

Contemplazione e destino: aspetti della religione greca

Il testo che segue è la traccia di una conferenza tenuta a Como nell'ambito del ciclo di incontri su *Le parole dei Greci*, tenuto e organizzato, sotto il patrocinio del Comune di Como, presso il Liceo Classico "A. Volta".

«[...] la vita beata, lontana dalla peregrinazione del nascere, che presso Orfeo anche gli iniziati di Dioniso e di Core si vantano di raggiungere: desistere dal ciclo e prender fiato dalla miseria» [Proclo]

Eleusi

«[...] e Demetra a tutti mostrò i riti misterici [ῥογια], a Trittolemo e a Polisseno, e inoltre a Diocle, i riti santi [σεμνά], che non si possono trasgredire né apprendere [πυθέσθαι] né proferire [αχέειν]: difatti una grande attonita atterrita reverenza [σέβας] per gli dei impedisce la voce. Felice [ὄλβιος] colui – tra gli uomini viventi sulla terra – che ha visto [ὄπωπεν] queste cose: chi invece non è stato iniziato [ἀτελής] ai sacri riti [ἐρῶν], chi non ha avuto questa sorte [ἄμμορος] non avrà mai un uguale [ὁμοίωσιν] destino [αἴσαν], da morto, nelle umide tenebre marcescenti di laggiù.»¹.

Il brano proposto rappresenta la più antica attestazione della esistenza di culti misterici legati alla figura divina di Demetra: la datazione dell'*Inno* pseudo-omerico è incerta, ma, verosimilmente (seguendo la lezione classica di Nilsson e Fränkel, recentemente ribadita da Graf), esso dovrebbe risalire al tardo VII secolo a. C.. Si tratta inequivocabilmente dei culti dedicati alla coppia Demetra-Core (Persefone) in Eleusi: Trittolemo è infatti personaggio inserito nella variante eleusina del mito di Demetra. La divinità (il cui nome, Δημήτηρ, significa, per un verso, *madre terra*, per altro può farsi risalire al termine cretese per *cereali* – cui comunque essa si collega in quanto dea della fertilità) appartiene non solo, in quanto figlia di Crono e Rea, all'originario complesso olimpico (sebbene, come Dioniso, trascurata dalla poesia omerica e dall'epica) – e in questo senso risulta venerata in tutto il mondo greco e ellenistico – ma, secondo alcuni², è forse addirittura da ricondurre alla *potnia*, signora universale, padrona della vita e della morte, dea unificante della natura, al vertice del *pantheon* miceneo.

Il mito³ cui allude il testo è in parte noto: Demetra ebbe, dal rapporto incestuoso con il fratello Zeus, la figlia Persefone (Core, Κόρη, Fanciulla); questa fu poi, con il consenso del padre, rapita dal sovrano degli inferi Ade (Plutone). Quando la madre, avvertita dalle grida della fanciulla, si mise alla sua ricerca, invano la cercò tra i vivi e solo l'indicazione di Elio le consentì infine, dopo dieci giorni di inutili indagini, di scoprire la trama. A quel punto Demetra decise di abbandonare l'Olimpo e di riparare a Eleusi, donde scagliò la propria maledizione sulla terra, rendendola infeconda. Fu allora che Zeus mosse il proprio messaggero-mediatore Hermes al fine di recuperare la

¹) Omero, *Inno a Demetra*, 476-482; in G. Colli, *La sapienza greca*, Volume I, Adelphi, Milano, 1981³, p. 93.

²) B.C. Dietrich, *The origins of Greek religion*, Berlin, 1973, pp. 128 ss. Sulla questione sinteticamente I. Chirassi Colombo, *La religione greca*, Laterza, Roma-Bari, 1994², pp. 9 ss.

³) Utilizzo la versione proposta in *Miti e personaggi del mondo classico. Dizionario di storia, letteratura, arte, musica*, Bruno Mondadori, Milano, 1997. Per il dettaglio è invece ancora necessario far riferimento a R. Graves, *I miti greci*, Longanesi, Milano, 1985².

figlia, intanto divenuta con la violenza sposa del dio dei morti: l'ordine di Zeus fu rispettato, ma un chicco di melagrana, dato furtivamente da mangiare alla fanciulla al momento dell'abbandono, finirà per legare eternamente Persefone al mondo infero. Essa, infatti, potrà da allora in poi trascorrere i due terzi dell'anno con la madre, per poi fare ritorno, per il rimanente terzo, dallo sposo infernale.

Già dal tronco del mito classico si possono avanzare alcune osservazioni preliminari circa il valore delle celebrazioni eleusine: a parte l'ambiguità della conclusione (un ritorno a tempo e un recupero a metà che sottolineano anche i limiti entro cui può svilupparsi l'intervento divino) sembrerebbe evidente il nesso con una tradizione di riti agrari (propiziatori), in cui Core-Persefone è *anche* segno della vegetazione e delle messi e la sua vicenda diventa esemplare della ciclicità culturale, ma nel *ritornare* della *fanciulla* si potrebbe pure intravedere una indicazione circa il senso dell'esistenza umana: come è stato rimarcato dalla Chirassi Colombo:

«La sorte ciclica di Core sottolinea una volta di più, e in certa misura spiega, la situazione già fondata con il mito di Demofonte: gli uomini devono accontentarsi di morire, magari per poi ritornare, come Core, o secondo la notissima metafora omerica, come le foglie, generazione dopo generazione»⁴.

Il mito cui la studiosa accenna è parte della variante eleusina delle vicende di Demetra, cui è necessario passare. Ritiratasi dunque a Eleusi, la divinità venne accolta, sotto le spoglie di una anziana serva, dal re Celeo nella propria casa e destinata alla cura di uno dei figli del re e della regina Metanira, Demofonte. Volendo conferire il dono della immortalità al bambino, si accinse al rito, cospargendolo di ambrosia e avvicinandolo alle braci per l'immersione nel fuoco: tuttavia l'intervento della madre, terrorizzata dalla scena, da un lato impedisce il compimento del rito – bloccando il tentativo della dea di forzare i limiti della natura umana – dall'altro contribuisce al disvelamento della sua natura divina. Così, per essere stato oggetto di attenzioni divine, Demofonte riceverà onori particolari tra gli uomini (sarà ricordato annualmente in combattimenti rituali – che si innestano nella tradizione delle iniziazioni militari documentate in altri contesti), mentre il fratello Trittolemo, prima che Demetra acconsentisse finalmente a far ritorno all'Olimpo, fu iniziato ai misteri (con Eumolpo, Celeo e Diocle, re di Fere) e divinamente omaggiato di ... semi di grano e aratro di legno (con tanto di prova pratica nella pianura di Raria), grazie ai quali, con il supporto di un eccezionale vettore (un carro tirato da un drago alato), egli avrebbe dovuto insegnare agli uomini l'agricoltura.

Dal mito, nel suo tronco classico e nella variante, possiamo dunque ricavare le seguenti indicazioni generali circa il culto della dea in Eleusi:

- i) esso certamente doveva rivestire una valenza propiziatoria-culturale, celebrando un aspetto della civiltà greca arcaica avvertito così essenziale da richiedere una garanzia superiore;
- ii) esso esprimeva una istanza fondamentale all'interno della cultura greca arcaica: gli uomini non possono superare i limiti (mortalità) imposti alla loro natura per farsi uguali agli dei. All'uomo restava l'onore (τιμή), per essere ricordato e immortalato nel tempo;
- iii) la condiscendenza divina – da guadagnarsi con la venerazione e la disponibilità (la ospitalità di Celeo, il soccorso di Diocle) – era marcata comunque come dispensatrice di aiuto ai mortali: se non in grado di vincere i limiti, essa poteva predisporre, nella conservazione del ciclo generazionale, nella abbondanza dei frutti, la loro sopravvivenza;
- iv) essa, inoltre, apriva migliori prospettive anche nell'altra vita.

Ma in che cosa consisteva propriamente il culto eleusino che abbiamo così innestato nel mito? Dobbiamo distinguerne nettamente due aspetti:

⁴) *Op. cit.*, p. 142.

- i) l'**aspetto** propriamente **culturale**, che introdurremo immediatamente in quanto le evidenze storiche e archeologiche ci consentono una ricostruzione sufficientemente accurata;
- ii) l'**aspetto** propriamente **misterico** che, pur inscindibile dal primo, è per noi impossibile determinare con precisione, per cui procederemo a inferirne alcuni risvolti sulla scorta di espressioni letterarie e filosofiche che forse ci garantiscono un accesso privilegiato verso, in direzione di, quella esperienza sfuggente.

Intanto, il culto che si celebrava nel santuario di Demetra e di sua figlia, alle pendici di una collina, in posizione bassa ed esterna rispetto alla acropoli di Eleusi (24 km nord-ovest di Atene) – nella seconda metà del mese di settembre (Boedromione) – era esplicitamente indicato, nel fitto calendario di festività religiose ateniesi con la formula τὰ Μυστήρια, che ha finito per denotare, in modo specifico, una tipologia di manifestazioni religiose diffuse in altri angoli della Grecia e della Magna Grecia.

