

Dino Ranieri Scandariato,
Dioniso moltiplicato: letteratura e rito negli Inni orfici

“Molti Dionisi”?

Uno studio che intenda affrontare criticamente il problema dell'imponente presenza di Dioniso nella raccolta degli *Inni orfici* non può esulare dall'affrontare preliminarmente la questione, assai più generale e già più volte tematizzata nel corso dei precedenti seminari, della centralità della figura di Dioniso nell'ambito del cosiddetto orfismo. Com'è noto, nel dibattito che ha segnato la storia della letteratura secondaria a partire almeno dalla fine dell'Ottocento il nodo cruciale del problema si è configurato attorno al mito dello smembramento del dio fanciullo da parte dei Titani così come tramandato dalle fonti tardo-antiche¹. Erwin Rohde, il più importante esponente della corrente detta “panorfica”, non ha esitato ad applicare i dati della tradizione alla fase più antica dell'orfismo marcando la continuità del culto misterico di Dioniso – derivato da riti traci – nell'ambito della poesia speculativa degli Orfici². Eppure le fonti più antiche, se accennano realmente al mito “orfico”, ne accennano indirettamente e in modo criptico: in un frammento di Pindaro (fr. 133 Snell, v. 1)³ si menziona una ποινὴν παλαιοῦ πένθεος che rimanderebbe al deicidio commesso dai Titani e a quella che Dodds definì «una dottrina del peccato originale» funzionale a spiegare l'universalità del senso di colpa proprio del «puritanesimo greco»⁴; più esplicito il fr. 643 Pfeiffer di Callimaco, congiunto con il fr. 13 Powell di Euforione⁵, che fa riferimento alla traslazione delle membra di Dioniso fatto a pezzi presso Apollo. Queste ultime testimonianze, cui bisogna probabilmente aggiungere il coevo Papiro di Gurôb⁶, hanno portato lo scettico Wilamowitz a ritenere che il mito fosse un'invenzione dell'inizio dell'età ellenistica e che di conseguenza l'orfismo originario non

¹ Cfr. *Orphicorum fragmenta*, fr. 34-36 Kern (rubricati nella sezione *Fragmenta veteriora*) e fr. 208-214 Kern (nella sezione *IEPOI ΛΟΓΟΙ EN ΡΑΨΩΙΔΙΑΙΣ ΚΑ΄*).

² E. Rohde, *Psyche*, vol. II, Bari 1970 (ed. or. *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg in Brisgau 1890-1894), pp. 435-467

³ Frammento tradito da Platone, *Menone* 81b-c.

⁴ E. R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, Milano 2009² (ed. or. *The Greeks and the Irrational*, Berkeley – Los Angeles 1951), pp. 204-205. Come ha notato M. Herrero de Jáuregui, *Cristianizzazioni antiche e moderne dell'orfismo: l'omofagia sacramentale*, in *Religion in the History of European Culture*, Palermo 2013, p. 1063, Dodds si riferisce alla risemantizzazione orfica del mito dionisiaco come ad una riforma del dionisismo simile al protestantesimo.

⁵ Desunti da *Schol. Lycophr.* 207.

⁶ Editto nel 1921 da J. Gilbert Smyly. Alle ll. 28-30 in relazione alle indicazioni per una τελετή dionisiaca sono elencati simboli riconoscibili come orfici: κ]ῶνος ρόμβος ἀστράγαλοι |] η ἔσπος, “cono, rombo, astragali | [...] specchio”. Gli stessi oggetti sono attestati tra i balocchi di Dioniso fanciullo nella versione dello smembramento del dio riportata da Clemente Alessandrino, *Protrettico* 17, 2 – 18,1 (= fr. 34 Kern); lo specchio compare anche nel breve racconto di Nonno di Panopoli, *Dionisiache*, VI 173 (= fr. 209 Kern). Ma la natura propriamente orfica del frammento di Gurôb è dubbia.

avesse nulla a che vedere con i misteri di Dioniso⁷. Questa corrente scettica o “minimalista” fu portata avanti dal Festugière⁸, «preoccupato», come ha scritto M. Detienne⁹, «di delimitare la pratica religiosa dell’ellenismo alla sua frontiera più pericolosa, quella dove si ponevano i problemi d’interferenza tra il mistero cristiano e ciò che la storia delle religioni chiamava allora i “misteri pagani”»¹⁰: per lo studioso francese il racconto dei *πάθη* di Dioniso si riduceva così a una tarda leggenda ricalcata sul modello della morte per frazionamento del dio egizio Osiride. Meno radicale, ma pur sempre scettico, Linforth, che propende per una datazione più antica del mito ma conserva un atteggiamento di *epochè* sull’orfismo e sul suo rapporto con il dionisismo¹¹. Posizioni di cauta mediazione tra i panorfici e i minimalisti furono espresse principalmente alla metà degli anni ’30 del secolo passato dagli studi di Nilsson e Guthrie¹² e successivamente da Dodds, che – pur accettando alcune tesi degli scettici – portò avanti l’idea che lo smembramento di Dioniso fosse antico in quanto «si basa sull’antico rituale dionisiaco dello *sparagmos* e dell’*ōmophagia*, e implica la credenza arcaica nell’ereditarietà della colpa, che nell’età ellenistica cominciava a considerarsi come una superstizione superata»¹³. Gli interpreti successivi – soprattutto lo storico delle religioni K. Kerényi in Germania, il filologo-antropologo M. Detienne in Francia e il filosofo G. Colli in Italia – hanno rivalutato con una serie di lavori editi negli anni ‘70¹⁴ testimonianze come quella offerta da Pausania VIII 37,5 (= *test.* 194 Kern = fr. 4 [B 1] Colli) sul ruolo di Onomacrito come fondatore di ὄργια di Dioniso e iniziatore della tradizione letteraria della morte del dio per mano dei Titani, personaggi che il poeta orfico – secondo Pausania – avrebbe mutuato da Omero¹⁵: ne deriva

⁷ U. Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, Darmstadt 1959³, vol. II, pp. 190 sgg. e 378 sgg.

⁸ A. J. Festugière, «Les mystères de Dionysos», in *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris 1972, pp. 13-63 (= «Revue biblique» XLIV 1935, pp. 366-396).

⁹ M. Detienne, *Dioniso e la pantera profumata*, Roma-Bari 1983 (ed. or. *Dionysos mis à mort*, Paris 1977), p. 124.

¹⁰ Quella di Festugière fu d’altronde una reazione agli eccessi del panorfismo contemporaneo; nel 1930 Vittorio Macchioro pubblicò a Firenze il suo *Zagreus. Studi intorno all’orfismo*, dove il racconto dello smembramento di Dioniso veniva interpretato come prototipo della passione di Cristo e l’orfismo come predecessore diretto e immediato del cristianesimo paolino (cfr. M. Herrero de Jáuregui, *op. cit.*, p. 1063). Posizione che il gesuita parigino non poteva certo recepire passivamente.

¹¹ Cfr. I. M. Linforth, *The Arts of Orpheus*, Berkeley – Los Angeles 1941, pp. 307-64.

¹² M. P. Nilsson, *Early Orphism and Kindred Religious Movements*, «Harvard Theological Review» XXVIII (1935), pp. 181-230; W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, London 1952² (ed. or. 1935).

¹³ E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 204. Cfr. M. Detienne, *op. cit.*, p. 158, n. 22, che critica il retaggio ritualista di Dodds. Contro la spiegazione del mito fondata sul rito dionisiaco del *diasparagmos* anche H. Jeanmaire, *Dioniso. Religione e cultura in Grecia*, Torino 1972 (ed. or. *Dionysos*, Paris 1951) pp. 371 sgg. (soprattutto pp. 374-375); lo studioso francese pensa ad un antico mito esplicativo di un preesistente rituale d’iniziazione e spiega il ruolo del “fanciullo simbolico” rappresentato da Dioniso con il carattere infantile del novizio che durante l’iniziazione s’espone a diversi pericoli (pp. 366 sgg.).

¹⁴ Cfr. K. Kerényi, *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*, Milano 1992 (ed. or. *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens*, a cura di Magda Kerényi, Stuttgart 1976), pp. 227 sgg.; M. Detienne, *op. cit.*, pp. 124-125; G. Colli, *La sapienza greca*, I, Milano 2009⁵ (1^a ed. 1977), p. 405. Da Colli dipende il più recente autore di un’edizione italiana delle testimonianze sull’orfismo, A. Tonelli, *Eleusis e orfismo. I Misteri e la tradizione iniziatica greca*, Milano 2015, pp. 591-592, n. 208.

¹⁵ Come sappiamo dal fr. 7 del *De filosofia* di Aristotele riportato dal commentario di Filopono al *De anima* 186, 21-26 (= fr. 4[A 56] Colli), Onomacrito, letterato vissuto al tempo dei Pisistratidi, fu uno dei primi a sistematizzare e

l'attuale *communis opinio*, appoggiata di recente anche da Alberto Bernabé¹⁶, di una “riscrittura” orfica di Dioniso già compiuta intorno al VI secolo prima della nostra era, nota già a Pindaro e allusa da Platone¹⁷. Si può dire che il nucleo del problema dei rapporti tra l'orfismo e il dionisismo *sub specie* “misterica” implicava soprattutto la possibilità di definire i tratti distintivi di un “Early Orphism”, dunque di un orfismo originario e autentico, rispetto alla fase più tarda rappresentata in prima istanza dalle testimonianze tardo-antiche. Di quest'ultima fase sono una problematica espressione i nostri *Inni orfici*, risalenti verosimilmente al II-III secolo della nostra era¹⁸. Se la marcata presenza di Dioniso nella raccolta non è in discussione, ciò dipende anche dal consenso generale sul consolidamento del mito del Dioniso orfico in età imperiale; eppure – dato sorprendente – nella raccolta manca qualsiasi riferimento al massacro del dio per opera dei Titani¹⁹. Quest'assenza risulta tanto più significativa in quanto negli *Inni orfici* la figura di Dioniso è letteralmente moltiplicata in diverse identità divine cui corrispondono, come vedremo, diverse forme cultuali, ciascuna delle quali, pur in rapporto con le altre, caratterizzata da specifiche funzioni.

