanno distinto Zagreus, generato da Zeus e da Persefone e distrutto dai Titani, come una primitiva manifestazione del Dioniso vero e proprio, figlio di Semele, che Zeus avrebbe chiamato alla vita in sostituzione di Dioniso-Zagreus. E con questo non ha per nulla fatto torto all'antico mito, perché anche in quello una morte crudele precede la riapparizione, e il dio morente vi è imparentato alle potenze sotterranee. Ma nella concezione originaria le due figure ne formano una sola: il dio dai molti aspetti, il signore originario della vita e della morte, è nato da Semele come da Persefone, ha preso dimora nell'Ade come nell'Olimpo (cfr. Plut. *de sera num. vind.* 22, Or. *carm.* 3, 3, 13 ed altri).

Ma il dio multiforme non si manifesta e non si cela in un unico modo: come d'improvviso appare sorprendendo il mondo

umano, a cui volge il suo sguardo (si ricordi il significato della maschera!) con giubilo e clamori selvaggi, così repentinamente sparisce dalle ridde frenetiche. Nella festa delle Agrionie le donne di Cheronea cercavano a lungo Dioniso scomparso, per poi annunciare che s'era involato presso le Muse celandosi fra loro (Plut. *quest. sympos.* 8, praef.). Nelle Agrionie di Orcomeno le donne erano inseguite a fil di spada dal sacerdote di Dioniso, e se quello le raggiungeva erano uccise (v. sopra, p. 126). Questo corrisponde al mito di Licurgo, incalzante le donne dionisiache con armi spaventose, come narra l'*Iliade* (6, 132), dov'è detto che il dio stesso si sarebbe salvato tuffandosi nel mare, accolto amorevolmente da Teti; egli dunque scomparve nella profondità delle acque ove si trovava nel suo elemento, e così, analogamente, scompare rifugiandosi presso le Muse. Si sarebbe anche repentinamente involato su una montagna a Nasso, e Arianna con lui (Diod. 5, 51).

Trascorre un certo tempo finché lo scomparso riappare ai suoi fedeli; l'istituzione delle trieteriche, ossia di quelle feste dell'epifania dionisiaca che si celebravano ogni tre anni, è senza dubbio collegata al concetto della dipartita del dio, o della sua morte, o d'una sua lunga assenza.

L'Inno orfico 53 dice infatti espressamente che nel frattempo egli aveva dormito nella casa di Persefone, ma anche che là dove si ripete ogni anno l'ingresso del dio si fa provenire da lontananze misteriose, remote. Nisa, il luogo ove Dioniso era stato allevato dalle Muse, è stato immaginato nel lontano Oriente: là sono i vigneti più antichi, mentre in Occidente la vite è relativamente recente. Già si leggeva in Eumelo che Dioniso avrebbe soggiornato in Frigia presso la dea Rea (fr. 10 K), e avendo ottenuto da lei la guarigione dalla follia avrebbe poi percorso l'intero mondo. Il dio dalle apparizioni veementi, che tempestosamente imponeva la pienezza inebriante di vita insita nei suoi doni non poteva essere pensato, anche in quelle lontananze in cui era sparito, se non come vittorioso e conquistatore. Si diceva che egli

partecipasse della natura di Ares (cfr. Eur. *Bacch.* 302; Plut. *Demetr.* 2; Macr. *Sat.* 1, 19, 1 ed altri) e che fosse stato il primo Triumphator (cfr. Diod. 4, 5; Arrian. *Anab.* 6, 28; *Lact. inst.* 1, 10 8; Tertull. *de cor.* 7, 12). Il nome Θρίαμβος con cui era denominato un inno dionisiaco ed il dio medesimo — forse fondamentalmente identico a quello di Διόθυραμβος (cfr. Wilamowitz, *Glaube d. Hell.* II, 79, 1) si è notoriamente continuato in quello etrusco-latino di *trium(h)us* e nel corteo trionfale romano divenuto di risonanza mondiale il Triumphator, che insieme alle vesti dell'effigie di Juppiter ne prese anche la pittura in rosso, ricorda, e non solo casualmente, Dioniso (cfr. per le immagini scolpite del dio a pittura rossa: Paus. 2, 2, 6; v. anche 7, 26, 11; 8, 39, 6).