Il termine greco, attestato sia in Eraclito sia in Erodoto (e utilizzato in ambito ellenico regolarmente al plurale), τὸ μυστήριον (*to mysterion*), ha radici nel verbo μύω, (*myô*), *mi chiudo, sono chiuso, serrato*, ma anche, per traslato, *sono calmo, silenzioso*; da esso deriva un'altra forma verbale decisiva nel nostro contesto e strettamente imparentata con i *mysteria*: μύεω (*myeô*), *inizio ai misteri* (usato però per lo più nella forma passiva, μύεομαι), poi anche, in senso lato, *insegno*, e, nel Nuovo testamento, *do il battesimo*. A μύω sono collegati pure il sostantivo maschile μύστης (*mystês*) che designa l'iniziato, e μύσις (*myêsis*), la iniziazione. La scelta terminologica è emblematica di un risvolto essenziale della esperienza eleusina: i *mysteri* implicavano, soprattutto nella loro fase culminante, una dimensione di assoluta segretezza, una prova sul piano esistenziale irripetibile e indicibile. Questo *rinserrarsi in sé stessi*, evocato dal *myein* e connotante indirettamente attraverso la parola derivata *mysteria*, palesa forse, rispetto alle parole impiegate in alternativa (che esamineremo tra breve), l'aspetto esteriormente qualificante del culto, la sua inaccessibilità al non-iniziato.

Non si deve tuttavia pensare che ciò escluda una sua *pubblicità*: sebbene non si possa escludere, per le implicazioni dei miti connessi, una precedente tradizione culturale contadina e *barbara*, le attestazioni archeologiche documentano una precisa dinamica politica tra Atene e Eleusi, di cui la seconda verrebbe a configurarsi come il polo sacro⁵, e quindi l'inserimento dei cicli *misterici* (esistevano, infatti, *piccoli misteri* che si celebravano ad Agre, sull'Ilisso) all'interno della dimensione culturale ateniese, di cui il rito eleusino rappresentava semmai un momento integrato di diversità, cui tutti coloro disposti a parteciparvi potevano essere iniziati.

In effetti il meccanismo di partecipazione era complesso⁶.

Dopo che (14 del mese) i sacerdoti avevano trasferito gli oggetti sacri da Eleusi all'*Eleusinion* (recinto delle dee sopra l'*agora*), gli iniziati, condotti da un *mistagogo* (μυσταγωγός, *mystagôgos*, *conduttore, iniziatore nei misteri*) ateniese si riunivano nella *agora* (15), dove ricevevano istruzioni da uno ἱεροφάντης (*hierophantês*, *colui che mostra, insegna gli usi dei sacrifici, che dice o mostra le cose sacre*), che avrebbero dovuto escludere dal culto gli impuri e coloro che non comprendevano la lingua greca.

Il giorno successivo si procedeva alla purificazione (bagno al Falero con maialino, poi sacrificio e mangiato), quindi si avviava il periodo di digiuno (che si sarebbe concluso tre giorni dopo, all'arrivo in Eleusi).

Dopo due giorni di riposo, un sacrificio a Demetra e Core, una processione e un rito in onore di Asclepio (tardivo), il rito principale era avviato alle prime luci del 19, con la processione (πομπή, *pompé* nella forma dorica) da Atene a Eleusi, accompagnata da una statua di *Iacco*, personificazione

⁵) Su questo aspetto è fondamentale il contributo di D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, Laterza, Roma-Bari, 1979². Per una breve messa a fuoco Chirassi Colombo, *op. cit.*, pp. 137 ss.

⁶) Ricavo le informazioni dal saggio di F. Graf, *I culti misterici in I Greci*, 2, II, Einaudi, Torino, 1997, pp. 314-5.

dell'urlo rituale degli iniziati (ἱακχε) - e probabilmente da avvicinare o identificare con *Dioniso* - lungo la Via Sacra.

La processione di parecchie migliaia di iniziati raggiungeva a sera il santuario: seguiva la purificazione rituale e l'assunzione del *ciceone* (κυκεών) – bevanda di acqua, orzo e foglie di mela; il rito notturno aveva luogo nel τελεστήριον (*telestêrion*), edificio principale del complesso e prevedeva due gradi di iniziazione: il primo, obbligatorio, era di iniziazione vera e propria (μυσίς), il secondo, facoltativo, di carattere contemplativo, la εποπτεία (*epopteia*, *visione*).

L'imponente macchina rituale, la costante relazione tra il polo urbano principale (Atene) e quello sacro (sottolineata dal duplice movimento da e verso Eleusi), l'ampio coinvolgimento di folla credo diano, complessivamente, l'idea della integrazione cui prima accennavo, tra i culti civici, caratteristici della *polis*, e quelli misterici, almeno nello specifico eleusino. Le implicazioni del mito connesso (il dono del frumento e l'istruzione agricola) potevano, d'altra parte, valere a sufficienza come legittimazione delle pretese ateniesi, rivendicando alla città un ruolo civilizzatore di riferimento nel mondo ellenico (confermato dalla rivendicazione di un diritto di esazione, in frumento, dagli altri stati greci⁷).

Ma che cosa esperivano i *mystas* nel *telestêrion*? Può aiutarci, nel tentativo di rispondere, proprio il passo dell'*Inno a Demetra*, che dobbiamo quindi passare a esaminare.

Il primo elemento da marcare è l'uso iniziale del termine ὄργια (*orghia*), neutro plurale che originariamente ha indicato il *culto misterico* (e le *orge* in tal senso), poi, per estensione, ha finito per coprire una gamma più ampia di significati connessi, *rito religioso*, *culto sacro*. La radice etimologica è in ἔργον (*Fέργον*, *ergon*), genericamente *opera* (come il sassone *werk*, da cui *Werk* tedesco e *work* inglese), ma anche *esecuzione*, *atto pratico*, *prodotto della operosità* (nel caso dell'agricoltura, come in Esiodo): interessante nella prospettiva della presente indagine il particolare impiego del verbo derivato ἐργάζομαι (*ergazomai*), *lavoro*, *sono operoso*, da parte di Platone in un dialogo (considerato tra i giovanili *socratici*), il *Carmide* (163 b), dove Crizia distingue tra πράττειν (*prattein*), ποιεῖν (*poiein*) e ἐργάζεσθαι (*ergazesthai*). Al primo verbo l'aristocratico ateniese attribuisce la valenza nobile di un *occuparsi di* non necessariamente rivolto alla produzione, al secondo la connotazione (deteriore dal suo punto di vista) del *produrre* cose non accompagnate da bellezza; al nostro ἐργάζεσθαι, invece, riconosce la positività del *lavorare* e produrre oggetti accompagnati da bellezza. In Aristotele *ergon* sembrerebbe conservare un valore positivo, significando la *funzione*, la *esecuzione*, adeguata, conforme alla natura di un certo oggetto. Quale allora il senso di ὄργια nel contesto della tradizione religiosa dei misteri? È probabile che l'uso sia invalso a partire dalle attività in cui erano coinvolti i partecipanti alla iniziazione, non solo nella fase preparatoria collettiva in Atene, ma soprattutto in quella, forse anche individuale, in Eleusi, in cui è possibile fosse prevista la manipolazione di oggetti raccolti dalla *cesta sacra* (κίστη). Clemente Alessandrino ci conserva una pretesa formula della iniziazione:

«E la formula rituale dei misteri eleusini [Ἐλευσινίων μυστηρίων] è questa: ho digiunato, ho bevuto il ciceone, ho preso dalla cesta, dopo aver maneggiato [ἐργασάμενος] ho riposto nel canestro, e dal canestro nella cesta»⁸.

Pur oscura per noi - nonostante le allusioni cristiane a un presunto simbolismo sessuale dell'atto rituale (in cui il *mystês* avrebbe toccato la riproduzione di un organo sessuale femminile) – la comunicazione ci consente di caratterizzare la μυσίς per l'esercizio, la *performance* culturale cui erano attivamente chiamati gli iniziati. Si aggiunga che, secondo una tradizione ottocentesca (sostenuta in particolare da K.O. Müller e E. Rohde), il rituale eleusino sarebbe stato costituito da

⁷) Ibidem, p. 317).

⁸) Colli, *op. cit.*, p. 115.

una rappresentazione mistica, in cui era fatto rivivere, in forma mimica, il sacro dramma di Demetra e Core. Problematica per la struttura stessa del *telestêrion* (che presentava un notevole numero di colonne interne, rendendo di conseguenza difficile la partecipazione a o visione di complesse azioni sceniche⁹), tale azione drammatica avrebbe, forse, potuto occupare una fase del rito di iniziazione alla esperienza contemplativa culminante dei *misteri*, la *epopteia*.