Altro elemento notevole con cui l'interprete della nostra raccolta deve fare i conti è dunque il gran numero di inni dedicati alle diverse manifestazioni di Dioniso. Certo, tra le peculiarità più generali del dio c'è una spiccata vocazione alla molteplicità, all'abbattimento delle frontiere dell'individuazione e alla *πολυωνυμία*²⁰, ma la questione non può risolversi in questa semplice

canonizzare la poesia orfica. Critici sul significato dell'attribuzione a Onomacrito Wilamowitz, *op. cit.*, p. 379, n. 1; Linforth, *op. cit.*, pp. 350 sgg. e Dodds, *op. cit.*, p. 204.

¹⁶ A. Bernabé, *La toile de Penélope: a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans?*, in *Revue de l'Histoire des Religions* 219 (2002), pp. 401-433.

¹⁷ Cfr. Platone, *Leggi*, 701c, dove si menziona τὴν λεγομένην παλαιὰν Τιτανικὴν φύσιν, e le considerazioni di Dodds, *op. cit.*, p. 226, n. 133. Se si dà credito al neoplatonico Olimpiodoro, *In Phaed.* 84, 22 sgg. (= Senocrate, fr. 20), Senocrate, allievo di Platone, collegava la concezione del corpo come “prigione” a Dioniso e i Titani. La testimonianza potrebbe confermare la ricezione del mito dello smembramento di Dioniso nella fase più antica della storia dell'Accademia.

¹⁸ Cfr. G. Ricciardelli, *Inni orfici*, Milano 2000, pp. XXX-XXXI.

¹⁹ Nell'*h.* 37 a loro dedicato i Titani sono chiamati Γαίης τε καὶ Οὐρανοῦ ἀγλαὰ τέκνα / ἡμετέρων πρόγονοι πατέρων (vv. 1-2) e ἀρχαὶ καὶ πηγαὶ πάντων θνητῶν πολυμόχθον (v. 4), il che sembra rimandare all'antropogonia orfica: la componente infera e ctonia che caratterizza i Titani dell'inno è ricondotta da Kerényi, *op. cit.*, p. 250, alla caratterizzazione tradizionalmente orfica di questi come predatori dai volti imbiancati di gesso (secondo quanto riporta Nonno di Panopoli, *Dionisiache* VI, 165-173), per cui cfr. anche A. Dieterich, *De hymnis orphicis capitula quinque*, Marpurgi Cattorum 1891, pp. 120 sgg. e M. Detienne, *op. cit.*, p. 139. Ma il legame individuato da Kerényi è troppo generico. Piuttosto i vv. 2-3 dell'inno (γαίης ὑπένερθεν / οἴκοις ταρταρίοισι μυχῶ χθονὸς ἐνναίοντες, «che sotto terra nelle case tartaree nella profondità ctonia dimorate») rimandano al mito canonico, esiodeo (*Teogonia*, vv. 715-33) e già omerico (*Iliade* VIII 478 sgg.), della collocazione dei Titani nel Tartaro. È dunque più corretto ritenere che i personaggi cui s'inneggia siano i Titani tradizionali, da non confondersi con quelli che, secondo il passo già citato di Pausania, Onomacrito avrebbe reso responsabili del massacro di Dioniso (cfr. M. Detienne, «Les chemins de la déviance: orphisme, dionysisme at pythagorisme», in *Orfismo in Magna Grecia*, Napoli 1975, p. 66).

²⁰ Dioniso è detto πολυώνυμος negli *h.* 42, 2; 50, 2; 56,1 (dove Adone è identificato con Dioniso), ma l'epiteto è tradizionale: si trova già negli *Inni omerici* 26, 7 e in Sofocle, *Antigone* 1115. In Ovidio, *Metamorfosi* IV 11 sgg., le figlie di Minia offrono incenso (*tura*) a Dioniso e lo invocano usando molti nomi e Arriano, *Anabasi* V 2, 6, narra che i Macedoni si incoronavano di edera e inneggiavano a Dioniso, invocandone i nomi (ἐπωθυμίας).

costatazione e necessita di un approfondimento che ne metta in evidenza la complessità, soprattutto perché è ragionevole pensare che *il problema di una moltiplicazione del dio dovuta a versioni divergenti del mito e a contrasti fra i vari culti dionisiaci* fosse stato avvertito già in età ellenistica. Si consideri a tal proposito il già citato papiro di Gurôb, che alla linea 23 riporta l'emblematica espressione εἷς Διόνυσος, «un solo Dioniso»; Giorgio Colli, che interpreta il papiro come «documentazione della confluenza orfico-dionisiaco-eleusina», ha ipotizzato che la linea alluda all'unità nel molteplice come carattere distintivo del dio²¹, ma più concretamente, e a prescindere dalla questione sulla presunta natura orfica del testo, si può pensare con lo storico delle religioni Paolo Scarpi²² che il papiro, ribadendo l'unicità del dio, alluda per contrasto al fiorire di diversi culti di Dioniso in età ellenistico-romana, situazione di cui sarebbe rimasta traccia in un passo del III libro del *De natura deorum* di Cicerone; quivi infatti il *pontifex* Caio Cotta, fautore di una critica della teologia stoica, afferma nell'ambito di una rassegna sistematica delle divinità omonime *Dionysos multos habemus* (III, 58) e ne conta ben cinque, uno di quali, il Dioniso figlio di Giove e della Luna, viene onorato da *sacra Orphica*²³. È noto d'altronde che da Alessandro Magno in poi il culto del dio venne ampiamente promosso e incoraggiato dai monarchi ellenistici al punto da istituzionalizzarsi spesso in veri e propri culti locali, non privi di contaminazioni epicoriche, connessi con l'autocelebrazione delle dinastie regnanti (es. il culto di Dioniso in Egitto sotto Tolomeo IV Filopatore e il Dioniso Καθηγεμὸν a Pergamo sotto gli Attalidi)²⁴; in epoca romana il culto di Dioniso con i suoi misteri – e a livello pubblico e a livello privato, due sfere spesso in contrasto²⁵ – era ormai il più diffuso nel mondo ellenizzato: lo testimoniano le numerose iscrizioni come quella degli Iobacchi ad Atene e quella della sacerdotessa Agrippinilla proveniente da Torre Nova,

²¹ Cfr. G. Colli, *op. cit.*, p. 404. D'accordo con Colli A. Tonelli, *op. cit.*, p. 582, n.126.

²² P. Scarpi, *Le religioni dei misteri*, Vol. I: *Eleusi, Dionisismo, Orfismo*, Milano 2002, p. 656.

²³ *Dionysos multos habemus, primum Iove et Proserpina natum, secundum Nilo, qui Nysam dicitur interemisse, tertium Cabiro patre, eumque regem Asiae praefuisse dicunt, cui Sabazia sunt instituta, quartum Iove et Luna, cui sacra Orphica putantur confici, quintum Nyso natum et Thyone, a quo trieterides constitutae putantur* («Abbiamo molti Dioniso: il primo è figlio di Giove e Proserpina, il secondo del Nilo e si dice che abbia ucciso Nisa, il terzo ebbe come padre Cabiro e, a quanto si dice, fu re d'Asia e in suo onore vennero istituiti le Sabazie; il quarto è figlio di Giove e della Luna, e si ritiene che in suo onore siano celebrati i misteri orfici; il quinto è figlio di Niso e di Tione; si pensa che le Trieteridi siano state istituite da lui»). Cfr. H. Jeanmaire, *op. cit.*, pp. 368-371, che nota come questi cinque Dioniso compaiano anche con alcune varianti in due compilatori più tardi, L. Ampelio e Giovanni di Lidia, l'uno del III e l'altro del IV secolo dell'era cristiana.

²⁴ Per il culto di Dioniso come religione di corte sotto i Tolomei, nel cui ambito è possibile pensare a contaminazioni con il sostrato culturale egizio, cfr. H. Jeanmaire, *op. cit.*, pp. 443 sgg.; per il Dioniso Καθηγεμὸν di Pergamo cfr. D. Musti, «Il dionisismo degli Attalidi: antecedenti, modelli, sviluppi», in *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes*, Paris-Rome 1986, pp. 105-128.

²⁵ Lo dimostra il tentativo di sovrani ellenistici come Tolomeo IV e poi di imperatori romani come gli Antonini di normalizzare il dionisismo controllando le associazioni dionisiache ed epurando il culto dalle sue derive esoteriche e mistiche; per utilizzare il lessico di Detienne, potremmo dire che in tal modo *il sistema addomesticò l'antisistema*.

entrambe del II secolo d.C.²⁶. In quest'ultimo documento ritorna peraltro un termine comparso a Pergamo già al tempo di Attalo I: si tratta di βουκόλος, che designa un grado misterico dionisiaco ed è attestato due volte negli *Inni orfici* (1, 10 e 31, 7)²⁷ in contesti comunque non direttamente connessi al culto di Dioniso.

Posti dunque questi due problemi preliminari – la molteplicità di Dioniso negli *Inni* e l'assenza del più noto “Dioniso orfico” –, passeremo ad analizzare più nel dettaglio il macrotesto composto dagli otto inni orfici dedicati esplicitamente a questa divinità. Dal momento che i tratti salienti dell'interazione tra dionisismo e orfismo sono già stati trattati nel corso del nostro ciclo di seminari²⁸, l'intento di questa ricerca sarà un po' titanicamente quello di “smembrare Dioniso” analizzando alcune manifestazioni particolari del dio cui gli inni fanno riferimento: al momento decostruttivo farà comunque da contraltare il tentativo di individuare per quanto possibile le corrispondenze che legano inevitabilmente e riportano all'unità i “molti Dionisi” della raccolta.