Dopo la conquista dell'India compiuta da Alessandro si narra che già prima di lui Dioniso sarebbe andato in quella contrada costringendo gli indiani a riconoscere la sua potenza, e nel poema di Nonno sono minutamente descritte le lotte e le vittorie del dio. Alcuni affermano persino che nella sua marcia di ritorno attraverso la Carmania Alessandro avrebbe imitato il corteo trionfale di Dioniso (cfr. Arrian. *Anab.* 6, 28; Plut. *Alex.* 67). Non è qui il caso di addentrarci nei fatti storici e nelle loro favolose amplificazioni, ma si può accettare come evidente il fatto che un conquistatore del lontano Oriente dovesse rievocare l'immagine di Dioniso; anche dalle *Baccanti* di Euripide (73 sgg.) risulta la credenza che questo dio, molto prima di Alessandro, si fosse recato presso i Medi, i Persiani, gli Arabi, e fino nella Battriana.

Tali sono le remote contrade da cui Dioniso ricompare, quando sia giunta l'ora; nelle *Baccanti* d'Euripide egli viene da Tmolò di Lidia e donne lidie formano il suo seguito, così come nella leggenda del suo scontro con Perseo lo accompagnano le "donne marine".

Ma più misterioso è l'avvicinarsi del dio nel modo in cui lo celebravano le città joniche all'inizio di primavera; lo scompar-

so giungeva dal mare, l'elemento a lui affine in cui si sarebbe sprofondato secondo miti antichissimi, di cui già ci narra l'*Iliade*. Sia che venisse dall'Oriente, sia che venisse dall'Occidente, il dio ha veleggiato silenzioso sullo specchio marino, e al suo ingresso ecco la natura animarsi di nuova vita. Anche Smirne, che sta sulla costa asiatica, accoglie il dio dal mare (v. sopra, p. 70), e il segno di questa provenienza sta nel carro navale su cui fa il suo ingresso Dioniso nelle città joniche per la festa delle Antesterie. Al mese seguente appartiene la festa delle Grandi Dionisiache ateniesi, fondata da Pisistrato, e nel medesimo mese cadevano le Agrionie. Anche queste alludevano ad una scomparsa del dio che però non sarebbe sprofondato in mare ma si sarebbe rifugiato presso le Muse, e quindi dovevano anche festeggiarne il ritorno. "In questo sacro tempo di primavera" il dio era invitato a riapparire nell'inno di Filodamo (*Anthol. Diehl* 6, p. 252; cfr. anche il ditirambo di Pindaro sulle Grandi Dionisiache, fr. 75). Una festa primaverile nella Laconia, in cui si ammirava il miracolo della maturazione dell'uva, ci è riferita da Pausania (3, 22, 2); né vogliamo mancare di ricordare anche quegli epiteti di "Anthios", "Antheus" che erano riferiti a Dioniso (*Paus.* 1, 31, 4; 7, 31, 6).

In queste feste primaverili nulla accenna ai miti della nascita del dio: egli viene da quelle remote contrade dove si era dileguato.

Tutto questo rientra nella concezione grandiosa dell'epifania dionisiaca che si presenta nel mito come nel culto, né ha minimamente a che fare con migrazioni culturali.

Da alcune testimonianze che si riferiscono all'Asia Minore si credette di poter dedurre anche un'altra speciale forma di regolari avventi e dipartite del dio, e su questa fu perfino fondata l'ipotesi che la religione dionisiaca si formasse di due figure distinte e si fosse diffusa migrando per le vie diverse (Nilsson,