Il termine ἐποπτεία è composto di ἐπί, *sopra*, e ὀπτεύω, *vedo, osservo*, (con radice in Vόπ), significando generalmente *contemplazione* e specificamente la *visione* in cui si compiva la iniziazione. Una fonte tarda e tendenziosa (Ippolito, *Confutazione di tutte le eresie*) ci conserva questa versione di quella esperienza:

«[...] gli Ateniesi, nell'iniziazione di Eleusi, mostrano a coloro che sono ammessi al grado supremo [ἐπποπτεύουσι] il grande e mirabile [θαυμαστὸν] e perfettissimo [τελειότατον] mistero [μυστήριον] visionario [ἐποπτικὸν] di là: la spiga di grano mietuta in silenzio.

Lo ierofante in persona [...] che si è reso impotente con la cicuta e si è staccato da ogni generazione carnale, di notte a Eleusi, in mezzo alla luce delle fiaccole, nel compiere il rituale dei grandi e ineffabili [ἄρρητα] misteri, grida e urla proclamando: Brimò Signora ha generato il sacro fanciullo [κούρον] Brimós [...]»¹⁰.

Il tono di fondo è denigratorio (nell'uso sovrabbondante di superlativi) e quindi l'attendibilità limitata, soprattutto rispetto ai possibili contenuti originari del culto: tuttavia si possono sfruttare:

i) il riferimento al dono della dea celebrata a Eleusi (la spiga), come simbolo della vita e della fecondità;

ii) il probabile rimando alla celebrazione di uno ἱερὸς γάμος tra lo ierofante di Eleusi e la sacerdotessa di Demetra, a simboleggiare (solamente, senza reale contatto sessuale, come marcato anche nella testimonianza) l'unione sacra cui si allude subito dopo;

iii) il problematico richiamo a Brimò, da Clemente Alessandrino identificata con Demetra (per interpretare i misteri come evocazione della *sacra unione* con Zeus), ma da altri¹¹ riconosciuta come Persefone: in questo caso l'unione cui si alluderebbe potrebbe essere quella tra lo stesso Zeus e Persefone cui accennano le teogonie orfiche (riferite nella *Teologia platonica* e nei commenti platonici di Proclo), da cui sarebbe nato Dioniso, qui forse designato con l'espressione (secondo alcuni aggettivale) Βριμόν (*tremendo, potente*)¹².

Isolando questi elementi potremmo inferire, dalla denigratoria testimonianza di Ippolito, che le celebrazioni misteriche eleusine puntavano senz'altro a rinnovare il profondo legame con la divinità che aveva contribuito, con i suoi doni, a elevare la vita umana dalla selvatichezza, offrendo anche un messaggio di speranza per la fine della vita. In tal senso il coinvolgimento di Dioniso, dei miti e della sapienza escatologica connessi¹³, sono documentati almeno dalla fine del V secolo, quando, nelle *Rane*, Aristofane, descrivendo la *catabasi* di Dioniso, sottolinea il destino felice degli iniziati mentre, nell'oltretomba, in una probabile parodia della processione eleusina, inneggiano al loro dio Iachkos¹⁴, da identificare, anche secondo testimonianze antiche¹⁵, con Bacco-Dioniso. D'altra parte,

⁹) Graf, *op. cit.*, p. 315.

¹⁰) Colli, *op. cit.*, p. 115.

¹¹) C. Kerényi, *The Gods of the Greeks*, London, 1976, p. 171.

¹²) Sulla questione la nota di Colli in *op. cit.*, p.387.

¹³) Esplicita la connessione con l'orfismo nella testimonianza di Pausania, raccolta da Colli [*op. cit.*, p. 115]:

«E chiunque si sia già occupato di studiare poesia, sa che gli inni di Orfeo sono singolarmente assai brevi, e che in complesso non raggiungono un numero elevato. I Licomidi peraltro li conoscono e li intonano come accompagnamento agli eventi dei misteri

¹⁴) Colli, *op. cit.*, pp. 97-8:

nel IV secolo l'aspetto escatologico del culto eleusino sembrerebbe chiaramente presente nel *Panegirico* di Isocrate:

«[...] coloro che prendono parte all'iniziazione [τελετήν] hanno speranze più dolci riguardo alla fine della vita e riguardo a tutti i tempi»¹⁶.

Certo, rispetto al quadro per noi deludente .- di là dalle valenze simboliche – delle indicazioni di Ippolito, rimangono le allusioni (perché solo di allusioni si può trattare, considerato il distintivo tratto di segretezza, almeno per gli Elleni) della documentazione più antica che si possa riferire all'evento e in particolare alla *esperienza* eleusina.

L'*Inno a Demetra* da cui abbiamo preso momentaneamente le mosse attesta:

i) in primo luogo la sacralità dell'evento, con tre termini dal campo semantico inequivocabile:

- a) la forma neutra plurale (sostantivata) di σεμνός (*semnos*), *santo, sacro, venerabile*, ma anche *venerando, maestoso, magnifico*, detto in particolare di persona;
- b) il connesso sostantivo σέβας (*sebas*), *reverenza, venerazione*, dalla radice (comune a σεμνός) σέβω, *venerare, onorare*, detto in senso assoluto proprio delle divinità e derivatamente delle altre cose;
- c) la forma neutra plurale (sostantivata) di ἱερός (*ieros*), originariamente *sotto divino influsso*, quindi *potente, eccelso, sacro, sovrumano*;

ii) in secondo luogo la sua eccezionalità rispetto alla quotidianità dei partecipanti, rilevata con espressioni che ne marcano soprattutto la indicibilità:

- a) non è infatti possibile *apprendere* i riti sacri: il verbo impiegato (di frequente uso omerico), nella forma dell'infinito aoristo, πυνθάνομαι (*punthanomai*) designa il processo di ricerca di notizie e informazioni, *conoscere, apprendere* appunto;
- b) né *proferirli*: ἀχέειν è forma verbale collegata a ἰάχέω, che indica, anche nella tragedia antica, *gridare, far risuonare, proclamare*;

«Avanziamo sui prati fioriti,
dove abbondano le rose,
giocando alla nostra maniera,
la più vicina alle belle
danze, sotto la guida
delle Moire felici.

Per noi soltanto è gioioso
Il sole e il lume delle torce,
per tutti noi che siamo iniziati
e abbiamo condotto una vita
religiosa verso gli stranieri
e i concittadini» [Aristofane, *Rane*, 448-459].

¹⁵) Colli, *op. cit.*, p. 55:

«O tu che guidi il coro
delle stelle spiranti fuoco, guardiano
delle parole notturne,
fanciullo, progenie di Zeus, manifèstati,
o signore, assieme alle Tiadi che ti seguono,
che folli per tutta la notte danzano intorno
celebrando te, Iacchos il dispensatore» [Sofocle, *Antigone*, 1146-1152].

¹⁶) *Ibidem*, p. 105.

c) per l'impedimento della voce: la sacra reverenza per gli dei *trattiene la parola*, ἰσχανεὶ αὐδήν (*ischanei audên*) - ἰσχανάω indica il *trattenere, ritenere, impedire* (ma anche *attendere, indugiare*), mentre αὐδή designa *suono, parola, voce*, collegato a αἰδέω (*aeidô*, canto) e ὑδέω (*ydeô*, dico, celebro, canto);

ii) in terzo luogo la sua valenza salvifica:

a) nella connessione tra *iniziazione* e *destino*: chi non è stato iniziato [ἀτελής] non avrà un destino [αἴσα] di *uguali* [ὁμοίων]. ὁ ἀτελής, costruito con l'*alfa privativo*, ha radice in τελέω, il cui primo significato è *compio, mando ad effetto, porto a termine*, ma che, a partire dall'idea di *rendere perfetto*, finisce per coprire semanticamente anche il valore di *consacro, inizio ai misteri*, da cui pure il sostantivo ἡ τελετή (*teletê*), *riti di iniziazione, celebrazione dei misteri*, vicino a ὄργια e μιστήρια. Tuttavia, mentre il primo dell'evento misterico sottolinea la partecipazione attiva o il coinvolgimento degli iniziati e il secondo la consegna della segretezza, τελετή rileva soprattutto la perfezione, la compiutezza della iniziazione. ἡ αἴσα (*aisa*), da δαίω o αἰνέω, *divido*, indica la parte e, per derivazione (la parte assegnata), *destino, sorte, fato*, analogamente al più diffuso μοῖρα, presente nel collegato ἄμμορος (*ammoros*), *non destinato*, da μείρομαι (*meiromai*, *avere in parte, in sorte*, da cui il latino *mereo, ottenere parte, meritare*). Più discusso il valore di ὁμοίων, genitivo plurale dell'aggettivo (qui sostantivato) ὅμοιος, *eguale, identico*, che potrebbe evocare l'accezione politico-militare del termine, chiarita da Detienne¹⁷, secondo cui *eguali* designerebbe originariamente l'aristocrazia guerriera partecipe delle decisioni nella assemblea, per poi estendersi, nel VI secolo, a significare i cittadini politicamente attivi. Nel nostro testo l'uso del termine implicherebbe quindi un riferimento alla pienezza di situazione implicita nella condizione degli *eguali*¹⁸;

b) nel rilievo della *beatitudine* (collegata alla *visione*): l'aggettivo ὄλβιος (*olbios*) si può rendere con *fortunato, felice* – quando riferito a persona -, *splendido, ricco* – quando riferito a cosa. Nella duplice implicazione della sua radice nel sostantivo ὁ ὄλβος (*fortuna e felicità*), l'aggettivo è ricorrente nelle testimonianze allusive alla esperienza eleusina: Pindaro [fr. 137] afferma infatti:

«Felice [ὄλβιος] chi entra sotto terra dopo aver visto [ἰδών] quelle
cose:
conosce [οἶδε] la fine della vita,
conosce anche il principio dato da Zeus».