Gli inni dionisiaci: collocazioni, titoli e profumi

La prima menzione del dio negli *Inni orfici* si trova, com'è noto, nel proemio, ai vv. 8-9, dove vien detto ὅς τε μεγίστας / τιμὰς ἐν μακάρεσσιν ἔχεις, Διόνυσε χορευτά. Sembra dunque che fin dall'*incipit* della raccolta l'importanza di Dioniso venga rimarcata in relazione all'importanza delle sue prerogative (τιμαί) ovvero della sua ampia sfera d'influenza. Come ha notato M.-C. Fayant²⁹, l'idea di onori particolari accordati al dio emerge anche dall'inno 45 (inno di Dioniso Bassareo Trieterico), vv. 5-6: τετιμένε πᾶσι θεοῖσι / καὶ θνητοῖσι βροτοῖσιν, ὅσοι χθόνα vaietáουσιν. In effetti, dal vasto numero di inni dedicati al dio o a figure divine ricondotte, talvolta subordinate, al suo culto, la critica ha inferito il ruolo chiave di Dioniso nei riti dell'associazione di misti di cui sarebbe espressione la nostra silloge³⁰. Esplicitamente dedicati al nostro dio sono infatti gli inni 30 (Διονύσου θυμίαμα), il 42 (Μίσης θυμίαμα), il 45 (ῥυμος Διονύσου Βασσαρέως Τριετηρικοῦ), il 46 (Λικνίτου θυμίαμα), il 47 (Περικιονίου θυμίαμα), il 50 (Λυσίου Ληναίου), il 52 (Τριετηρικοῦ θυμίαμα) e il 53 (Ἀμφιετοῦς θυμίαμα); ma è possibile individuare almeno due sequenze di inni, la

²⁶ Cfr. A. J. Festugière, *op. cit.*, pp. 23 sgg.; H. Jeanmaire, *op. cit.*, pp. 466-467; M. P. Nilsson, *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*, Lund 1957, pp. 47 sgg. Sull'iscrizione in greco di Agrippinilla, recuperata dalla base di una statua dedicata alla sacerdotessa ed edita nel 1928, cfr. anche K. Kerényi, *op. cit.*, pp. 321-322, che propone un nesso con presunti culti misterici di Dioniso ad Atene.

²⁷ Ad un'origine pergamena della raccolta degli *Inni orfici* pensava già Otto Kern – esaltato dai contemporanei successi degli scavi archeologici *in loco* – all'inizio del secolo passato; cfr. G. Ricciardelli, *op. cit.*, pp. XXVIII-XXIX.

²⁸ Il riferimento è in particolare al seminario di Paul Sommer-Weisel, “Orfismo-dionisismo e gli *Inni orfici*” del 23-11-2015.

²⁹ Cfr. M.-C. Fayant, *Hymnes Orphiques*, Paris 2014, p. 11.

³⁰ G. Ricciardelli, *op. cit.*, p. XXXV.

prima formata dagli inni 29-30-31 (Persefone – Dioniso – Cureti) e la seconda, ben più ampia, compresa tra l'inno 44 (Semele) e il 57 (Ermete Ctonio), in cui destinatari del canto sono, se non i vari Dioniso, personaggi comunque connessi o esplicitamente subordinati a quest'ultimo. Nel primo caso (inni 29-30-31) la possibilità di definire una micro-unità è garantita dal vincolo di sangue che lega Persefone a Dioniso, sottolineato in *h.* 29, v. 8 (Persefone è detta μήτηρ ἐριβρεμέτου πολυμόρφου Εὐβουλήος, dove Eubuleo è epiclesi di Dioniso³¹) e in *h.* 30, vv. 6-7 (Dioniso è definito Διὸς καὶ Περσεφονείης / ἀρρήτοις λέκτροισι τεκνωθείς), e dalla connessione mitica tra Dioniso e i Cureti testimoniata dal fr. 34 Kern³², dove i Cureti danzano armati attorno a Dioniso fanciullo come già avevano fatto per nascondere i vagiti di Zeus neonato a Crono³³. La seconda sequenza, ovvero gli inni 44-57 (cui M.-C. Fayant aggiunge anche l'*h.* 58 ad Eros³⁴, che tuttavia non presenta evidenti legami con Dioniso), rappresenta, per così dire, il cuore dionisiaco della raccolta: le divinità invocate si riconoscono per il loro legame di parentela col dio – l'*h.* 44 è dedicato a Semele in quanto μητέρα θυρσοφόροιο Διωνύσου πολυγηθοῦς (v. 3); l'*h.* 48 a Sabazio, qui identificato con Zeus³⁵, allude all'episodio della cucitura nella coscia del Dioniso rinato da

³¹ Dioniso è detto Ἐυβουλεύς anche nell'*h.* 30, v. 6, e in *h.* 54, v. 4. Nell'*h.* 56, v. 3, il nome è usato per Adone, qui figlio di Persefone e *alter ego* di Dioniso. Un Eubuleo è invocato come un dio e verosimilmente si identifica sempre con Dioniso nel Papiro di Gurōb (*PGurob* I, l. 18) e in diverse lamine orfiche (Roma I B 1,2; Turi II A 1,2; II A 2,2; II B 1,2). In un inno citato da Macrobio (*Saturnalia* I 18, 12 = fr. 237 Kern) si dice che Fanes, Dioniso, Eubuleo e Antaige sono nomi diversi con i quali gli uomini chiamano un unico dio secondo il variare delle sue manifestazioni (*Orpheus quoque, solem volens intellegi, ait inter cetera: τήκων αἰθέρα ὄϊον ἀκίνητον πρὶν ἔόντα / ἔξανέφηνε θεοῖσιν ὄραν κάλλιστον ἰδέσθαι, / ὄν δὴ νῦν καλέουσι Φάνητά τε καὶ Διόνυσον / Εὐβουλήά τ' ἄνακτα καὶ Ανταύγην ἀρίδηλον*).

³² Tratto da Clemente Alessandrino, *Protrettico*, II 17, 2, una delle principali fonti sul mito dello smembramento di Dioniso.

³³ La prima esposizione del mito dei Cureti – divinità minori di probabile origine cretese connesse originariamente al culto di Rea – si trova in Callimaco, *Inni*, 1, 52 sgg., quindi in Pseudo-Apollodoro, I, 1, 6-7. Sul nesso tra Dioniso e i Cureti è significativo anche il fr. 472 Kannicht dei *Cretesi* di Euripide, dove ai vv. 14 sgg. compare l'espressione "baccante dei Cureti" (Κουρήτων / Βάκχος). Il carattere "dionisiaco" di questi personaggi mitici è sancito dalla loro attitudine alla danza e alla musica (al v. 1 dell'*h.* 31 sono chiamati Σκιρτηταί, "saltatori", come nell'*h.* 45, v. 7, Dioniso Bassareo Trieterico); l'*explicit* dell'*h.* 31 è poi caratterizzato dalla menzione di un βουκόλος cui si è già accennato. Ai Cureti, identificati con i Dioscuri adorati in Samotracia e i Coribanti che formano il corteggio della dea Cibele, è dedicato anche l'*h.* 38, dove sono presentati con funzioni diverse da quelle cantate dall'*h.* 31.

³⁴ Cfr. M.-C. Fayant, *op. cit.*, p. LIV-LVI. Un possibile nesso sta nell'assimilazione di Protogono/Ericepeo – cui Dioniso s'identifica – con Eros nei fr. 74, 82 e 83 Kern; ma nel nostro inno – che la Ricciardelli, *op. cit.*, p. 457, definisce piuttosto «asettico» – non c'è traccia di ciò. La maggior parte dell'inno è occupata dalla tradizionale affermazione del potere di Eros sul cosmo e sugli esseri viventi.

³⁵ La più antica testimonianza letteraria su Sabazio, divinità di origine frigia il cui culto conobbe ampia diffusione in area greca nel periodo classico ed ellenistico, sono i vv. 9-10 delle *Vespe* di Aristofane; da questa testimonianza si ricava che il suo culto prevedeva βουκόλοι (v. 10 βουκολεῖς). Praticato prevalentemente tra stranieri, schiavi e meteci e affine al dionisismo, il culto non ottenne in Grecia un riconoscimento ufficiale, anzi troviamo una proiezione del suo carattere problematico nella scena comica: cfr. anche *Lisistrata* 387-390; Cicerone, *Sulle leggi*, II 37, riporta una notizia secondo cui in una commedia di Aristofane, forse le *Stagioni* (cfr. fr. 578 K.-A.), Sabazio e gli altri dèi di origine straniera sarebbero stati sottoposti a giudizio e poi espulsi da Atene (*novos vero deos et in his colendis nocturnas pervigilaciones sic Aristophanes, facetissimus poeta veteris comoediae, vexat, ut apud eum Sabazius et quidam alii dei peregrini iudicati e civitate eiciantur*). Altre informazioni sul culto si ricavano dalla descrizione dei riti delineata da Demostene nell'orazione *Sulla corona* (259-260) che, pur non scevra di tratti grotteschi intesi a screditare Eschine la cui madre sarebbe stata sacerdotessa del dio frigio, costituisce la più antica e dettagliata descrizione del culto. Il carattere orgiastico e misterico di queste celebrazioni ha favorito – per prudenza bisogna dire piuttosto tardivamente –

Semele (vv. 2-3: ὄς Βάκχον Διόνυσον, ἐρίβρομον, Εἰραφιώτην, / μηρῶ ἐγκατέραψας) –, altre divinità sono salutate per aver accudito Dioniso – l'h. 49 invoca Ipta come Βάκχου τροφόν (v. 1) e Βάκχιο τροφοί sono anche le Ninfe cui è dedicato l'h. 51 (v. 3); allo stesso modo il Sileno Satiro dell'h. 54 è chiamato ὦ πολύσεμνε τροφεῦ, Βάκχιο τιθηνέ (v. 1) –, altre ancora sono esplicitamente subordinate al dio – il caso di Afrodite che nell'h. 55, v. 7, è detta σεμνή Βάκχιο πάρεδρε e di Hermes Ctonio definito βακχεχόριο Διωνύσιο γένεθλον in h. 57, v. 3. Inoltre, per completare la panoramica sugli “inni dionisiaci” della nostra raccolta, alcuni dèi originariamente ben distinti da Dioniso gli sono pienamente assimilati (come il Mise dell'h. 42 e l'Adone dell'h. 56); del tutto particolare, e indubbiamente problematico, è poi il caso del Protogono cui è dedicato l'h. 6, ancestrale divinità orfica che presenta, o forse – data la sua antecedenza ontologica – *prefigura*, numerosi attributi di Dioniso al punto da confondersi del tutto con quest'ultimo³⁶.