Minoan-Mycenaean Relig. 496 sgg.). Anche per la Lidia, infatti, si afferma che vi esistesse una festa di primavera (cfr. *Himer. orat.* 3, 6), ma purtroppo non sappiamo nulla di più prossimo a questo riguardo. Dei Frigi, invece, Plutarco ci dice (*Is. Os.* 69) che essi credevano che "il dio" (τὸν θεόν) dormisse l'inverno e vegliasse l'estate, per cui essi celebravano l'addormentarsi e il ridestarsi di lui (καταναμοιῶς ἄνεγέρσεως) con feste di tipo orgiastico (βακχῶντες), mentre dei Paflagoni egli aggiunge come costoro dicevano che il dio fosse rinchiuso e incatenato in inverno, e a primavera cominciasse a muoversi e riprendesse la libertà. Il dio che così si venerava, mostra, in ogni modo, di essere stato collegato nel modo più stretto con la regolare vicenda del maturarsi e dello sfiorire della vegetazione, mentre quel Dioniso di cui abbiamo preso conoscenza si manifesta bensì in primavera insieme alle linfe e alle forze della natura che si ridesta, ma non segue affatto le vicende stagionali. Nel culto di Dioniso esistono soltanto celebrazioni del risveglio, ma non mai dell'assopimento (καταναμοί); anzi, proprio d'inverno, quando il sole si prepara ad iniziare il suo nuovo corso, il dio fa il suo ingresso tempestoso e, come possono dimostrarci le Agrionie e le Lenée, egli torna a scomparire in quelle medesime feste di primavera in cui era apparso. Dovremmo dunque davvero credere che esistesse anche un altro Dioniso il cui culto si fosse conservato presso i Frigi e i Paflagoni? Ma Plutarco non dice mai che quel dio cui egli allude fosse Dioniso, né questo minimamente risulta dalla celebrazione orgiastica a cui l'autore accenna con la parola βακχῶντες (nonostante l'opinione del Wilamowitz, *Glaube d. Hell.* II, 63). È anzi assolutamente inverosimile che Plutarco, che pure in quel medesimo scritto ci ha detto tante cose, e così importanti, su Dioniso, proprio in questo passo in cui confronta costumi greci con costumi stranieri (a proposito dei quali ha parlato poco prima di Demetra) riferendosi ad una così singolare concezione dei Frigi, non avesse addirittura nominato Dioniso, se di lui si fosse trattato. Volendo fare una supposizione sarebbe

invece più probabile pensare a quel dio delle iscrizioni impreca-
torie frigie affine a Zeus (δῶς cfr. Kretschmer, *Aus der Anomia* 19). E finalmente le parole di Galeno a cui si è riferito il
Lobeck (*Aglaopham.* 1, 271, note; cfr. Nilsson, *Griech. Feste*
262) possono ben valere per il culto di Dioniso che non è espres-
samente nominato, ma non contengono nulla più della testimo-
nianza d'una pratica orgiastica che si teneva alla fine di
primavera.

Così Dioniso ci si presenta in modo duplice: come colui che
scompare e come colui che ritorna, come il morente e come il
nuovamente nato. Il secondo concetto si andò sviluppando nella
nota teoria delle svariate rinascite del dio, ma originariamente
ambedue queste concezioni — quella della scomparsa a cui cor-
risponde un ritorno e quella della morte a cui segue una rinascita
— hanno radice in una medesima idea. Ambedue proclamano
il dio dal volto duplice, lo spirito della presenza e dell'assenza,
del momento attuale e del passato, che ha nella maschera il suo
simbolo affascinante. Con lui vengono alla luce gli arcani abis-
sali della vita e della morte, assorbiti nell'unità dell'essere, del-
l'atto creatore sfiorato dalla demenza, adombrato dalla morte.
Perciò il dio, con tutte le forze e le voluttà della più intatta vita
reca con sé anche tutto il suo fato. Dalla nascita prematura, dal-
le sue origini, dal corpo arso dalle fiamme lo perseguitano soffer-
renze e miserie, le vittorie sono volte in sconfitte e dalle sublimità
raggianti un dio precipitato negli orrori del trapasso.

Ma proprio per questo la terra ha da lui e per lui i suoi frut-
ti più squisiti: dalla vite, "la madre selvaggia", erompe per lui
la bevanda il cui magico incanto solve tutte le angustie e dal do-
lore fa sbocciare un sorriso sereno. E fra le braccia dell'eterno
amante riposa Arianna.