Sofocle [fr. 837], a sua volta:

«O tre volte felici [τρισόλβιοι],
quelli fra i mortali, che vanno nell'Ade dopo di aver
contemplato [δερχθέντες]
questi misteri [τέλη]: difatti solo a essi laggiù
spetta la vita, mentre agli altri tutto va male laggiù»¹⁹;

D'altra parte tale *destino* è, nel nostro testo come nei due frammenti citati, rigorosamente vincolato alla *contemplazione*: ὄπωπεν è perfetto del verbo ὀράω

¹⁷) M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Mondadori, Milano, 1992, pp. 69ss.

¹⁸) Chirassi Colombo, *op. cit.*, p. 140.

¹⁹) Colli, *op. cit.*, pp. 94-95.

(*horaô*), *vedo* per eccellenza, così come participio dello stesso verbo è ἰδῶν (*idôn*, dalla radice √ιδ) impiegato da Pindaro, mentre δερχθέντες nel frammento sofocleo è participio da δέρκομαι (*derchomai*), *miro, vedo*, da cui la forma intransitiva *risplendere*.

Al di là delle maligne allusioni cristiane al carattere banalmente rituale e sessuale dei misteri di Demetra, non deve sfuggire la specificità eleusina degli ultimi elementi rilevati, i quali, se non consentono di far chiarezza sulla natura della visione culminante, certo ne illustrano l'intensità e soprattutto la potenza forgiante sull'individuo, il quale nel corso della esperienza, evidentemente, subiva una vera trasformazione, come è ancora possibile riscontrare in testi del IV secolo che ne evocano il vertice intuitivo-contemplativo-plasmante.

Intanto abbiamo alcuni passi platonici che la critica, anche recente²⁰, ha spesso associato al modello estatico eleusino: il più noto è *Simposio* 209e – 211b:

«A queste dottrine d'amore, orbene, anche tu forse, o Socrate, potrai essere iniziato [μυηθείς]; ma al grado perfetto [τὰ τέλεια] e visionario [ἐποπτικά] dei misteri d'amore, cui tendono del resto le cose dette prima, quando si segua correttamente la strada, non so se tu sarai capace di esserlo.

[...] costui ormai, giunto alla fine della disciplina amorosa, scorgerà – in un istante [ἐξαίφνης] – un qualcosa di bello, ammirabile nella sua natura, proprio quello, o Socrate, in vista del quale, inoltre, tutte le sofferenze di prima erano appunto esistite ... E il bello neppure si renderà visibile a lui come un volto ... né apparirà come un discorso o una conoscenza ... si manifesterà – piuttosto – esso stesso, per se stesso, con se stesso, semplice [μονοειδές], eterno ...»²¹.

L'accostamento funziona nella misura in cui, in questo come in altri dialoghi di Platone (*Fedro*, *Fedone*), si impone ciò che Morgan definisce *a conception of philosophy as a lifelong quest for salvation*²², dove la conversione speculativa e l'esperienza intuitiva surrogano la ritualità dei misteri. L'iniziazione al *bello* è infatti così scandita:

i) dalla netta contrapposizione tra cose accessibili attraverso la *iniziazione* e altre che rappresentano la *perfezione contemplativa*;

ii) dalla tensione verso tale vertice, che è resa oltre che con l'indicazione di una finalità [ὦν ἕνεκα] e con il modo congiuntivo del verbo μέτειμι (*meteimi*), che significa *desiderare, cercare di ottenere*, ma anche *ricercare, investigare*, coniugato con l'avverbio ὀρθῶς (*orthôs*), *correttamente*;

iii) dalle sofferenze [πόννοι, *fatiche*] necessarie per giungere alla stadio ultimo della conoscenza; dalla istantaneità [ἐξαίφνης, *exaiphnês, improvvisamente*] della visione [κατόψεται, *katopsetai, avrà davanti agli occhi*].

Colli ha collegato questa pagina platonica a un frammento di Plutarco [fr. 178], in cui si riscontrerebbe una analoga scansione della esperienza *epoptica*, come documentazione storica dell'evento eleusino:

«E giunta alla morte, l'anima prova un'emozione come quella degli iniziati ai grandi misteri. Perciò riguardo al morire [*teleutân*] e all'essere iniziato [*teleisthai*], la parola assomiglia alla parola, e la cosa alla cosa. Anzitutto i vagabondaggi, i rigiri logoranti, e certi cammini senza fine e inquietanti attraverso le tenebre. In seguito, proprio prima

²⁰) Penso soprattutto al saggio di Michael L. Morgan, *Plato and Greek religion in The Cambridge Companion to Plato*, edited by R. Kraut, C.U.P., Cambridge, 1992.

²¹) Colli, *op. cit.*, p. 99.

²²) Morgani, *op. cit.*, p. 232.

della fine, tutte quelle cose terribili, i brividi e i tremiti e i sudori e gli sbigottimenti. Ma dopo di ciò, ecco viene incontro una luce mirabile, ad accogliere sono lì i luoghi puri e le praterie, con le voci e le danze e la solennità di suoni sacri e di sante apparizioni»²³.

Personalmente, per concludere sulla esperienza religiosa eleusina, sarei portato a valorizzare particolarmente la testimonianza di Aristotele, insospettabile di cedimenti al misticismo. Nella prima parte del suo dialogo perduto *Sulla filosofia*, opera di grande diffusione nell'antichità greca e romana, dedicata programmaticamente a una messa fuoco del concetto di *sapienza*, il filosofo aveva avuto modo di richiamarsi a quella tradizione religiosa, in termini espliciti:

«Come sostiene Aristotele, che gli iniziati [τοὺς τελουμένους] non devono imparare [μαθεῖν] qualcosa, bensì subire un'emozione [παθεῖν] ed essere in un certo stato, evidentemente dopo di essere divenuti capaci di ciò.

[...] ciò che appartiene all'insegnamento e ciò che appartiene all'iniziazione. La prima cosa invero giunge agli uomini attraverso l'udito, la seconda invece quando la capacità intuitiva [τοῦ νοῦ] subisce [παθόντος] la folgorazione [ἐλλαμψιν]: il che appunto fu chiamato anche misterico [μυστηριῶδες] da Aristotele, e simile alle iniziazioni di Eleusi (in queste difatti l'iniziato [ὁ τελούμενος] risultava modellato rispetto alle visioni, ma non riceveva un insegnamento»²⁴.

Tre gli aspetti fondamentali che dal frammento [fr. 15 Ross] si possono enucleare:

i) la *modellazione* emozionale cui l'iniziato sarebbe stato sottoposto: l'uso del participio τυπούμενος trasmette proprio l'idea della impressione, quasi del calco. Questo, soprattutto, in contrapposizione all'idea di *insegnamento*, esplicitamente esclusa dalla prova culminante dei misteri, che invece comunica gioia, come rileva un altro frammento dello stesso dialogo:

«... Coloro la cui vita dev'essere piena di contentezza e di gioia, se è partecipazione ai misteri e perfettissima iniziazione [...] Poi staremo seduti laggiù in religioso silenzio e con dignità: difatti nessuno si lamenta quando è iniziato [...]»²⁵;

ii) il nesso tra παθεῖν [da πάσχω, *patisco, provo, ricevo una impressione*, da cui πάθος] e νοεῖν [genericamente *pensare*, termine tecnico – con il collegato νοῦς o νόος, *intelligenza* - della nostra tradizione filosofica, sin dall'epoca arcaica, per designare la visione della mente, il pieno dominio intuitivo dell'oggetto], nella misura in cui l'atto apprensivo del pensiero è proposto come un vero e proprio entrare in contatto della intelligenza con il suo oggetto. Abbiamo in tal senso il brano [fr. 10 Ross] di un'altra opera perduta di Aristotele, l'*Eudemo*, trasmessoci, come il precedente, da Plutarco, che chiarisce la cosa, proiettandola oltretutto nella prospettiva del modello estetico platonico di cui sopra, che per certi versi il filosofo conserverà anche nei trattati della *Metafisica*, come risulta dal libro IX [1051 b20- 1052 b25]²⁶, dove sarà utilizzato il verbo θιγεῖν per *intuire*:

«E l'intuizione [νόησις] dell'intuibile [νοητοῦ] e del non mescolato e del santo, la quale lampeggia [διελάμψασα] attraverso l'anima [ψυχῆς] come un fulmine, permise in un certo tempo di toccare [θιγεῖν] e di contemplare [προσιδεῖν], per una volta sola. Perciò

²³) Colli, *op. cit.*, p. 113.