Com'è stato notato in un precedente seminario³⁷, le sei epiclesi che caratterizzano i titoli degli inni esplicitamente dedicati a Dioniso (Bassareo Trieterico, Licnite, Perikionios, Lisio Leneo, Trieterico, Anfiete) rimandano nel complesso ad una sfera tradizionale e istituzionale del dio più che a uno stesso ambito epicorio, e questa considerazione non può che nuocere alla teoria kerniana di un'origine esclusivamente pergamena della raccolta degli *Inni orfici*: infatti, nonostante la menzione dei βουκόλοι, al Dioniso Καθηγεμών il cui culto era sorto a Pergamo sotto Attalo I non si fa alcun immediato riferimento³⁸, anche se una spiegazione plausibile potrebbe concernere il carattere

l'identificazione di Sabazio con Dioniso; non del tutto certi i rapporti tra le due divinità per il V-IV secolo a.C. Cfr. A. J. Festugière, *op. cit.*, p. 17 sgg.; H. Jeanmaire, *op. cit.*, pp. 94-96.

³⁶ Protogono è altro nome di Phanes (cfr. h. 6, v. 8): nella cosiddetta “Teologia rapsodica” (= fr. 54 Kern, desunto da Damascio, *De principiis*, 123, 2) Protogono, nato dall'uovo cosmico deposto da Χρόνος è assimilato a Zeus ed è descritto come un θεὸν ἀσώματον, πτέρυγας ἐπὶ τῶν ὤμων ἔχοντα χρῦσας, ὃς ἐν μὲν ταῖς λαγόσι προσ|πεφυκίας εἶχε ταύρων κεφαλὰς, ἐπὶ δὲ τῆς κεφαλῆς δράκοντα πελώριον παντοδαπαῖς μορφαῖς θηρίων ἰνδαλλόμενον, «un dio incorporeo, con le ali d'oro sulle spalle, che aveva attaccate sui fianchi teste taurine e sul capo un mostruoso serpente, che assomigliava alle forme più diverse degli animali selvaggi»; la descrizione teriomorfa di Protogono non è priva di paralleli: nella “Teologia di Ieronimo ed Ellanico”, riportata nello stesso fr. 54 Kern, Χρόνος è un serpente con due teste aderenti, una di toro e una di leone e in mezzo il volto di un dio, e ali sulle spalle e viene assimilato a Eracle, così come nel fr. 237 Kern (da Macrobio, *Saturnalia* I 18, 12 che sostiene di citare Orfeo) Phanes/Protogono è detto Dioniso. La prima attestazione del nome Πρωτόγονος è in un frammento dell'*Ipsipile* di Euripide (F 758a Kannicht, v. 22), forse associato ad Eros (che compare al v. 23): nei *Papyri magici* IV 1748 sgg. ci si rivolge appunto ad un Eros che presenta caratteristiche uguali a quelle del nostro dio con il vocativo πρωτόγονε. Πρωτόγονος compare anche nel Papiro di Derveni (edito nel 1962 e databile al tardo IV secolo prima della nostra era), col. XVI – in una sezione direttamente connessa alla col. XIII, l. 5, dove viene esplicitato l'inghiottimento dell'αἰδοῖον, inteso come “fallo”, di questo dio da parte di Zeus/Noῦς (cfr. F. Jourdan, *Le Papyrus de Derveni*, Paris 2003, pp. 60 sgg.; W. Burkert, *Da Omero ai magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, Venezia 1999, pp. 81 sgg.; cfr. A. Tonelli, pp. 483 sgg.). Solo congetturale la presenza di Protogono nel Papiro di Gurôb: lo Smyly, editore del frammento, ha proposto di leggere alla l. 17 Πρωτόγο]νον καὶ Εὐβουλέα καλῶ.

³⁷ E. Colangelo, “Epiteti ed epiclesi negli *Inni orfici*”, pronunciato il 26-10-2015.

³⁸ L'insistenza di epiteti taurini di Dioniso potrebbe comunque suggerire una localizzazione pergamena: come ha notato H. Jeanmaire, *op. cit.* pp. 442-443, il simbolismo del toro, che in Asia Minore era classico per significare la potenza regale e divina (mentre si era assai attenuato nel suo uso per il Dioniso ellenico), riappare in modo marcato proprio nel culto di Dioniso Καθηγεμών. Gli oracoli che promisero la vittoria ad Attalo I quando, dopo il successo della sua campagna contro i Galati, egli volle farsi anche riconoscere figlio di Dioniso, lo chiamarono «Il Figlio del Toro»,

esoterico e non essoterico-istituzionale dell'associazione dionisiaca postulata come fruitrice della nostra raccolta; tant'è vero che manca anche qualsiasi riferimento a un culto imperiale, assenza che considerata la datazione tarda non può che stupire³⁹. Restano comunque evidenti le influenze anatoliche ed egizie: basti pensare, oltre al già citato nesso tra Dioniso e il frigio Sabazio, all'identificazione del primo con la Mise cui è dedicato il titolo dell'*h.* 42 e il cui nome è attestato in una iscrizione, probabilmente del II secolo prima della nostra era, rinvenuta a Pergamo nel recinto di Demetra⁴⁰; significativo anche il riferimento contenuto nello stesso inno (vv. 9-10) a Iside μελανηφόρος e al χεῦμα Αιγύπτου, che potrebbe far pensare all'importanza dell'Egitto nella propagazione dei misteri dionisiaci secondo Erodoto (II, 48-49) e Diodoro Siculo (I, 22)⁴¹.

Se si escludono l'*h.* 45 (ὕμνος Διονύσου Βασσαρέως Τριετηρικοῦ) e l'*h.* 50 (Λυσίου Ληναίου), tutti gli altri componimenti dionisiaci presentano la formula tipica del sistema di titolazione della raccolta con il genitivo + il termine θυμίαμα e l'indicazione del profumo da bruciare: due volte lo storace, balsamo ottenuto per spremitura della corteccia di una varietà di alberi assai diffusa in Asia Minore (*h.* 30 a Dioniso e l'*h.* 42 a Mise); due volte la generica indicazione ἀρώματα (*h.* 47 al Perikionios e *h.* 52 al Trieterico); una sola volta manna, ovvero polvere d'incenso (*h.* 46 al Licnite). Del tutto singolare – e oggetto della parte terminale del nostro studio – è l'indicazione rituale presente nel titolo dell'*h.* 53 all'Anfieta, che prescrive πάντα πλὴν λιβάνου καὶ σπένδε γάλα. Stupisce alla luce di una tale varietà di epiclesi l'assenza di ulteriori attributi nel titolo dell'*h.* 30 dedicato molto genericamente a Dioniso. Da rilevare poi la posizione relativamente "isolata" di quest'ultimo componimento rispetto al nucleo dionisiaco degli inni 44-57.

Forze cosmiche e mangiatori di carne cruda: il Dioniso arcaico e il Dioniso misterico

La natura ambigua e contraddittoria del nostro dio, dovuta alla concrezione di elementi di disparata provenienza, emerge con chiarezza già dall'*h.* 30. Qui Dioniso è detto (v. 2) Πρωτόγονον, διφυσῆ, τρίγονον, letteralmente «il *Primigenio*, dalla *duplice* natura, nato *tre* volte»: la *climax* ascendente

quand'anche non lo designarono addirittura «il Toro». Da considerare poi che sotto Attalo III (138-133) il sacerdozio a vita di Dioniso Καθηγεμόν fu associato al sacerdozio ereditario dello Zeus Sabazio e una connessione tra le due divinità è presente nell'*h.* 48. Ciononostante, la natura taurina di Dioniso pertiene agli attributi di Dioniso fin dal suo primo apparire, dunque l'argomento non può considerarsi dirimente.

³⁹ G. Ricciardelli, *op. cit.*, p. XXXI.

⁴⁰ La più antica testimonianza su Mise è nel primo mimiambo di Eroda (v. 56), dove si nomina una κάθοδος τῆς Μίσης («discesa di Mise») da mettere in rapporto molto probabilmente con la discesa di Persefone-Core (cui Mise è assimilata in un'altra iscrizione rinvenuta su di un altare presso Menemen, vicino Pergamo). L'assimilazione di Mise, divinità poco attestata, a Dioniso non ha alcun parallelo letterario o epigrafico; cfr. A.-F. Morand, *Études sur les "Hymnes Orphiques"*, Leiden – Boston – Köln 2001, pp. 173-174.

⁴¹ Per Erodoto l'ἐξήγητής del culto fu l'omerico ἰατρόμαντις Melampo, per Diodoro (I 23, 2-7; I 96, 4-5) fu invece Orfeo. Questi dati sono connessi alla *vexata quaestio* sull'origine del mito dello smembramento di Dioniso a partire dal parallelo egiziano della passione di Osiride (ipotesi sostenuta, come già detto, dal Festugière).

che caratterizza il verso pone in rapporto componenti riconducibili ad un ambito tipicamente orfico e caratteristiche tipiche del Dioniso tradizionale. Una particolare attenzione merita l'assimilazione con Protogono: non si tratta di un caso isolato in quanto anche nell'*h.* 52, v. 6, il Trieterico è detto Πρωτόγον', Ἡρικεπαῖε. Erichepeo – epiclesi dall'etimologia incerta⁴² – è anche chiamato nell'*h.* 6, v. 4, Protogono e la stessa sequenza Protogono-Erichepeo (Πρωτογόνοιο... Ἡρικεπαίου) torna nei versi citati da Proclo nel suo *Commento al Timeo di Platone* 29 a (= fr. 167 Kern)⁴³. Se si considera poi che a Ierocesarea in Lidia è stata rinvenuta una dedica del II secolo della nostra era Διονύσω Ἡρικ[ε]π[αί]ω⁴⁴, possiamo affermare con un buon margine di sicurezza che in questi inni trova espressione uno degli aspetti più peculiari del tardo culto di Dioniso, ovvero l'assimilazione al dio misterico Protogono/Erichepeo, rappresentazione della forza cosmica che media tra l'unità originaria dell'uovo cosmico e la formazione del molteplice. Così come Dioniso, Protogono è διφυῆ (*h.* 6, 1): Atenagora nel *Pro Christianis* 18 (= fr. 57 Kern) ne allude dicendo θεὸς τις δισώματος⁴⁵ (nel v. 3 dell'*h.* 30 Dioniso è detto δίμορφος) e Proclo (*In Tim.* 30 c = fr. 81 Kern) lo definisce androgino, femminile e connesso alla riproduzione: θῆλυς καὶ γενέτωρ κρατερός θεὸς Ἡρικεπαῖος. Διφυῆ è anche Mise in *h.* 42, v. 4 (ἄρσενα καὶ θῆλυον, διφυῆ) e Adone nell'*h.* 56, v. 4, è detto κούρη καὶ κόρη. Anche il Dioniso tradizionale è spesso rappresentato come sessualmente bi-morfo: mentre gli altri dèi maschili si caratterizzano per la tradizionale nudità (che riflette un ideale atletico del genere maschile ben attestato nell'antica Grecia), Dioniso è quasi sempre dotato di vesti tipicamente femminili⁴⁶. Nelle *Baccanti* euripidee, v. 353, Penteo definisce il dio (sotto le spoglie dello Straniero) θηλύμορφος, «dall'aspetto femminile»: ai vv. 453-459 il suo aspetto esteriore è descritto dallo stesso Penteo come piacevole; i riccioli sono lunghi, roridi di desiderio; la pelle è bianca (λευκὴν δὲ χροιάν) e ciò perché il dio, come le donne, non si espone ai dardi del sole e resta all'ombra, indicazione spaziale che coincide con la dimensione femminile dell'οἶκος.