Ben si comprende come dall'idea di una siffatta divinità po-
tessero scaturire varie dottrine e consacrazioni misteriose, ma non
vogliamo inoltrarci per questa via, astenedoci dal toccare ogni
forma di misticismo e l'intero Orfismo. Un'altra manifestazio-
ne assai più significativa per il complesso della religione greca
sollecita adesso la nostra attenzione.

Il pensiero di Dioniso rimane lontano dalla religione omeri-
ca, anche se sono noti al poeta la figura e le vicende del dio (v.
sopra p. 60 sgg.); esso è di natura troppo diversa dalle autenti-
che divinità olimpiche, e come figlio d'una madre terrena sem-
bra appartenere piuttosto al novero di quegli enti sovrumani,
come Ercole, che devono meritare di essere assunti al cielo. In-
fatti si racconta anche che Dioniso avesse rapito sua madre dal-
l'Ade per salire all'Olimpo con lei (cfr. Apollod. 3, 38; Schol.
Aristoph. *Ran.* 330; Orazio nel carme 3, 3, 13 lo fa salire al cie-
lo, dopo una vita piena di gloria, nel suo carro tirato da una ti-
gre). Ma il dio si distingue anche da tutti coloro che avevano avuto
madri mortali, perché egli solo fu partorito una seconda volta
dal corpo stesso di Zeus; perciò è un dio nel senso più augusto
e più completo, è il dio della duplicità, come esprime in forma
così bella e così vera il mito della sua nascita. E in quanto divini-
tà autentica comprende in sé un mondo completo, il cui spirito

ricorre in sempre nuovi aspetti, collegando nell'eterna unità ciò che è sublime con ciò che è irrilevante, ciò che è umano con ciò che è bestiale, vegetale o elementare. Ma per essere di sua natura terrestre, discorde, legato alla morte questo mondo è separato da quei regni dove imperano le divinità olimpiche; queste hanno i loro troni in più chiari e sublimi altezze, molto al di sopra della sfera dove domina la forza originaria degli elementi: perciò là dove essi regnano, è vano cercare Dioniso.

Ma la religione olimpica non ha mai respinto né maledetto le nature terrestri, né ha invece sempre riconosciuto il carattere venerando. Così è proprio dall'Apollo Delfico che vennero i più forti impulsi per dar vita al culto dionisiaco. Diciamo di più, Dioniso stesso aveva dimora a Delfi accanto ad Apollo e poteva perfino sembrare non soltanto che egli fosse considerato suo pari, ma che fosse anche signore di quei sacri luoghi.

Apollo divideva con Dioniso gli onori delle annuali celebrazioni di Delfi, nei mesi invernali infatti in luogo dei peana si cantavano i Ditiambi dionisiaci, ma anche all'infuori di quei mesi Dioniso riceveva a Delfi altissime onoranze; i frontoni del tempio di Apollo mostravano da un lato Apollo con Latona, Artemide e le Muse, dall'altro Dioniso con le Tiadi — quindi il dio furioso (Paus. 10, 19, 4). Un testimone così bene informato come Plutarco (de E 9) afferma che Dioniso a Delfi non avrebbe avuto minor considerazione di Apollo, e si affermò perfino che fosse stato in quella città prima di Apollo (Schol. Pind. *argum. Pyth.*; cfr. Rohde, *Psyche* II, 54, 2). Una figura vascolare del 400 a.C. ci mostra Apollo e Dioniso che si porgono le mani a Delfi ("Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres", Paris 1861, Tav. 4). Per gli stretti contatti fra le due divinità si potrebbero addurre molti altri documenti: diremo per concludere che la speculazione teologica ha finito addirittura per identificarli (cfr. Macr. Sat. *somm.* 1, 18, 1 ed altri).