²⁴) *Ibidem*, pp. 107-9.

²⁵) *Ibidem*, p. 107.

²⁶) Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano, 1993, p. 429: «In effetti, come il vero non è lo stesso negli esseri composti e negli esseri composti, così neppure l'essere è lo stesso nei due casi. Vero e falso negli esseri composti sono questo: il vero è l'intuire [θιγεῖν] e l'enunciare [...], mentre non coglierli significa non conoscerli».

sia Platone sia Aristotele chiamano questa parte della filosofia l'iniziazione suprema, in quanto coloro [...] che hanno toccato direttamente la verità pura [καθαρῶς ἀληθείας] riguardo a quell'oggetto ritengono di possedere il termine ultimo della filosofia, come in una iniziazione»²⁷;

iii) in ogni caso νοεῖν e νόησις, come in Platone, sono proposti come atti apprensivi di un lampeggiare istantaneo (il fulmine), intuizioni coinvolgenti il principio.

Mi pare di poter concludere, allora, che la dimensione assolutamente dominante nell'evento eleusino, tale da marcare una influenza profonda nella cultura greca del quinto e quarto secolo, è quella contemplativa. In questo senso mi sembra molto equilibrato l'esito dell'esame di uno specialista come Guthrie, il quale, ricorrendo sostanzialmente alle testimonianze che noi abbiamo prodotto, poteva affermare²⁸ che quanto siamo in grado di affermare con certezza è che *l'atto centrale ed essenziale* dei misteri è *una rivelazione, un vedere*. Nonostante i posteriori tentativi cristiani di sminuirne la natura, l'esperienza eleusina doveva risolversi, al di là delle azioni cultuali [τὰ δρώμενα] (forse la rappresentazione della *sacra unione* tra Zeus e Core), di quelle mostrate [τὰ δεικνύμενα] (forse la spiga di grano) e di quelle dette [τὰ λεγόμενα]²⁹, in un atto contemplativo nel quale, probabilmente in relazione e continuità con antiche tradizioni propiziatorie che celebravano il ciclo delle messi, l'iniziato doveva accogliere la promessa della sua rinascita.

Dioniso³⁰

Le conclusioni sulla esperienza eleusina e alcuni rilievi proposti nel corso dell'esame del probabile rito (il richiamo a *Iacco* nella testimonianza di Aristofane, il riferimento allo *ieros gamos*) consentono di aprire (per noi sinteticamente) un importante circuito con due grandi e intrecciati fenomeni, *dionisismo* e *orfismo*, i quali, se non originariamente, almeno a un certo punto, devono aver inciso nella tradizione dei misteri a Eleusi. È lo stesso autore del documento per noi essenziale ai fini della conoscenza del *dionisismo*, Euripide nelle *Baccanti*, a segnalare, per bocca del sapiente indovino Tiresia, la connessione:

«Due sono, mio caro giovane, le cose essenziali [τὰ πρῶτα] al mondo [ἐν ἀνθρώποισι]: la dea Demetra, ossia la terra (chiamala così, se vuoi): è lei a nutrire la gente con i cereali, con il cibo asciutto. Poi è venuto il figlio di Semele; e ha trovato un corrispettivo, l'umido succo della vite, e lo ha introdotto fra i mortali»³¹.

Quanto delineato come convergenza e complementarità sul piano dei doni colturali (frumento e vino) sottintende probabilmente comunicazioni sotterranee anche su quello culturale. È qui impossibile ricostruire la fisionomia del *dionisismo* e, soprattutto, abbozzare una soluzione del problema della origine del dio celebrato, *Dioniso*, appunto. Che la sua origine³² sia asiatica³³ o egiziana³⁴, ovvero che sia penetrato nel cuore del mondo greco a partire da Creta³⁵, o ancora che

²⁷) *Ibidem*.

²⁸) W.K.C. Guthrie, *I Greci e i loro dei*, Il Mulino, Bologna, 1987, pp. 347-8.

²⁹) Morgan, *op. cit.*, pp. 233-4.

³⁰) Nelle pagine su *Dioniso* ho riutilizzato materiale prodotto da Francesca Cattaneo, Micol Guffanti, Dalila Lattanzi e Beatrice Penati nell'ambito di una ricerca su *Dioniso è ancora tra noi?* Disponibile presso il sito del Liceo Classico "A. Volta" [<http://www.bdp.it/~copc0001/>].

³¹) Euripide, *Baccanti*, vv. 275-80, traduzione di U. Albini.

³²) Per una ricostruzione equilibrata si veda Guthrie, *op. cit.*, pp. 179 ss.

³³) Nilsson.

³⁴) Erodoto.

³⁵) Pugliese Carratelli.

appartenga originariamente alla tradizione greca³⁶, non ha per noi, qui, importanza: la decifrazione della Lineare A e della Lineare B ha comunque, secondo gli studi più recenti³⁷, documentato sufficientemente la presenza del dio nel *pantheon* miceneo, rendendo quindi meno probabile la sua origine orientale.

Quello che intenderei brevemente valorizzare della fisionomia di Dioniso e del suo culto è, in fondo, abbastanza banale:

- i) in primo luogo la sua ambiguità e dunque la sua complessità – che investe anche il coinvolgimento eleusino;
- ii) in secondo luogo la sua connessione, attraverso la *mania*, con una forma di *sapienza* visionaria [che potrebbe essere parente stretta della *epopteia* eleusina].

Si tratta, in realtà, di due facce della stessa medaglia, nella misura in cui alla *sapienza* dionisiaca è essenziale l'esperienza dell'estremo e la simultaneità dell'opposizione³⁸.

Per quanto riguarda il primo punto, potremmo considerare:

- i) la varietà delle raffigurazioni e delle epifanie, che oscillano tra *antropomorfismo*, completo e parziale (volto, fallo) e *teriomorfismo* (toro, leone, serpente, caprone);
- ii) la differenziata fenomenologia del culto, modulata dalla sfrenatezza e possessione femminile all'ebbrezza alcolica, dai cortei satireschi ai festival drammatici, dalle processioni falliche alle iniziazioni misteriche, con ulteriori metamorfosi nel corso dei secoli;
- iii) l'incerto ancoraggio a un sito privilegiato, che fa di Dioniso un dio itinerante (che va per mare e per terra con il suo seguito di satiri e menadi) ma non nomade, dal momento che risulta insediato in diverse città (Erea, Teo, Nasso, Patrasso ecc.), come divinità, quindi, eminentemente *politica*;
- iv) la sua dislocazione tra montagna e città, tra barbari e Greci (tipico il tessuto narrativo delle *Baccanti* di Euripide), che si riflette anche in un culto aspro e lacerante (per esempio rispetto alle norme consolidate di convivenza), e comporta il suo difficile assestamento tra mondo selvaggio e cultura³⁹.

Valgano, per il nesso uomo-animale, questi passi dalle *Baccanti* [vv.99-104, 1017-1023]:

«E Zeus generò – quando le Moire
lo concessero – il dio dalle corna di toro [ταυρόκερων θεόν],
e lo incoronò con corone di serpenti:
perciò le menadi [μαινάδες] si pongono
attorno alle chiome la preda
che si nutre di bestie.

«Mostrati come toro o come serpente che appare
con molte teste o come leone fiammeggiante a
vedersi.
Vieni, o Bacco, con volto che ride getta un
laccio
mortale intorno al cacciatore delle baccanti [βακχᾶν],
che si precipitò entro il gregge

³⁶) Otto.

³⁷) F. Frontisi-Ducroux, *Dioniso e il suo culto*, in *I Greci*, 2, vol. II, Einaudi, Torino, 1997, p. 277.

³⁸) Colli, *op. cit.*, pp. 15-6.

³⁹) Frontisi-Ducroux, *op. cit.*, p. 276.

delle menadi»⁴⁰.