Dioniso è anche detto τρίγονος, «dalla *triplice* nascita», epiteto tradizionale già attestato in tragedia⁴⁷: alle tre nascite del dio forse fa riferimento ἴως δὲ τὰ μὲν τρία di *Hymn. hom.* 1,11, che F. Càssola traduce appunto con «poiché tu nascesti tre volte», ma il passo resta controverso e non

⁴² Un'interpretazione del termine la fornisce lo storico siriano Giovanni Malalas (vissuto a cavallo tra V e VI secolo della nostra era), il quale in un passo della sua *Chronografia* (IV 89 = fr. 65 Kern) propone una parafrasi del pensiero di Orfeo e afferma che Ἡρικεπαῖος nella lingua comune starebbe per ζῳοδοτήρ, «datore di vita».

⁴³ Un Εὐβου]λεῦ Ἡρικεπαῖγε si legge nel Papiro di Gurôb, l. 22, mentre alla l. 18 Smyly legge Πρωτόγο]νον καὶ Εὐβουλέα καλῶ. Potrebbe trattarsi della prima attestazione del nome del dio.

⁴⁴ Cfr. G. Ricciardelli, *op. cit.*, p. 253.

⁴⁵ Così anche il fr. 56 Kern, dove viene specificata anche la natura androgina del dio (*speciem quandam hominis duplicis formae, quam illi masculofeminam vocant; hunc etiam Phaneta[m] nominarunt*) Probabilmente anche la lezione θεὸν ἀσώματος riportata nel fr. 54 Kern è da correggere in θεὸν δισώματος.

⁴⁶ Cfr. E. Csapo, *Riding the Phallus for Dionysus: Iconology, Ritual and Gender-Role De/construction*, "Phoenix" 51, pp. 261 sgg.

⁴⁷ Cfr. Euripide, *Ione* 496; *Eracle* 1023. In *Ippolito* 560 compare invece διγόνοιο Βάκχου.

manca chi, come T. W. Allen, corregge il testo – riportato esclusivamente dal manoscritto M – in ὡς δὲ τάμεν τρία, dove τάμεν sarebbe da intendere come forma passiva («poiché furono tagliate tre parti») e rimanderebbe direttamente al mito dello smembramento di Dioniso da parte dei Titani⁴⁸. Per questo motivo c'è chi propone di mettere in relazione il primo inno omerico all'attività di Onomacrito in Atene⁴⁹. In ogni caso il numero tre ben s'accorda con il mito delle tre nascite e il sistema delle feste trieteriche, celebrate una volta ogni due anni⁵⁰. Come ha notato Càssola, nella tradizione *non orfica* le tre nascite sarebbero quella da Semele, poi dalla coscia di Zeus⁵¹, infine dalla salma ricomposta dopo lo smembramento operato dai Titani⁵²: ciò dipende dal fatto che la versione del concepimento di Dioniso dalla seduzione di Persefone-Core ad opera del suo stesso padre (cui alluderebbe l'espressione Διὸς καὶ Περσεφονείης / ἀρρήτοις λέκτροισι τεκνωθεῖς dell'*h.* 30, v. 7) fu conservata fino alla tarda antichità nei poemi didascalici a contenuto teologico riconducibili ad un ambiente prettamente orfico-misterico ed è ritenuta *secondaria* rispetto alla nascita tebana da Semele⁵³; ciononostante, come ha sostenuto Kerényi⁵⁴, è possibile individuare nella versione orfica della nascita del dio da Persefone elementi propriamente arcaici – l'incesto tra Zeus e sua figlia e la trasformazione del primo in un serpente⁵⁵ – riconducibili a una versione più

⁴⁸ In realtà nella tradizione tardo-antica rappresentata da Proclo (*in Plat. Tim.* 35 a = fr. 210 Kern) i Titani tagliarono le membra del dio non in tre ma *in sette parti* (ἐπτὰ δὲ πάντα μέλη κούρου διειμοιρήσαντο, «In sette parti tutte le membra del giovane fecero»); la scelta dell'*eptade* è comunque da mettere in rapporto a una numerologia neoplatonica ben consolidata, tant'è vero che nello stesso passo Proclo fa riferimento ad una divisione dell'anima in sette parti rintracciabile nel *Timeo* platonico (καθάπερ καὶ ὁ Τίμαιος εἰς ἐπτὰ διαίρει μοίρας αὐτὴν [= τὴν ψυχικὴν σύστασιν]).

⁴⁹ G. Zanetto, *Inni omerici*, Milano 1996, pp. 213-214.

⁵⁰ Sul sistema delle Trieteridi memorabile l'interpretazione di K. Kerényi, *op. cit.*, pp. 183 sgg., che parla di una «dialettica del periodo biennale» corrispondente alla costruzione, alla distruzione e alla ricostruzione della vita. «Nel secondo anno di una *trietēris*», scrive Kerényi, «accadeva l'opposto di quanto era accaduto nel primo, e si ricominciava dall'inizio soltanto nel terzo anno: da ciò il nome *trietēris* per un periodo biennale. Il dio, che veniva festeggiato in entrambi gli anni, era *Trietērīkós* in relazione alle sue feste, che venivano nuovamente celebrate solo a partire dal terzo anno. Egli era detto però anche *Amphietēs*, “quello di entrambi gli anni”. Infatti soltanto i due anni presi insieme realizzano una perfetta corrispondenza con il dio, che in sé li riuniva *entrambi* con le loro opposizioni».

⁵¹ Nascita cui alluderebbe l'epiclesi Εἰραφιότης, (*h.* 48, v. 2): secondo l'etimologia riportata da Esichio, il termine indicherebbe appunto il dio in quanto prodotto della gestazione nella coscia di Zeus (Εἰραφιότης: ὁ Διόνυσος, παρὰ τὸ ἐρράφθαι ἐν τῷ μηρῷ τοῦ Διός). Questa nascita appartiene per Kerényi ad una versione non originariamente orfica del mito di Dioniso: il suo successo, sostiene lo storico delle religioni, fa pensare che si tratti di un'invenzione ateniese sul modello della famosa nascita di Pallade Atena dalla testa di Zeus. Tale variante si sarebbe poi generalizzata come versione “eufemistica” di un preesistente mito di castrazione / automutilazione di Dioniso riconducibile al mitologema della frammentazione del dio (Kerényi, *op. cit.*, pp. 257-259).

⁵² F. Càssola, *Inni omerici*, Milano 1975, p. 15.

⁵³ Cfr. Atenagora, *Pro Christianis* 20 (= fr. 58 Kern). H. Jeanmaire, *op. cit.*, pp. 400 sgg., che nota come l'ambiente mistico nel quale possiamo situare l'origine degli scritti orfici – l'Italia meridionale, caratterizzata dalla presenza di un culto della sovrana del mondo infero, e l'Atene di Pisistrato dove fioriva la religione eleusinia che a Persefone-Core attribuiva grande importanza – suggerì una combinazione mitologica tale da collegare Dioniso alle due dee dei Misteri e dell'aldilà funerario. Kerényi, *op. cit.*, pp. 119 sgg, pensa ad una derivazione “minoica” della nascita da Persefone: gli autori dei poemi orfici avrebbero ripreso del materiale mitologico cristallizzato di alta arcaicità proveniente da Creta.

⁵⁴ K. Kerényi, *op. cit.*, pp. 118 sgg.

⁵⁵ La seduzione di Persefone da parte del dio trasformatosi in serpente è menzionata anche da Ovidio nelle *Metamorfosi* VI, 117 (*varius Deoida serpens*) al termine di una elencazione delle storie d'amore di Zeus e da Nonno di Panopoli, *Dionisiache* VI, 120-165.

antica, forse cretese, del mito di Dioniso⁵⁶. Mentre nei tre componimenti degli *Inni omerici* a lui dedicati (l'h. 1, l'h. 7 e l'h. 26) Dioniso è presentato esclusivamente come figlio di Semele⁵⁷, il Dioniso degli *Inni orfici* è figlio di Persefone nell'h. 30 (v. 6) e figlio di Semele nell'h. 44 (v. 3); è cioè τρίγονος, ma διμάτωρ (come viene chiamato nell'*incipit* dell'h. 50). Ecco dunque che elementi tradizionali ed elementi più propriamente orfici risultano combinati – verrebbe da dire, quasi con un “nodo eracleotico” – in modo da risultare quasi inestricabili.