Ma più di tutto ci fa riflettere il fatto che si potesse anche credere di possedere la tomba di Dioniso nel santuario stesso di

Apollo, e la leggenda della morte di Dioniso lo legava a Delfi (v. sopra, p. 199). Infatti una circostanza del tutto simile la riscontriamo ad Amicle, nei luoghi del culto di Apollo; ivi, come si credeva, era sepolto nelle fondazioni del monumento di Apollo il giovane Jacinto e nella festa delle Jacinzie gli si recavano doni mortuari attraverso una porta di bronzo che era alla base del monumento anche prima di avere sacrificato ad Apollo stesso (Paus. 3, 19, 3). Ora questo Jacinto (o Hyakinthos) il cui mito narra che Apollo lo avesse amato ed ucciso per disgrazia col lancio del disco, è manifestatamente imparentato molto da vicino a Dioniso. Anch'egli era stato rapito nel fiore della giovinezza, anche egli risorse (cfr. Nonn. *Dionys.* 19, 104) e salì al cielo. Sulla base di Amiclé era infatti rappresentata la scena in cui Afrodite, Atena, Artemide ed altre divinità lo introducevano nell'Olimpo (cfr. Paus. *op. cit.*). Oltre a queste vi si vedevano le immagini di Dioniso, di Semele sua madre e di Ino che aveva assunto funzioni materne nei suoi confronti alla morte della madre. Come Dioniso anche Jacinto era stato allevato da una nutrice, e questa era stata Artemide, conosciuta a Cnido come "Hyakinthotrophos" ossia "nutrice di Jacinto" (cfr. Collitz-Bechtel 3502 - 3512, "Archäol. Anz." 1905, 11; in suo onore si celebrava la festa della Hyakinthotrophia: v. Nilsson, *Griech. Feste* 241). Ma le analogie con Dioniso vanno molto oltre: come Dioniso è sempre legato ad una donna, così Jacinto ha al suo fianco Peribea, che ad Amiclé era detta sua sorella. Anch'essa morì in età giovanile, come Arianna e tante altre donne dionisiache, e se fu equiparata ad Artemide che aveva nutrito Jacinto (Esichio) questo non potrà non ricordarci che le compagne e le amanti di Dioniso, Arianna compresa, erano state un tempo sue nutrici (v. sopra, p. 199). Ma anche il raffronto di Peribea con Kore colloca Jacinto in prossimità di Dioniso.

Il nome di Peribea ricorre nella leggenda di Tennes, il fondatore di Tenedo; qui è la matrigna che calunnia il figliastro Tennes, abbandonato ai flutti marini in un'arca insieme a sua sorella

Hemité nello stesso modo in cui il piccolo Dioniso era stato rinchiuso in una cassa da Cadmo con la madre Semele e lasciato in balia del mare (cfr. p. 170 sgg.). Essi prendono terra a Tenedo, dove è praticato il culto di Dioniso "sbrantatore di uomini" e dove Palemone viene onorato in qualità di βρεφοκτόνος con sacrifici infantili (cfr. p. 201). Ma Jacinto non è accompagnato da una sola donna, come Dioniso da Arianna; anch'egli reca con sé una comunità di creature femminili che da lui sono chiamate Jacinzie, ed in costoro si ripete quel tragico fato da cui son colpite tutte le donne dionisiache, cioè esse sarebbero state immolate per la patria ad Atene. In Apollodoro (3, 212) sono chiamate "figlie di Jacinto"; secondo Fanodemo (fr. 3) sarebbero state figlie di Eretteo (cfr. anche lo Ps. Demosth. Epitaph. 27) e sarebbero morte sul colle di Jacinto. Del culto tributato in comune a Dioniso e alle figlie di Eretteo ci dà testimonianza Filocoro (fr. 31). Come Dioniso, dunque, e le donne che gli appartengono, così anche Jacinto e le Jacintidi morirono di morte violenta. Qui interviene un'altra concordanza, singolarmente importante; già abbiamo osservato che nel mito di Jacinto, come in quello di Dioniso, alla madre subentra la nutrice, ora proprio sulla strada che da Sparta conduceva ad Amichèa, si celebrava la "festa delle nutrici" (Tithenidia; cfr. Polemone in Athen. 4, 139 A) in cui Artemide, nutrice di Jacinto, in qualità di Artemide Korythalia lasciava portare a sé gli infanti dalle nutrici. Si è voluto, con motivi insufficienti, definire questa Artemide come una dea della fecondità, e stranamente si è voluto giustificare questo col fatto che la festa, per quanto ci riferisce la tradizione, non dava alle madri ma alle nutrici l'incarico di presentare i bambini — e solo quelli di sesso maschile — davanti alla dea (Nilsson, *Griech. Feste* 188 sg.). Ora, sono precisamente queste le caratteristiche che abbiamo conosciuto e interpretato nell'universo religioso dionisiaco. Anche qui la madre scompare dietro la nutrice, i cui nomi (τιθηΐαι, τροφῆ) sono portati da tutto il seguito femminile del dio, e anche in quello sono esclusivamente dei maschi i bam-