Il testo è interessante non solo perché sembra alludere, nella identificazione con il toro, al mito cretese del Minotauro, da cui originerebbe o a cui sarebbe successivamente connesso – secondo alcuni – il culto greco, ma anche per il rovesciamento, implicito nella invocata protezione delle *menadi* [μαινάς, *mainas*, indica la *furente* seguace del dio (anche βάκχη, *bakchê*, *baccante*), con radice in μάινομαι, *sono fuori di me, furioso*, da cui, soprattutto, μανία], del rapporto animale-cacciatore (per cui il teriomorfismo di Dioniso sarebbe funzionale alla difesa delle sue adepte, e alla caccia nei confronti del cacciatore delle *menadi*). Nel quadro di una violenza animale, in cui il dio è evocato sia come animale sia come uomo (*con volto che ride*), la stessa protezione è atto spietato, consumato con assoluta innocenza (coincidenza di crudeltà e mitezza).

D'altra parte, è lo stesso aspetto culturale, chiaramente marcato da Euripide nella sua tragedia, che sembra coinvolgere la liberazione dalle convenzioni della civiltà e un recupero della piena istintualità, capace di reintegrare ogni diversità e emarginazione (e non casualmente protagoniste sono soprattutto donne) immergendole e omogeneizzandole in una primitiva e originaria selvatichezza e animalità. Eppure è vero che il *furore* della esperienza dionisiaca, che Nietzsche poteva assimilare all'ebbrezza e dunque, nella sua concettualità, alla perdita della *individuazione* per tornare all'uno-tutto naturale, appare in qualche misura canalizzato, addomesticato. Leggiamo sempre nelle *Baccanti* [72-77]:

«Beato [μάκαρ] colui che ha un buon demone [εὐδαίμων]
e conoscendo [εἰδῶς] le iniziazioni [τελετὰς] degli dèi
vive santamente e
introduce [θιασέεται] la sua anima [ψυχὰν] nella schiera dionisiaca,
infuriando [βακχεύων] sulle montagne [ἐν ὄρεσσι]
con sante [ῥοίοις] purificazioni [καθαρμοῖσιν]»⁴¹.

Il passo è significativo - come segnala Giorgio Colli che ne ha individuato la gravidanza – perché coniuga, anche concettualmente, due momenti del culto dionisiaco tradizionalmente mantenuti distinti: quello *orgiastico* e quello *misterico*. In questo senso, si offre ad un accostamento al testo dell'*Inno a Demetra* con cui abbiamo iniziato. Infatti:

i) il *furore* [reso con il verbo βακχεύω, ricavato da βάκχη, sinonimo di *menade*, seguace del culto di *Bacco-Dioniso*] tipicamente associato alla *oreibasia* (la corsa sui monti), è in questo contesto svuotato della sua carica eversiva (scatenamento di istinti bestiali, cui contribuiscono la danza frenetica al ritmo ossessionante di flauti e tamburelli, e comportamenti rituali quali lo *sparagmos* [smembramento] e la *omofagia* [sbranamento di carni crude]), è temperato dal riferimento alle *iniziazioni* degli dei,

ii) così come il *thiasos* [θίασος, daθύω, *thyô*, *infurio*, *mi agito*, ma anche *sacrifico*, *celebro*], che, nel contesto della tragedia, designa originariamente il gruppo delle prime baccanti al seguito del dio, quelle che, secondo tradizione, muovono dalla Frigia e dalla Lidia, si connette alle sante *purificazioni* [*katharmoi*, espressione dalla radice indoeuropea √kas, da cui *castus* e *castigo*, che indica il *sacrificio espiatorio* e la *lustrazione*];

iii) così l'accento cade sulla felicità-beatitudine del partecipante [*makar*] e sulla sua fortuna [*eudaimôn*, letteralmente *avere un buon demone*], riflettendo i due aspetti presenti nella radice ὄλβος dell'aggettivo ὄλβιος impiegato nell'*Inno*: condizione legata, come in quel caso, a una forma di conoscenza [εἰδῶς, forma aggettivata da εἶδον, *eidon*, con radice Fιδ, *vedere* (da cui *video*)].

⁴⁰) Colli, *op. cit.*, pp.55-7.

⁴¹) *Ibidem*, pp. 59-61.

L'ultimo aspetto ci porta al cuore del problema, al nesso tra *μανία* e sapienza: il culto di Dioniso è tradizionalmente associato alla *theia mania* che porta il fedele, attraverso un rituale ambiguo e terribile (come il dio), a un'esperienza di smarrimento di sé, in uno stato che oggi diremmo di *trance*, e che i Greci definivano ἔκστασις [*ekstasis*, da ἐξίστημι, *existēmi*, *uscire, stare fuori di sé*] o ἐνθουσία [*enthousia*, *essere invaso dalla divinità*]. Tale stato di possessione non è tuttavia da registrarsi come stordimento mentale, né semplicemente come scatenamento di istinti animaleschi – sebbene, come già abbiamo rilevato, questo non manchi⁴² –, ma propriamente come *folia* volta alla conoscenza e soprattutto contrapposta allo stato di coscienza quotidiano. Fondamentale in proposito, nelle *Baccanti*, un passo del confronto del cieco indovino Tiresia con Penteo:

«Ma questo dio [δαίμων] è un divinatore [μάντις]: difatti ciò che è
frenetico [τὸ βακχεύσιμον],
che appare delirante [τὸ μανιώδες] è molto capace di divinare
[μαντικὴν πολλὴν ἔχει].
Quando invero il dio [ὁ θεὸς] entra possente nel corpo [ἐς τὸ σῶμα],
fa dire il futuro a coloro che infuriano [τοὺς μεμηνότας]»⁴³.

Una fonte tarda, Filone, riprendendo lo stesso tema, sottolineerà – richiamando implicitamente la *epopteia* eleusina - come nell'*estasi* i *posseduti dalla frenesia bacchica* giungano a *vedere* [ἴδωσιν] *l'oggetto bramato* [τὸ ποθοῦμενον, oggetto del *desiderio*, del *rimpianto* (πόθος)]. Una pagina potente sulla trasfigurazione estatica (e allucinatoria) della realtà è documentata dalle stesse *Baccanti*, nel racconto del pastore a Penteo, sul risveglio delle baccanti alle prime luci del sole. Si legga questo passo esemplare:

«E prendendo il tirso, una baccante percuote una
roccia,
onde sgorga una rugiadosa fonte di acqua;
un'altra batte la terra con la ferula,
e per lei il dio manda fuori una sorgente di vino;
quelle poi colte dal desiderio della bianca bevanda
con la punta delle dita sfioravano il terreno
e avevano ruscelli di latte: ma dai tirsi d'edera
gocciavano dolci rivi di miele»⁴⁴.

Accanto al tema dell'*estasi* troviamo il decisivo tratto sapienziale della *mantica*, della divinazione: Tiresia sostiene che Dioniso sia un profeta poiché, invasate dal dio, le menadi sono in grado di predire il futuro, proprio come le sacerdotesse di Apollo. Così l'indovino cieco può predire a Penteo, marcando la potenza del dio:

«Ancora lo vedrai sulle rocce di Delfi

⁴²) *Ibidem*, p. 57 [Euripide, *Baccanti*, 135-40]:

«Lui è dolce, quando cade a terra tra le schiere
che corrono tumultuanti,
con pelle di cerbiatto come sacra veste,
assetato
del sangue di un capro ucciso, afferrando la gioia di
carne vivente
divorata, affrettandosi verso i monti della Frigia, della
Lidia ...

⁴³) *Ibidem*, p. 61.

⁴⁴) *Ibidem*, p. 59.

balzare con torce di pino sul pianoro tra i due picchi,
brandire e scuotere il ramo bacchico,
lui grande attraverso tutta l'Ellade»⁴⁵.

I due culti differiscono nella modalità di realizzazione dell'apprendimento durante il momento estatico:

- i) nel caso del rito dionisiaco, infatti, la menade riceve in sé il dio e di conseguenza un sapere non comunicabile, intimo e individuale,
- ii) mentre in quello apollineo il posseduto o, più frequentemente, la posseduta, apprendono una parola divina, per loro incomprensibile, che verrà rivelata a chi la interpreterà e a chi ha richiesto l'oracolo, rendendola quindi pubblica e comprensibile grazie all'intervento della ragione umana attraverso il sacerdote-interprete.