C'è poi negli *Inni orfici* una concentrazione di attributi dionisiaci genuinamente tradizionali, ma critici se rapportati al contesto orfico, che non può che stupire: Dioniso è sì il Protogono della mistica orfica, ma è anche un dio ἄγριος e ὠμάδιος, «selvaggio» e «mangiatore di carne cruda», come viene chiamato nell'h. 30 (vv. 3 e 6); ὠμάδιε è invocato anche il Trieterico dell'h. 52, v. 7. Il suo aspetto è arcaico e taurino: nell'h. 30, sempre al v. 3, il dio è detto δίκερος e al v. 4 ταυρωπός e ἀρήιος⁵⁸. Le stesse connotazioni marziali e sanguinarie tornano nell'*incipit* dell'h. 45 (Bassarico Trieterico), dove il dio della βασσάρα, della pelle di volpe indossata dalle Bassaridi tracie, è celebrato attraverso l'uso di un lessico molto simile a quello dell'h. 65 ad Ares: ὃς ξίφεσιν χαίρεις ἠδ' αἵματι... θυρσεγγής, βαρύμητι. Con questi epiteti si celebra l'esaltazione violenta del dio che, com'è detto nella parodo delle *Baccanti* euripidee (vv. 135-140) gioisce nel versare sangue e divorare carne vivente (ἠδὺς ἐν ὄρεσιν, ὅταν ἐκ θιάσων δρομαί- / ὦν πέση πεδόσε, νε- / βρίδος ἔχων ἱερὸν ἐνδυτόν, ἀγρεύων / αἷμα τραγοκτόνον, ὠμοφάγον χάριν)⁵⁹. A banchetti a base di carne cruda connessi con il culto di Zagreo fa riferimento il coro dei *Cretesi* di Euripide (fr. 472 Kannicht, vv. 8-9: νυκτιπόλου Ζαγρέως βιοτάς / τάς τ' ὠμοφάγους δαΐτας τελέσας)⁶⁰, ma già da Alceo, fr. 129, 9

⁵⁶ Secondo quanto riporta Diodoro Siculo V, 75, 4, di Dioniso gli storici cretesi affermavano che fosse nato a Creta e fosse figlio di Zeus e di Persefone; Diodoro aggiunge che si tratta proprio di quel Dioniso che secondo la tradizione dei misteri orfici fu fatto a pezzi dai Titani.

⁵⁷ Cfr. *Hymn. hom.* 1, 4 e 21; 7, 1 e 56-8; 26, 2.

⁵⁸ Il toro è uno dei tradizionali aspetti teriomorfi di Dioniso: il dio è detto βουκέρως da Sofocle (fr. 959 Pearson) e ταυρωπός da Ione di Chio (fr. 5 Page). In *Baccanti* 100 compare l'espressione ταυρόκερων θεόν. Nella nostra raccolta Dioniso è detto anche ταυρομέτωπε (h. 45, 1) e ταυρόκερος (h. 52, 2) Anche Protogono ha voce di toro: h. 6, v. 3 ταυροβοάν.

⁵⁹ Cfr. anche *Baccanti* 734-768 per l'assalto delle donne impossessate da Dioniso a giovenche e tori fatti a pezzi vivi e sbranati (al v. 735 compare l'espressione Βακχῶν παραγμός). Lo sbranamento omofagico dei tori è attestato per Creta da Firmico Materno, *De errore profanarum religionum* VI, 5. Per la componente “marziale” del rito bacchico cfr. il dilagare delle *Baccanti* nei dintorni del monte Citerone, dipinto dal poeta come *l'irrompere di un esercito nemico* (vv. 752-754: ὥστε πολέμοιοι, / ἐπεσπεσοῦσαι πάντ' ἄνω τε καὶ κάτω / διέφερον; «come un esercito nemico si abatterono e di su e di giù ogni cosa sconvolgevano»). Cfr. anche H. Jeanmaire, *op. cit.*, pp. 253 sgg. Sempre nelle *Baccanti* (v. 302) Tiresia afferma che Dioniso «ha anche una parte di Ares» (Ἄρεώς τε μοῖραν μεταλαβὼν ἔχει τινά).

⁶⁰ Ma il frammento non è privo di ambiguità: pochi versi dopo (vv. 13-16) il coro afferma di fuggire la nascita dei mortali indossando vesti bianchissime (πάλλευκα... εἵματα) e di guardarsi dal mangiare cibi in cui c'è stata vita (τὴν [τ'] ἐμψύχων / βρῶσιν ἐδεστῶν πεφύλαγμα), il che sembra in esplicita contraddizione con quanto detto prima. Per G. Colli, *op. cit.*, pp. 391-392 il contenuto di questi versi farebbe riferimento ad un anelito “pessimistico” già insito nell'ideologia dionisiaca e successivamente ripreso e risemantizzato dalla dottrina orfica. Il rapporto di Dioniso con Zagreo, divinità di probabile origine cretese, non è del tutto perspicuo: secondo l'*Etymologicum Gudianum* Ζαγρεύς starebbe per «Grande cacciatore» e Kerényi ricollega il nome del dio alla ζάγρη, la «fossa per gli animali»: Zagreo sarebbe dunque un dio «cacciatore che cattura animali vivi» per poi praticare la dionisiaca ὠμοφαγία; eppure prima del III secolo a.C. non vi

Voight Dioniso è ὠμηστής⁶¹. Abusato è poi nella storia della letteratura secondaria il riferimento di Porfirio (*De abstinentia* II 55) ad attestazioni di sacrifici umani a Chio e a Tenedo in onore di un Dioniso Ὠμάδιος⁶². Σπαραγμός e ὠμοφαγία erano i due momenti cardinali – dal punto di vista non solo pragmatico, ma anche *ideologico* – del culto orgiastico di Dioniso: come scriveva Detienne nel 1977, «grazie all’omofagia che consiste nel divorare la carne cruda di un animale inseguito tra le montagne e sbranato vivo a dispetto delle regole in uso nel sacrificio “politico”, le frontiere tra bestie ed uomini sono abolite, l’umanità e la bestialità si confondono, compenetrandosi intimamente». È impossibile non notare che questo tentativo di travalicamento della norma umana verso l’animalesco promosso dal culto orgiastico risulta in netto contrasto con l’intento orfico di avvicinare l’uomo alla natura divina attraverso il rito misterico. Se si considera poi che lo stesso Orfeo – come raccontava un mito ripreso da Eschilo nelle *Bassaridi* e riportato dallo Pseudo-Eratostene⁶³ – era stato vittima degli eccessi orgiastici delle bassaridi tracie ispirate dal dio celebrato dall’*h.* 52, risulta allora assai marcata la presenza di questo orizzonte rituale e ideologico in un contesto misterico in cui lo spargimento del sangue tanto amato dal dio è oggetto d’interdizione assoluta⁶⁴. Sembra dunque che la tradizione culturale e letteraria che sta dietro al significante ὠμάδιος abbia vinto il dato contestuale. Questa considerazione potrebbe fungere da punto di partenza per una riflessione più generale sull’*inerzia di una tradizione pre-orfica nel quadro della poesia tardo-orfica*: d’altronde, la presenza di elementi tradizionali sembra accordarsi alla natura propriamente “innologica” degli *Inni orfici*.

Dal sangue al latte: il Dioniso infero e il nume della vegetazione

Dopo aver appurato la presenza di “molti Dionisi” stratificati all’interno della raccolta, ci concentreremo su di un elemento particolare relativo alla pragmatica rituale presupposta dalla didascalia dell’*h.* 53 (all’Anfieta). L’inno celebra il Dioniso ctonio (v. 1) che dormendo nelle sacre case presso Persefone fa riposare il tempo trieterico in attesa di risvegliare la festa⁶⁵, dunque un

sono fonti che identifichino esplicitamente i due dèi. Il primo a parlare di un Dioniso Zagreo è Callimaco, fr. 43, 117 Pfeiffer (= fr. 4[B 14] Colli), desunto dalla glossa al termine Ζαγρεύς dell’*Etymologicum Magnum* (Ζαγρεύς, ὁ Διόνυσος παρὰ τοῖς ποιηταῖς· δοκεῖ γὰρ ὁ Ζεὺς μιγῆναι τῇ Περσεφόνῃ, ἐξ ἧς χθόνιος ὁ Διόνυσος· Καλλιμάχος - νῆα Διόνυσον Ζαγρέα γειναμένη). La menzione di Persefone come madre di Dioniso-Zagreo lascia pensare ad una mediazione orfica.

⁶¹ Cfr. H. Jeanmaire, *op. cit.*, pp. 252-256; K. Kerényi, *op. cit.*, pp. 93 e 195.

⁶² Nel riportare la notizia Porfirio s’appella all’*auctoritas* di un tale Elvepide di Caristo. Cfr. l’interpretazione “antisitemica” del cannibalismo dionisiaco in M. Detienne, *op. cit.*, pp. 99 sgg.

⁶³ Pseudo-Eratostene XXIV (cfr. A. Tonelli, *op. cit.*, pp. 322-323).

⁶⁴ Come viene detto nelle *Rane* di Aristofane (v. 1032), Orfeo aveva insegnato ad astenersi dagli spargimenti di sangue (Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετὰς θ’ ἡμῖν κατέδειξε φόνων τ’ ἀπέχεσθαι).

⁶⁵ Sulla dialettica vita – morte presupposta dalla logica biennali delle Trieteridi cfr. *supra*, p. 10, n. 50.