mini a cui attendono le nutrici. Anche la festa delle Tithenidia, dunque, non avrà ricevuto il suo nome (come interpreta l'antico relatore) dalle nutrici umane, che recavano i loro bambini alla dea, ma dalle "balie" (τιθηΐαι) divine delle cui cure si diceva che avesse goduto anche Dioniso bambino, o addirittura da quella grande dea che in qualità di Hyakinthotrophos lo aveva accolto.

Jacinto, che il Rohde (*Psyche* I, 140) ha definito come un'antica divinità che aveva dimora nelle regioni sotterranee (analogamente all'Eitrem, Realenzykl. IX, 15 ed altri) è in realtà una figura molto vicina a quella di Dioniso. Questo sembra risultare anche dal carattere duplice delle feste Jacinzie che, come le Antesterie, nelle tre giornate celebrative parevano alternare la severità con la gaiezza. È anche da notare il fatto che il nome della sorella del dio, che venne paragonata a Kore, ricorra anche per una sorella di Amfiarao (Diod. 4, 68). Anche nelle feste Jacinzie di Laconia si soleva "incoronarsi di edera secondo il rito bacchico" (Macr. Sat. *somn.* 1, 18, 2): ma le Jacinzie erano una festa apollinea, e lo stretto legame fra Jacinto ed Apollo si ripresenta anche a Taranto, dove pure si mostrava la tomba di Jacinto e la divinità che ivi si venerava portava perfino il nome di Apollo Jacinto (Polyb. 8, 28; cfr. anche Apollon Hyakinthios in Nonn. *Dionys.* 11, 330).

Oggi si considera come assodato che l'origine di tali collegamenti culturali sia da ricercarsi in circostanze del tutto estrinseche. Jacinto, come più antico titolare dei luoghi del culto, non avrebbe ceduto del tutto davanti alla penetrazione di Apollo, ma avrebbe dovuto arretrare in una posizione subordinata. Quanto a Delfi, dove Apollo non era meno strettamente affratellato con quel Dioniso che somiglia a Jacinto in modo così sorprendente, si è data la spiegazione opposta: qui sarebbe stato Apollo il proprietario più antico, ma per prudenza si sarebbe amichevolmente accordato col selvaggio Dioniso sopraggiunto dopo (cfr. Wilamowitz, *Glauke d. Hell.* II, 74). Bisognerà pure che ci risolviamo una volta per tutte a porre un quesito fondamentale riguardo a queste ipote-

si ed altre affini, e cioè se le loro premesse non siano troppo grossolane e superficiali! Senza il precedente di culti pagani banditi o parzialmente assimilati dalla vittoriosa penetrazione del culto cristiano, ipotesi simili difficilmente avrebbero potuto affacciarsi con tanta sicurezza: dove mai troviamo cenno, nella tradizione greca, del fatto che una divinità cercasse di scacciarne o di conculcarne un'altra? E si sarebbe trattato proprio di Apollo, i cui oracoli intimavano da Delfi il rispetto per le antiche divinità? E la santità del luogo ove si venerava un dio aveva dunque così poco rapporto con la sua natura che qualunque altra divinità giungesse in quella contrada volesse prendere per sé proprio quei luoghi stessi, solo perché erano già destinati al culto e avevano festività organizzate? Questo ricorda troppo la concezione moderna — e cristiana — d'una natura divina indipendente dal tempo e dallo spazio. Non potremmo ormai chiederci se Apollo non avrebbe potuto desiderare quel collegamento per altre ragioni che non fossero di supremazia o di calcolo, per l'intima necessità d'integrare la sua propria sfera di dominio con la vicinanza dell'altro — e precisamente di questo altro — dio, così dimostrando al mondo che solo essendo uniti essi comprendevano in sé la verità totale?