Un ultimo aspetto da valorizzare nel rapporto tra Eleusi e *dionisismo* è quello sessuale: abbiamo sopra ricordato come, soprattutto da parte cristiana, si fosse caricato il culto eleusino quanto meno di implicazioni o simbolizzazioni sessuali, e come, in particolare, si supponesse che, durante le celebrazioni nel *telestêrion*, fosse mimata l'unione sacra tra Zeus e Persefone o Zeus e Demetra. Tuttavia, nonostante le probabili valenze propiziatricie (riferimento alla fecondità), anche il cristiano Ippolito ricordava il carattere solo allusivo del gesto, sottolineando come lo *ierofante* si rendesse *impotente* con la *cicuta*, così escludendo qualsiasi effettivo coinvolgimento sessuale. In un contesto sessualmente evocativo (e probabilmente eccitante) veniva negata la soddisfazione sessuale, incanalando l'eccitazione verso uno sbocco di tipo contemplativo. È interessante il fatto che Erodoto, parlando genericamente di feste religiose (in onore di Dioniso in Grecia e di Osiride in Egitto) in cui la sfera sessuale era simboleggiata con specifiche rappresentazioni (*falloforie* nel primo caso, con processioni di falli eretti, o esposizioni di marionette raffiguranti uomini con *il sesso reclinato e non molto più piccolo del resto del corpo*) possa più avanti osservare:

«E costoro sono i primi ad aver prescritto come norma religiosa il divieto di congiungersi sessualmente con donne nei luoghi sacri e di entrare nei luoghi sacri senza lavarsi, quando si allontanano da donne <con cui hanno avuto un tale rapporto>. Difatti quasi tutti gli altri uomini, a eccezione degli Egizi e dei Greci, si congiungono sessualmente nei luoghi sacri [...]»⁴⁶.

Qualcosa di simile, cioè una fondamentale ambiguità di fronte alla sfera sessuale, registriamo nella documentazione sul fenomeno dionisiaco nel VI-V secolo: a dispetto delle associazioni ai riti della fecondità, alla rappresentazione fallica delle processioni, nel culto di Dioniso manca qualsiasi accenno ad atti sessuali (che ritroviamo, invece, documentati nelle danze sacre per Artemide)⁴⁷. Ci troviamo in presenza, insomma, di un orgasmo senza orge sessuali.

Anche per questo aspetto le *Baccanti* sono fonte essenziale di informazione: nel testo, infatti, trovano espressione sia l'orgasmo a sfondo sessuale sia quello casto e contemplativo. Mentre il primo – residuo forse di una tradizione più primitiva ovvero di costumi esterni e estranei al mondo greco (come la stessa divinità) – è rifiutato – così che, nell'economia della tragedia, la pretesa di Penteo di spacciare per orgia sessuale il culto del nuovo dio è tra le cause dirette della sua irrimediabile punizione finale –, il secondo domina incontrastato.

I passi seguenti attestano il pregiudizio di Penteo:

⁴⁵) *Ibidem*, p. 61.

⁴⁶) *Ibidem*, pp. 65-67.

⁴⁷) *Ibidem*, pp. 20-1.

«[...] si appiattano una per una nei luoghi solitari e assecondano le voglie dei maschi, con il pretesto che si tratta di menadi sacrificanti, mentre esse antepongono Afrodite a Bacco.

[...]

E dicono che sia giunto uno straniero, mago incantatore, dalla terra di Lidia, fragrante nelle chiome di riccioli biondi, con le grazie brune – color vino – di Afrodite nei
due occhi,
il quale passa i giorni e le notti assieme alle ragazze, distendendo innanzi a loro iniziazioni di gioia».

«E attraverso tutta la città scovate lo straniero dalle forme femminili, che porta una
nuova
malattia nelle donne e oltraggia i matrimoni».

«E io credo davvero che ora esse, come uccelli, entro i cespugli si stringano nell'amore, serrate dalle trappole più piacevoli»⁴⁸.

La esplicita accusa del re, con cui, calunniando le menadi, egli pone i presupposti per il proprio tragico smembramento, è collegata a un aspetto di ambiguità connesso alla figura del dio: Dioniso, in questo caso, è presentato come sessualmente ambiguo, androgino, coi *riccioli biondi*, effeminato. D'altra parte, di fronte alla presunta minaccia di violenza maschile, le menadi risvegliano la propria furia e il dio si fa cacciatore:

«e le altre sulle foglie delle querce si lasciavano cadere con il capo
in terra, dove capitava, castamente, senza cercar
solitudine
nella foresta, come tu dici, a caccia di Cipride, ubriache di vino e del clamore del flauto».

«E io balzai fuori, volendo afferrarla e prenderla con me,
e abbandonai il cespuglio dove avevo nascosto il mio corpo.
Ma quella urlò: O mie cagne frenetiche, siamo cacciate da questi uomini; ora seguitemi, seguitemi armate di tirsi che stringete nelle mani. Noi allora con la fuga scampammo allo sbranamento delle baccanti [...]»⁴⁹.

Non è quindi vero, come sosteneva Penteo, che l'orgia dionisiaca si risolvesse in orgia sessuale: è vero, semmai, il contrario. Se anche permane un sottofondo sessuale esso si risolve infine nella

⁴⁸) *Ibidem*, p. 63.

⁴⁹) *Ibidem*, pp. 63-5.

trasfigurazione estatica che abbiamo, nella stessa tragedia, documentata. Il dio e il suo culto impongono castità alle menadi, quasi a indirizzare tutta la tensione allo sbocco contemplativo. Così, colui che mette a rischio quella solitudine sessuale, va incontro al proprio destino, nello scatenamento della frenesia bestiale, sottolineata dal poeta.

Orfeo

La nostra incursione nell'*orfismo* è motivata dal circuito con Eleusi e Dioniso: il dio è al centro del mito fondante quel fenomeno religioso, mentre la presenza orfica nel culto eleusino parrebbe concreta nel IV secolo (lo storico Eforo ci riferisce che Orfeo avrebbe appreso i segreti dei misteri a Samotracia, per insegnarli poi a Eleusi)⁵⁰: tuttavia, per molti versi, l'esperienza orfica sembra, così come risulta documentata nel V secolo, giustificare la supposizione di una convergenza più antica con quella eleusina, soprattutto per i suoi risvolti escatologici.

A differenza dell'intrecciato culto dionisiaco, quello orfico presupporrebbe una teologia e una precettistica, costituendosi quindi con i tratti di una religione⁵¹, come confermerebbe un passo famoso, invocato in tal senso da Guthrie⁵², del *Menone* platonico [81 a-b], dove Socrate afferma, riferendosi a una dottrina che noi possiamo sostanzialmente riconoscere come orfica (*metempsicosi*):

«Le proponevano sacerdoti e sacerdotesse, che *si curavano di saper dare ragione* del loro ministero. Ma le sostengono anche Pindaro e molti altri poeti, quelli che sono divini».

Per quanto riguarda il primo aspetto si possono sinteticamente ricordare:

- i) la serie di *teogonie* attribuite al mitico cantore Orfeo, e documentate per lo più nella letteratura neoplatonica, ma con echi antichi, per esempio in Aristofane (*Uccelli*);
- ii) il mito dell'origine dell'umanità e la connessa dottrina di una *colpa originaria*, che investirebbe, con le proprie conseguenze, la vita umana;
- iii) la collegata fede nella *immortalità* dell'*anima*.

A ciò si richiamavano i precetti, intesi allo sradicamento della colpa e alla unione perfetta con il dio. In tal senso essi prevedevano:

riti [*teletai*] di purificazione [*katharsis*] e di comunione (partecipazione culturale);
osservanza di precise norme o *tabù* (alimentari ecc.);
ascetismo, come attitudine mentale al disprezzo per il corpo.

Sullo sfondo, come dicevamo, un mito che ci è così sinteticamente proposto, nel quadro di una presunta teogonia orfica, da un tardo (VI secolo) commentatore platonico (Olimpidoro):

«Presso Orfeo si tramandano quattro regni: il primo è il regno di Urano, cui succedette Crono [...] dopo Crono regnò Zeus [...] in seguito, a Zeus succedette Dioniso: dicono che per macchinazione di Hera i Titani che gli stavano intorno lo sbranassero e gustassero le sue carni. E Zeus, adirato, fulminò costoro, e dalla fuliggine dei vapori che si levarono da essi, sedimentata in materia, nacquero gli uomini [...] difatti noi siamo una parte di Dioniso [...]»⁵³.

⁵⁰) Chirassi Clombo, *op. cit.*, p. 149.

⁵¹) W.K.C. Guthrie, *Orpheus and Greek religion*, Princeton University Press, Princeton, 1993², p. 206.

⁵²) W.K.C. Guthrie, *I greci e i loro dei*, cit. p. 370.

⁵³) Colli, *op. cit.*, p. 287.

Anche in Proclo (V secolo), nella *Teologia platonica* e nei *Commenti* ai dialoghi Platone, è documentato lo stesso racconto:

«Ma tutte le altre parti create di Dioniso furono frantumate, dice Orfeo, dagli dei separatori, mentre il solo cuore rimase indiviso per la previdenza di Atena [...]

solo il cuore che vede lasciarono
[...] e in sette lacerarono tutte le membra del fanciullo,

dice il teologo riguardo ai Titani»⁵⁴.