Dioniso rappresentante del mondo infero e connesso con l'esuberanza della natura (v. 8 *χλοόκαρπε*, «dai frutti verdeggianti»)⁶⁶. L'indicazione culturale che accompagna il titolo del componimento, unica nel suo genere se rapportata alla menzione delle offerte degli altri inni, prescrive di offrire tutto tranne incenso⁶⁷ e di fare una libagione di latte. Un uso rituale del latte in relazione a culti dionisiaci sembra attestato dall'iscrizione di Tessalonica dove è menzionata una *γαλακτοφόρος*⁶⁸, ma risulta più frequente nell'ambito culturale propriamente orfico. Nelle lamine d'oro orfiche, ad esempio, sono ricorrenti espressioni del tipo *ἔριφος ἐς γάλ' ἔπετον* («capretto, mi lanciavi nel latte»)⁶⁹: Pugliese Carratelli ha notato come la formula venga abitualmente interpretata come una metaforica descrizione della beatitudine finale ottenuta dall'iniziato e pensa al simbolismo del neonato che cerca d'impeto il latte⁷⁰. Probabilmente influenzata da un'analoga considerazione, la Fayant propone di leggere l'indicazione rituale del nostro inno come significativa di un «Dionysos nourisson», di un «Dioniso lattante»⁷¹; ma più che alla sfera semantica dell'infanzia (cui il lessico degli inni orfici a Dioniso – epiteto *Λικνίτης*⁷² a parte – non sembra riferirsi) l'indicazione dell'utilizzo del latte sembra enfatizzare le proprietà ctonie ed infere dell'Anfietae⁷³. Nel Papiro di

⁶⁶ Si tratta d'altronde di una caratteristica primaria del Dioniso tradizionale; cfr. H. Jeanmaire, *op. cit.*, pp. 36-37 e R. Turcan, *Les sarcophages romains à représentations dionysiaques*, Paris 1966, pp. 497 sgg. Alla sfera di competenza tipica del nume della vegetazione rimandano parecchi epiteti degli inni dedicati Dioniso: nell'*h.* 30, v. 5, il dio è detto *βοτρηνόφορον, ἐρνεσίπεπλον* («che produce grappoli, dal manto di germogli»); nell'*h.* 46, v. 2, è *ἀμφιθαλή* («fiorente»); nell'*h.* 47, v. 1, *μεθυδώτην*; nell'*h.* 50, vv. 4-5, *εὐτραφές, εὐκαρπε, πολυγηθέα καρπὸν ἀέξων, / ῥήξιχθων* («florido, ricco di frutti, che accresci il frutto, che dà molta gioia, che rompi la terra»). Anche l'epiclesi del Dioniso dell'*h.* 47, *Περικιώνιος*, lett. «Intorno alla colonna», rimanda probabilmente all'azione espansiva della vegetazione, in particolare dell'edera. Come ha scritto Kerényi a proposito del culto tebano del Perikionios, «non la colonna, ma l'edera era il dio» (*op. cit.*, p. 189).

⁶⁷ L'incenso (*λίβανον*) è indicato come profumo dell'*h.* 37 ai Titani. La scelta di escludere quest'aroma potrebbe essere connessa all'esigenza di distinguere nettamente le modalità del rito per due agenti divini che nel pensiero orfico risultano ideologicamente contrapposti.

⁶⁸ Citata da M. P. Nilsson, *op. cit.*, p. 53, con ntt. 47 e 48.

⁶⁹ Lamina di Thurii (II B1 Pugliese Carratelli, v. 10), in G. Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati*, Milano 2001², pp. 102-103. Cfr. K. Kerényi, *op. cit.*, pp. 236-240 sulla pratica rituale dionisiaca della bollitura del capretto nel latte.

⁷⁰ Connotazioni che tornano anche nello *Ὑμνος τοῦ Σωτήρος Χριστοῦ* collocato al termine del *Pedagogo* di Clemente Alessandrino e attribuito a quest'ultimo, dove Gesù Cristo è detto *γάλα οὐράνιον* (v. 43).

⁷¹ Cfr. M.-C. Fayant, *op. cit.*, p. 421.

⁷² *Λικνίτης* è letteralmente «colui che sta nel *λίκνον*, nel «cesto a forma di ventilabro» ed è epiteto tradizionale di Dioniso fanciullo, confuso tendenzialmente con altri *παῖδες* (Attis o, come nel caso dell'*h.* 46, v. 3, Adone), o anche del Dioniso infero che attende d'essere risvegliato in occasione della festa trieterica. Proclo (*In Platonis Timeum* 30 b = fr. 199 Kern) riporta una versione del mito della nascita dalla coscia secondo cui Ipta, che aveva assistito Zeus partoriente, accolse il neonato Dioniso in un *λίκνον* che si pose sopra la testa, ma nell'inno orfico 49, dedicato a questa mitica nutrice del dio, manca qualsiasi allusione a tale episodio. Secondo Kerényi, *op. cit.*, pp. 242 sgg., il cesto – sia nel mito originario che nel culto misterico di Dioniso *Λικνίτης*, attestato esplicitamente per Delfi da Plutarco (*De Iside et Osiride* 35, 365 A) – conteneva il membro virile del dio o il suo surrogato in legno di fico.

⁷³ Forse è in gioco anche una valenza infera del colore bianco. Come si apprende dal Lessico di Harpokration (I, p. 192 Dindorf = Pugliese Carratelli, pp. 57-58), «quelli che celebrano i riti bacchici si coronano di *λευκή* [= pioppo bianco] perché questa pianta appartiene al mondo infero e il Dioniso di Persefone è un *χθόνιος*». In alcune lamine orfiche – es. Lamina di Hipponion (Pugliese Carratelli, pp. 39 sgg.) al v. 3 – è menzionata una *λευκὰ κυπάρισσος*, «cipresso bianco», che si colloca sulla strada per le case ben costrutte di Ade. La valenza simbolica del bianco resta comunque ambigua: con i riti misterici sono connessi i *πάλλευκα εἴματα* del coro dei *Cretesi* di Euripide (fr. 472 Kannicht, v. 13). Per l'uso di indumenti bianchi nei riti sacri cfr. E. Irwin, *Colours Terms in Greek Poetry*, Toronto 1974, pp. 179 sgg. Il bianco

Derveni, col. VI, ll. 5-6 si menzionano libagioni di latte su torte sacrificali nel contesto di χοαί ai morti: τοῖ<ς> | δὲ ἱεροῖ[ς] ἐπισπένδουσι ὕ[δω]ρ καὶ γάλα, ἐξ ὧνπερ καὶ τὰς | χοὰς ποιοῦσι («sulle offerte versano acqua e latte, con cui fanno anche libagioni») e a libagioni a base di acqua e latte fanno riferimento anche i vv. 572-574 delle *Argonautiche orfiche*. In un recente commento al rito descritto nelle colonne I-VI del Papiro di Derveni, A. Bernabé ha notato come le χοαί – libagioni sobrie, senza vino – erano dedicate alle anime dei morti o alle divinità ctonie in alternativa alle σπονδαί – libagioni a base di vino – dedicate alle divinità superne (si pensi alle χοαί alle Erinni di Edipo nell'*Edipo a Colono* 479-481 e quelle che l'ombra di Clitemnestra dice d'aver versato alle stesse divinità in *Eumenidi* 107)⁷⁴. Sembra delinearsi un'opposizione tra vino e latte all'insegna del carattere, per così dire, vitalistico del primo e della connotazione infera del secondo⁷⁵. Certo, entrambi i liquidi figurano, insieme al miele⁷⁶, nella poetica descrizione dell'ὄρειβασία nel prologo delle *Baccanti* (v. 142: ῥεῖ δὲ γάλακτι πέδον, ῥεῖ δ' οἶνον, ῥεῖ δὲ μελισσῶν νέκταρι) e nel seguito della tragedia, ai vv. 706-711, le baccanti ricavano vino e miele agitando i tirsi e il latte graffiando la terra⁷⁷; ciononostante, è possibile che l'uso rituale di libagioni a base di latte nell'ambito di culti misterici di Dioniso, in particolare del Dioniso infero cui è dedicato l'h. 53, avesse un suo valore specifico. La rinuncia al vino in ambito misterico non è certo una novità: si pensi all'opposizione di Demetra all'offerta della coppa di vino da parte di Metanira ai vv. 206-211 dell'*Hymn. hom. 2*, dove il rifiuto della bevanda dionisiaca determina l'istituzione di una bevanda demetriaca, il ciceone. Possiamo ipotizzare, seguendo l'interpretazione di A. Bernabé delle χοαί ai morti della col. VI del Papiro di Derveni, che il rigetto misterico della bevanda dionisiaca presupponga *un'assimilazione del vino al sangue* il cui spargimento è appunto interdizione primaria della dottrina orfica. Il vino è infatti il prodotto dello smembramento e della pigiatura della vite (cui il dio veniva assimilato), cioè

continua ad avere connotazioni infere anche nella modernità (cfr. il capitolo “La bianchezza della balena” del *Moby Dick* di H. Melville).

⁷⁴ A. Bernabé, «On the Rites Described and Commented Upon in Derveni Papyrus, Columns I-VI», in *Poetry as Initiation. The Centre of Hellenic Studies Symposium on the Derveni Papyrus*, ed. by I. Papadopoulou, L. Muellner, Washington D.C. – Cambridge 2014, pp. 19-52.

⁷⁵ Anche se entrambe le bevande compaiono nella Lamina di Pelinna (Cfr. Pugliese Carratelli, pp. 114-117), vv. 3-6, a indicare la beatitudine dell'iniziato: ταῦρος εἰς γάλ<α> ἔθορες / αἶψα εἰς γάλ<α> ἔθορες / <κ>ριὸς εἰς γάλα ἔπεσ<ε>. / οἶνον ἔχεις εὐδ<α>μον τιμῆ<ν> («Toro ti slanciasti verso il latte, / subito verso il latte corresti: / ariete verso il latte ti slanciasti. / Vino hai in premio, o beato»).

⁷⁶ Secondo un mito riportato da Ovidio, *Fasti* III, 736 Dioniso è scopritore del miele e con questo le api gli inumidiscono le labbra in Apollonio Rodio VI, 1136. Sull'uso del miele per la preparazione di bevande inebrianti e la connessione di questo alla genesi del dionisismo cfr. K. Kerényi, *op. cit.*, pp. 52 sgg. Il miele si qualifica in funzione di un uso culturale connesso ai sacrifici funebri nell'*Odissea* X 519 (πρῶτα μελικρήτω, μετέπειτα δὲ ἠδέϊ οἶνον).