Ad Amicle Apollo si era così strettamente legato con una divinità affine a Dioniso da far supporre che questo Jacinto dovesse avere già di per sé tratti di natura apollinea; né a Delfi Dioniso fu soltanto tollerato da Apollo: si poté dire perfino che sul Parnaso le Tiadi conducessero le loro danze frenetiche per onorare ambedue queste divinità (Paus. 10, 32, 7; cfr. Nonn. *Dionys.* 27, 260 sg.; Lucan. 5, 72 sgg.). Di Tia, che per prima avrebbe servito Dioniso e dato il suo nome alle Tiadi, si diceva che fosse figlia dell'autoctono Castalio, e che da lei Apollo avrebbe generato Delfo, l'eponimo di Delfi (Paus. 10, 6, 4). La parte che aveva Dioniso nella festa delle Pitie ci è nota dall'inno di Filodamo da Scarfeia e già Agamennone avrebbe sacrificato a Dioniso nel santuario d'Apollone (Schol. Lykophr. 209).

Non è verosimile che tali collegamenti fossero conseguenza

di coincidenze esteriori e di assimilazioni portate dalla necessità: chi non si contenti d'ipotesi semplificatrici deve inevitabilmente toccar con mano la pienezza di significato implicita nella comunanza fra Apollo ed un dio del genere di Dioniso.

Il regno olimpico s'innalza al disopra dell'abisso terrestre, la cui onnipotenza esso ha infranto. Ma la stirpe dei suoi dei è scaturita essa stessa da quelle profondità, e non rinnega le sue cupe origini: essa non sarebbe se non esistesse quella notte eterna davanti a cui Giove stesso si inchina (cfr. *Il.* 14, 261), se non fosse quel grembo materno, quella fonte sorgiva dell'essere elementare, con tutte le forze che lo custodiscono. Sebbene questo mondo cupo, che tutto benignamente abbraccia e tutto spietatamente esige, che eternamente genera ed eternamente distrugge, si sia espanso al di fuori di se stesso nell'atto olimpico del cambiamento, bisogna pur sempre che la luce e lo spirito lassù in alto abbiano al disotto di sé le zone oscure e i materni abissi ove ha le radici tutto quanto esiste. Sono riuniti in Apollo tutto lo sfolgorio del mondo olimpico e i regni contrapposti dell'eterno trascorrere e dell'eterno divenire: Apollo con Dioniso, con l'ebbra guida delle ridde del mondo terrestre — avremmo così la dimensione totale dell'universo! Così la duplicità dionisiaca dell'elemento terreno sarebbe assunta ad una nuova, più sublime duplicità, nel contrasto che non ha fine tra la vita che senza posa si affanna in cerchi vorticosi e lo spirito che immoto guarda lontano.

Ecco quel che potrebbe suggerirci un collegamento di Apollo con Dioniso che non fosse puramente estrinseco. E se quell'alleanza fu davvero conclusa è possibile ricondurla unicamente alla banalità del caso? Non è più ragionevole pensare che Apollo e Dioniso si fossero cercati ed attratti, che Apollo avesse voluto quello stretto legame col fratello misterioso perché i loro regni, nonostante gli aspri contrasti, erano pure, in realtà, allacciati da un vincolo eterno?

E con ciò la religione greca, in quanto consacrazione dell'essere com'esso è avrebbe raggiunto la sua più sublime altezza.

NOTA CONCLUSIVA SULLA TRAGEDIA

La grandiosità dell'idea dionisiaca sopravvive nella tragedia. Non ne indagheremo qui il processo storico, ma bisogna pure che ci poniamo finalmente questo interrogativo fondamentale: qual'è il significato di questo fatto, che nel culto dionisiaco la tragedia è assurta a quella forma che le ha dato posto nella storia?