Pur essendo le attestazioni recenti, il mito deve essere effettivamente antico, perché eco diretta della colpa titanica si riscontra nelle *Leggi* [701 a-c] di Platone (IV secolo) e in Pindaro (V secolo) [fr. 133] (allusioni sono forse riscontrabili anche nei *Katharmoi* di Empedocle⁵⁵), mentre la documentazione indiretta – con riferimento alle conseguenze di quell’omicidio – è più vasta, soprattutto in Platone e nel giovane Aristotele. Significativa la fonte più antica, Pindaro:

«E di coloro da cui Persefone accetterà la punizione [ποινὰν]
per l’antico cordoglio [παλαιού πένθεος], nel nono anno di nuovo ne
restituisce
le anime [ψυχάς] allo splendore del sole, in alto; da esse sorgono
re augusti e uomini massimi, subitanei per forza e
sapienza:
ed eroi sacri sono chiamati dai mortali nel tempo
avvenire»⁵⁶.

Il frammento introduce un nesso esplicito tra *antico cordoglio* [il termine πένθεος, *pentheos* - da cui πενθέω, *sono afflitto, in lutto* – è collegato a πάσχω, *soffrire o provare emozioni*, ed esprime *afflizione, dolore*, ma anche *sventura, sciagura*] e *punizione* [ποινὰν, *poinan*, è accusativo da ἡ ποινή, *ammenda, espiazione, castigo, vendetta*]. È probabile, secondo le indicazioni degli specialisti (Rose, soprattutto), che si alluda al lutto di Persefone per lo sbranamento del figlio Dioniso: in tal caso, il ciclo delle reincarnazioni cui il poeta si riferisce nella seconda parte del testo, verrebbe integrato nel mito, come necessario svolgimento della dialettica colpa-pena. Per chiarire ulteriormente il senso, possiamo ricorrere a un altro famoso frammento pindarico [fr. 131b]:

«Il corpo [σῶμα] di tutti obbedisce alla morte possente,
e poi rimane ancora vivente un’immagine [εἶδωλον] della vita,
poiché solo questa
viene dagli dei: essa dorme mentre le membra agi-
scono, ma in molti sogni
mostra ai dormienti ciò che è furtivamente destinato
di piacere e sofferenza»⁵⁷.

⁵⁴) *Ibidem*, p. 271.

⁵⁵) D.K. fr. 124 [traduzione di F. Trabattoni]:

«Ahimè! O sventurata stirpe mortale, o infelicissima!
Da siffatte contese e da tali gemiti voi siete nati [...].»

⁵⁶) Colli, *op. cit.*, p. 121.

⁵⁷) *Ibidem*, p. 127.

Centrale nel brano il termine εἶδωλον (*eidôlon*), *immagine* (anche *fantasma*), qui riferito alla parvenza di vita immortale presente nell'uomo, la sua parte divina, dionisiaca, sepolta nel corpo titanico, avvolta con un *manto di carni*, come recita una scheggia superstite [D.K. fr. 126] del poema *Purificazioni* di Empedocle⁵⁸. Alla stessa temperie religiosa pare riconducibile un frammento di Euripide [fr. 638 Nauck], citato da Platone nel *Gorgia*:

«Chi sa se il vivere non sia morire
e il morire invece vivere?»⁵⁹.

La visione escatologica implicita in questi testi è espressa molto linearmente nel *Cratilo* platonico [400 c], in un passo molto noto, che vale comunque la pena rileggere:

«Difatti alcuni dicono che il corpo [σῶμα] è tomba [σῆμα] dell'anima [ψυχῆς], quasi che essa vi sia presentemente sepolta: e poiché d'altro canto con esso l'anima esprime [σημαίνητι] tutto ciò che esprime, anche per questo è stato chiamato giustamente *segno* [σῆμα]. Tuttavia mi sembra che siano stati soprattutto i seguaci di Orfeo ad aver stabilito questo nome, quasi che l'anima espii [δίκην διδούσης] le colpe che appunto deve espiare, e abbia intorno a sé, per essere custodita [σώλζηται], questo recinto, sembianza di una prigione. Tale carcere dunque, come dice il suo nome, è *custodia* [σῶμα] dell'anima, sinché essa non abbia finito di pagare i suoi debiti, e non c'è nulla da cambiare, neppure una sola lettera»⁶⁰.

Il testo è tutto giocato sulla ambiguità e polivocità del termine σῆμα (*sêma*), che indica *segno*, *segnale*, *indizio*, ma anche *augurio*, *portento* ovvero *segno*, *figura* e ancora *monumento*, *tomba*, *sepolcro*. Il corpo (σῶμα, *sôma*) è così inteso come sepolcro dell'anima, entro il quale, come in custodia, essa deve *dare giustizia* delle sue colpe. Ciò implicitamente comporta il riconoscimento di una origine diversa, superiore, per l'anima, dal momento che il *corpo* - la carnalità - è solo luogo e strumento di punizione.

In questo quadro in fondo pessimistico della condizione umana, dobbiamo ora introdurre i riferimenti, antichi, al destino dei mortali. Pindaro può esserci guida:

«[...] sotto terra qualcuno giudica
i misfatti in questo reame di Zeus, dichiarando
la sentenza con ostile necessità;

ma godendo la luce del sole in notti
sempre uguali e in giorni uguali, i nobili ricevono
una vita meno travagliata, senza turbare la terra col
vigore

della loro mano, né l'acqua marina,
per una vuota sussistenza; e invece – presso i favoriti
degli dei che godettero della fedeltà ai giuramenti –
essi percorrono un tratto di vita senza lacrime,
mentre gli altri sopportano una prova cui lo sguardo
non regge.

E quanti ebbero il coraggio di rimanere per tre volte
nell'uno e nell'altro mondo, e di ritrarre del tutto

⁵⁸) «vestendoli <la dea> in un manto di carni sconosciuto».

⁵⁹) Colli, *op. cit.*, p. 139.

⁶⁰) *Ibidem*, p. 147.

l'anima
da atti ingiusti, percorsero sino in fondo la strada di
Zeus
verso la torre di Crono: là le brezze oceanine
soffiano intorno all'isola dei beati [μακάρων νᾶσον] [...]»⁶¹.

Qui si accenna a cicli di incarnazione e reincarnazione - durante i quali l'*anima* sarebbe messa alla prova e poi punita o remunerata attraverso un giudizio e conseguenti premi e punizioni -, ma anche alla possibilità di sfuggire alla necessità del traumatico passaggio nella *carne*, per chi sia passato, senza commettere ingiustizia, attraverso tre cicli di giudizio. Per costoro si apre la prospettiva della beatitudine in una sorta di luogo paradisiaco, designato dalla mitica *isola dei beati*, e dunque della ricongiunzione piena con il divino. Questo è il punto che mi premeva sottolineare:

i) il *destino* dell'*anima*, demone incarnato, frazione dell'originario smembramento del dio celeste a opera delle forze telluriche, rivestita e quasi imprigionata in un estraneo involucro corporeo si compie, attraverso i travagli materiali, nella finale ricongiunzione al divino;
ii) ciò comporta che tutta la sua esperienza possa, consapevolmente da parte dell'iniziato, essere interpretata come una inconsapevole aspirazione all'unità, a partire dallo spaesamento seguito alla incarnazione. Molto efficace in questo senso due brevi frammenti [frr. 118 e 120] dei *Katharmoi* di Empedocle:

«piansi e mi lamentai vedendo un luogo inconsueto»
«siamo giunti sotto questa caverna coperta».

In fondo, molti dialoghi platonici sono dominati da questo *pothos*, dalla tensione della *psyché* alla riconquista della propria, originaria, patria iperuranica: si pensi al *Fedone* ma soprattutto al *Fedro* e alla connessa concezione dell'*eros* che vi si esprime, a partire dal tralucere dell'*intelligibile* nelle forme sensibili.

In tale prospettiva, anche nell'orfismo in quanto escatologia, diventa decisiva l'esperienza finale, l'estrema prova di liberazione che prelude alla conclusione delle peregrinazioni dell'anima. A questo scopo, come passaporti per l'eternità e istruzioni d'uso per l'*al di là*, sono essenziali le laminette funerarie ritrovate in varie località del mondo ellenizzato, composte tra V secolo a.C. e II d.C. La più antica, quella di Ipponio, in Magna Grecia, ci consente, infine, di chiudere il nostro circuito, nella misura in cui essa, esplicitamente, salda questo sentiero di purificazione e formazione dell'anima alle analoghe iniziazioni misteriche e dionisiache:

«Di Mnemosine è questo sepolcro. Quando ti toccherà
di morire
andrai alle case ben costrutte di Ade: c'è alla destra
una fonte,
e accanto a essa un bianco cipresso diritto;
là scendendo si raffreddano [ψύχονται] le anime [ψυχὰι] dei morti.
A questa fonte non andare neppure troppo vicino;
ma di fronte troverai fredda acqua che scorre
dalla palude di Mnemosine, e sopra stanno i custodi,
che ti chiederanno nel loro denso cuore
cosa vai cercando nelle tenebre di Ade rovinoso.
Di' loro: Sono figlio della Greve e di Cielo [Οὐρανοῦ] stellante,

⁶¹) *Ibidem*, pp. 123-5.