⁷⁷ Lo stesso miracolo dionisiaco era descritto in termini simili dal coro dell'*Ipsipile* di Euripide, o almeno così appare dal papiro mutilo: Διόνυσος... ῥεῖ δὲ γά... στάζε... νέκταρ... λιβάνου... μύρνας καπν... (fr. 57 e 58 Arnim, citato da E. R. Dodds, *Euripides. Bacchae*, edited with Introduction and Commentary by E.R. Dodds, Oxford 1988², p. 84). Come ha notato Dodds, *ibidem*, p. 155, «the tradition of Dion. as a miraculous milk-maker perhaps survives in the modern custom by which nursing mothers visit a cave on Pangeum (where Dion. had his oracle, Hdt. 7, 111) in order to obtain an abundant flow of milk by touching a certain stone».

di un'esperienza che poteva avere un referente metastorico proprio nel mito della passione di Dioniso⁷⁸. Si tratterebbe peraltro di un nesso non privo di attestazioni⁷⁹: durante la processione dionisiaca di Tolomeo II Filadelfo descrittaci da Callisseno di Rodi (= Ateneo V, 199 a) venne portato in giro su di un carro enorme un ληνός in cui sessanta satiri pigiavano l'uva sotto la sorveglianza di un Sileno; il mosto scorreva per la strada e i pigiatori intonavano il μέλος ἐπιλήνιον, il canto del ληνός – che uno scolio al *Protrettico* di Clemente Alessandrino (I, 2, 2) definisce «un canto per la spremitura che trattava di questa così come dello smembramento di Dioniso» (περιεῖχεν τὸν τοῦ Διονύσου παραγμὸν); lo scoliasta sottolinea poi che il μέλος ἐπιλήνιον era originariamente una ἀγροικικὴ ᾠδή⁸⁰. Altra fonte importante per la definizione di un nesso tra la consumazione del vino e lo spargimento di sangue è Diodoro Siculo 3, 62, 7 (= fr. 301 Kern), dove i πάθη di Dioniso sono interpretati come una allegoria della preparazione del vino. Basandosi su queste attestazioni, W. Burkert ha sottolineato nel suo *Homo necans* come alla base della festa dei Boccali (Χόες) celebrata ad Atene durante le Antesterie stiano appunto miti di violenza⁸¹.

Da quest'analisi risulta possibile immaginare che attraverso l'offerta del latte si definisse pragmaticamente un ambito rituale assai peculiare, probabilmente caratteristico del culto infero di Dioniso di cui l'Anfieta dell'h. 53 è una particolare manifestazione.

“Molti Dionisi”

Le considerazioni fin qui svolte ci portano a credere che negli *Inni orfici* confluiscono tradizioni letterarie e culturali di disparata origine. Pur non mancando elementi in qualche modo riconducibili alla tradizione mitologica orfica e alla sfera rituale misterica, i “molti Dionisi” che emergono dai componimenti della nostra raccolta restano fondamentalmente divinità tradizionali. Il dio possiede gli epiteti tipici della divinità primigenia sorta dall'uovo cosmico (è Protogono-Erichepeo-Eubuleo) ed è figlio di Persefone come il fanciullo divino fatto a pezzi dai Titani, ma al contempo è arcaico mangiatore di carne cruda, divinità infera, nume della vegetazione e dio delle feste Trieteridi. Si tratta di una polimorfia, cui s'associa direttamente una πολωνυμία, che ha spesso sconcertato la critica. Tra i diversi scettici sulla possibilità di ricostruire un dionisismo degli *Inni orfici* era per

⁷⁸ A questo proposito le considerazioni di E. De Martino contenute nel capitolo “La messe del dolore” del suo *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino 1958 (pp. 214 sgg.). Per il raccolto e la passione della vite cfr. pp. 242-246.

⁷⁹ Il vino è detto αἶμα βακχίου in Timoteo, fr. 780 Page.

⁸⁰ Un lamento precede la vendemmia nella descrizione omerica dello scudo d'Achille (*Iliade* XVIII, 561-562), dove un giovane canta il λίνος, il compianto.

⁸¹ W. Burkert, *Homo necans. The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, Berkeley – Los Angeles 1983 (ed. or. *Homo necans*, Berlin – New York 1972), pp. 216 sgg.

esempio Jeanmaire, che in una pagina del suo lavoro su Dioniso edito a Parigi nel '51 ebbe a notare: «Pel fatto stesso che in questa promiscuità Dioniso si trovava ad essere confuso coi membri di una specie di *pandemonium*, negli inni “orfici” la figura di tale dio risulta singolarmente banalizzata. [...] I lineamenti originali di tale personalità si sfaldano e alla fine si dissolvono in questo crepuscolo pagano dove un sincretismo intemperante, un misticismo ammollente e una demonologia ove l'occultismo aveva una parte rilevante prendono il sopravvento sul vero sentimento religioso, che risulta svuotato di ogni contenuto sociale e perfino emotivo, tanto da minare dalla base il tentativo di restaurazione dell'antica religione intrapreso nel II secolo»⁸². Lette oggi, le parole del grande studioso francese risultano decisamente troppo dure; sembra infatti che negli *Inni orfici* i “molti Dionisi” della tradizione letteraria e culturale siano addirittura sopravvissuti alla riscrittura orfica e, se questa è forse una prova della decadenza del vero orfismo, allora lo è anche della grande forza della religiosità dionisiaca ancora nel II secolo della nostra era, un'epoca in cui sempre più si diffondeva la pratica rituale di benedire il sangue di Dioniso per vivere del sangue di un altro dio.

⁸² H. Jeanmaire, *op. cit.*, p. 271.

Bibliografia

- Athanassakis, A. N.** (1977) *The Orphic Hymns. Text, Translation and Notes*, Missoula 1977.
- Bernabé, A.** (2002), *La toile de Penélope: a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans?*, in *Revue de l'Histoire des Religions* 219 (2002), 401-433.
- Bernabé, A.** (2004-2005), *Poetae Epici Graeci. Testimonia et Fragmenta. Pars II. Orphicorum et Orphicis similium Testimonia et Fragmenta*, fasciculi 1-2, edidit Albertus Bernabé, Monachii et Lipsiae 2004-2005.
- Bernabé, A.** (2014), «On the Rites Described and Commented Upon in Derveni Papyrus, Columns I-VI», in *Poetry as Initiation. The Centre of Hellenic Studies Symposium on the Derveni Papyrus*, ed. by I. Papadopoulou, L. Muellner, Washington D.C. – Cambridge 2014, pp. 19-52.
- Burkert, W.** (1972), *Homo necans*, Berlin – New York 1972 (trad. it. *Homo necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Torino 1981).
- Burkert, W.** (1999), *Da Omero ai magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, Venezia 1999.
- Casadio, G.** (1994), *Storia del culto di Dioniso in Argolide*, Roma 1994.
- Càssola, F.** (1975), *Inni omerici*, Milano 1975.
- Colli, G.** (2009⁵), *La sapienza greca*, I, Milano 2009⁵, 1^a ed. 1977.
- Csapo, E.** (1997), *Riding the Phallus for Dionysus: Iconology, Ritual and Gender-Role De/construction*, “Phoenix” 51, pp. 253-295.
- De Martino, E.** (1958), *Morte e pianto rituale nel mondo antico. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino 1958.
- Detienne, M.** (1975), «Les chemins de la déviance: orphisme, dionysisme at pythagorisme», in *Orfismo in Magna Grecia, Atti del quattordicesimo convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto, 6-10 ottobre 1974)*, Napoli 1975, pp. 49-79.
- Detienne, M.** (1977), *Dionysos mis à mort*, Paris 1977.
- Detienne, M.** (1986), *Dionysos à ciel ouvert*, Paris 1986.
- Detienne, M.** (1989), *L'écriture d'Orphée*, Paris 1989.
- Dieterich, A.** (1891), *De hymnis orphicis capitula quinque*, Marburgi Cattorum 1891.
- Dodds, E. R.** (1951), *The Greeks and the Irrational*, Berkeley – Los Angeles 1951.
- Dodds, E. R.** (1988²), *Euripides. Bacchae*, edited with Introduction and Commentary by E.R. Dodds, Oxford 1988², 1^a ed. 1944.
- Fayant, M.-C.** (2014), *Hymnes orphiques*, Paris 2014.
- Festugière, A. J.** (1972), «Les mystères de Dionysos», in *Études de religion grecque et hellénistique*, Paris 1972, pp. 13-63 (= *Les mystères de Dionysos*, «Revue biblique» XLIV 1935, pp. 366-396).
- Graf, F.** (1993), «Dionysian and Orphic Eschatology: New Texts and Old Questions», in *Masks of Dionysos*, ed. by Th. H. Carpenter and Ch. A. Faraone, Ithaca and London 1993, pp. 239-58.
- Jeanmaire, H.** (1951), *Dionysos. Histoire du culte de Bacchos*, Paris 1951 (trad. it. *Dioniso. Religione e cultura in Grecia*, Torino 1972).
- Jourdan, F.** (2003), *Le Papyrus de Derveni*, Paris 2003

- Herrero de Jáuregui, M.** (2013), *Cristianizzazioni antiche e moderne dell'orfismo: l'omofagia sacramentale*, in *Religion in the History of European Culture. Proceedings of the 9th EASR Annual Conference and IAHR Special Conference, 14-17 September 2009, Messina (Italy)*, Palermo 2013, pp. 1063-1072.
- Irwin, E.** (1974), *Colours Terms in Greek Poetry*, Toronto 1974.
- Kerényi, K.** (1976), *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens*, a cura di Magda Kerényi, Stuttgart 1976 (trad. it. *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*, Milano 1992).
- Kern, O.** (1922), *Orphicorum Fragmenta*, collegit O. Kern, Berolini 1922.
- Linforth, I. M.** (1941), *The Arts of Orpheus*, Berkeley and Los Angeles 1941.
- Macchioro, V.** (1930), *Zagreus. Studi intorno all'orfismo*, Firenze 1930.
- Morand, A.-F.** (2001), *Études sur les "Hymnes Orphiques"*, Leiden – Boston – Köln 2001.
- Musti, D.** (1986), «Il dionisismo degli Attalidi: antecedenti, modelli, sviluppi», in *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes. Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome*, Paris-Rome 1986, pp. 105-128.
- Nilsson, M. P.** (1957), *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*. Lund 1957.
- Pugliese Carratelli, G.** (2001²), *Le lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*, Milano 2001².
- Ricciardelli, G.** (2000), *Inni orfici*, Milano 2000.
- Rohde, E.** (1890-1894), *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg in Brissgau 1890-1894 (trad. it. *Psiche*, voll. I-II, Bari 1970).
- Scarpi, P.** (2002) *Le religioni dei misteri*, Vol. I: *Eleusi, Dionisismo, Orfismo*, Milano 2002.
- Tonelli, A.** (2015), *Eleusis e Orfismo. I Misteri e la tradizione iniziatica greca*, Milano 2015.
- Turcan, R.** (1966), *Les sarcophages romains à représentations dionysiaques*, Paris 1966.
- West, M. L.** (1983), *The Orphic poems*, Oxford 1983 (trad. it. *I poemi orfici*, Napoli 1993).
- Zanetto, G.** (1996), *Inni omerici*, Milano 1996.