Quel carattere che siamo soliti definire "tragico" non è proprio della tragedia: la sua materia, costituita dal mito eroico, è tragica di per sé stessa, ma senza dubbio l'elemento tragico assume nella nuova creazione e con l'immediatezza della rappresentazione un rilievo così commovente che ormai può considerarsi come proprio di questa forma. E questa immediatezza drammatica mediante la quale la vita del mito, una volta introdotta nell'epica e nel canto corale, assurse ad una rinascita grandiosa; è proprio quella immediatezza in cui lo spirito dionisiaco rende conoscibile sé stesso e la sua immensità di commozione. Da questa commozione non si esprime soltanto la sofferenza o lo struggimento dell'anima umana, bensì quella verità universale che è insita in Dioniso, quel fenomeno primigenio della duplicità, di una lontananza che è fisicamente presente, il ritrovarci di fronte all'irripetibile, l'incontro fraterno della vita e della morte.

Questa duplicità ha il suo simbolo nella maschera.

Effettivamente, sono esistite ed esistono anche altre forme

di danze con maschere: ma ciò che in queste rimane allo stato d'intuizione e di supposizione, da quelle profondità ove impera Dioniso scaturisce come realtà. Qui non si ha soltanto la presenza spirituale di essenze demoniche provenienti dal regno della natura e dal regno dei morti, ma tutta la grandiosa e tremenda magnificenza di ciò che è sprofondato per sempre si fa avanti fino ad una prossimità ineluttabile, mentre al tempo stesso si perde in lontananze infinite. Il portatore della maschera è investito della sublimità e dignità di tutti coloro che non sono più. È lui, eppure è un altro: lo ha sfiorato la follia, qualcosa del mistero del dio furente, dello spirito dell'esistenza duplice che vive nella maschera, e la cui ultima espressione è l'attore.

Questo spirito di demenza in cui il prodigio della presenza immediata diventa un fatto attuale fu quello che ispirò nuova vita al mito tragico, facendolo riapparire in una forma che più di tutte le precedenti ne metteva in valore la gravità e l'elevatezza.

Così Dioniso, a suo tempo, si manifestò anche al mondo intellettuale della grecità, ed il suo avvenno fu così possente che ci commuove ancora oggi.

INDICE

Premessa		p. 7
I. Mito e culto		9
II. Dioniso		
1. Premessa		55
2. Patria del culto dionisiaco		58
3. Il figlio di Zeus e Semele		71
4. I miti della sua epifania		80
5. L'avvento del dio		85
6. Il simbolo della maschera		92
7. Rumore e silenzio		98
8. Il mondo incantato		101
9. Il cupo delirio		109
10. Teorie moderne		128
11. Il dio delirante		141
12. La vite		151
13. La manifestazione di Dioniso nella natura vegetale		160
14. Dioniso e l'elemento dell'umidità		168
15. Dioniso e le donne		180
16. Arianna		190
17. Il fato di Dioniso		198
18. Dioniso e Apollo		211
19. Nota conclusiva sulla tragedia		218



667559

Finito di stampare
nel mese di luglio 1997
per i tipi de "il nuovo melangolo"
dalla Microart's S.p.A. - Recco (Ge)

Nella stessa collana:

61. Marcel Gauchet
L'inconscio cerebrale
62. Miguel de Unamuno
Il risentimento tragico della vita
Note sulla rivoluzione e sulla guerra civile di Spagna
63. Hans Jonas
Dio è un matematico? Sul senso del metabolismo
64. Horst Bredekamp
Calcio Fiorentino. Il Rinascimento dei giochi
65. J. M. Rist
Plotino
66. Aristotele
Metafisica libro XII
67. David Hume
Dialoghi sulla religione naturale. Frammento sul male
68. Giorgio Ficara
Il punto di vista della natura. Saggio su Leopardi
69. *Il libro dei XXIV filosofi*
70. Walter Friedrich Otto
Theophania
71. Martin Heidegger
Concetti fondamentali
72. Celan / Sachs
Corrispondenza
73. Hōseki Shiniki Hisamatsu
Una religione senza dio. Satori e ateismo
74. Boezio di Dacia
Sui sogni
75. E. P. Sanders
San Paolo
76. Shalom Ben Chorin
La fede ebraica
77. Milad Doueihi
Storia perversa del cuore umano
78. Lysander Spooner
La Costituzione senza autorità
79. Friedrich-Wilhelm von Herrmann
Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl
80. Arno Borst
Computus
Tempo e numero nella storia d'Europa