WALTER BURKERT

Antichi culti misterici

L'esperienza straordinaria *

«Dimenticate gli augusti misteri», era il grido di disperazione dei genitori che avevano perso il figlio, ad indicare che essi avevano riposto fiducia negli effetti pratici dei riti misterici; «ridesta nei *mystai* il ricordo della solenne *telete*», è la preghiera degli iniziati nell'inno orfico a *Mnemosyne*, la dea della Memoria, che mira ad un effetto di diverso tipo[1]. Le celebrazioni misteriche dovrebbero essere eventi indimenticabili, la cui ombra si stenda sull'intera vita futura di chi vi prende parte, creando esperienze che trasformano l'esistenza. Che la partecipazione ai misteri fosse una speciale forma di esperienza, un *pathos* nell'anima, o *psyche*, del candidato, è detto chiaramente in vari testi antichi; dato lo stato di sottosviluppo dell'introspezione nel mondo antico, osservato da un punto di vista moderno, questo è un fatto meritevole di attenzione. Si dice che Aristotele abbia fatto uso della acuta antitesi per cui allo stadio finale dei misteri non dovrebbe più esserci «apprendimento» (*mathein*) ma «esperienza» (*pathein*), e un mutamento di stato mentale (*diatethenai*)[2].

Dione di Prusa, in una elaborata similitudine, è più esplicito: «Se si portasse un uomo, greco o barbaro, all'iniziazione in un recesso mistico, che sbalordisce per bellezza e grandezza, sì che egli contemplasse molte visioni mistiche e udisse molti suoni del genere, mentre buio e luce si alternano con improvvisi mutamenti ed altre innumerevoli cose accadono, e perfino (come fanno nella cosiddetta cerimonia di innalzamento al trono, *thronismos*) fanno sedere gli iniziandi e danzano loro intorno - se tutto questo accadesse, potrebbe mai un tale uomo non provare assolutamente nulla nell'anima, non perverrebbe egli ad ammettere che vi è una qualche più profonda intuizione, ed un piano, in tutto ciò che si sta svolgendo, se anche egli provenisse dalla più totale barbarie?». Il riferimento qui inteso è al cosmo, alla danza delle stelle e del sole attorno alla terra, e ad altre meraviglie della natura che superano l'artificioso apparato delle cerimonie misteriche; il raffronto tra il cosmo e una grande sala per la celebrazione dei misteri risale al filosofo stoico Cleante, che visse ad Atene e con ogni probabilità aveva in mente Eleusi, cosa che è meno chiara nel caso di Dione. Nondimeno, il testo di Dione dà un'idea di cosa accadeva in una celebrazione misterica, e di quale era l'effetto atteso: «qualcosa deve necessariamente accadere nell'anima», così che l'iniziale sbalordimento si muti in meraviglia e accettazione del senso di quel che accade[3]. In termini religiosi, i misteri assicurano un incontro immediato col divino. Ricordiamo che Marco Aurelio poneva i misteri fra le visioni oniriche e le guarigioni miracolose, come una delle forme in cui possiamo avere la certezza che gli dèi si curano di noi[4]. In termini psicologici, deve esserci stata un'esperienza dell'«altro» in un mutamento di coscienza, che muoveva ben oltre ciò che si poteva trovare nella vita quotidiana. «Uscii dalla sala dei misteri sentendomi straniero a me stesso» - è la descrizione che un retore dà dell'esperienza a Eleusi[5].

È a questo punto che la ricerca scientifica oggettiva va incontro a difficoltà insormontabili. Il segreto dei misteri è stato solitamente mantenuto. Siamo, nella migliore delle ipotesi, nella condizione di chi origlia, di estranei dietro la porta, quale è descritta da Dione in un'altra similitudine[6]: «Servitori dei misteri, che all'esterno, presso le porte, adornano i porticati e gli altari eretti in pubblico... ma non sono mai ammessi all'interno... essi percepiranno alcune delle cose che accadono dentro, sia che una parola mistica venga gridata ad alta voce, sia che si scorga fuoco al di sopra delle mura» -

* Da: BURKERT W., *Antichi culti misterici*, traduzione di Maria Rosaria Falivene, Laterza, Roma-Bari, 1989, cap. IV (ed. orig.: *Ancient Mystery Cults*, Harvard Univ. Press, Cambridge, Mass., 1987).

ma restano «servitori», non «*mystai*». Se però avessimo un resoconto più ampio, o persino una registrazione filmata come quelle con cui i moderni antropologi documentano costumi esotici, resteremmo pur sempre perplessi. Lo scarto fra la pura osservazione e l'esperienza di quanti sono coinvolti nella procedura vera e propria resta incolmabile. Come descrivere una tale esperienza, senza essersi sottoposti a giorni e giorni di digiuno, purificazione, spossatezza, ed eccitazione[7]? Il segreto di Eleusi fu provocatoriamente violato da Diagora di Melo, del quale si dice che lo abbia svelato in strada, a chiunque[8] - e che ciò facendo lo abbia fatto apparire banale e di nessuna importanza. Il segreto fu rivelato anche da uno scrittore gnostico della «Setta del Serpente», un «Naasseno» il cui sermone è citato da Ippolito[9]. Da qui traiamo due scorci della celebrazione: «Gli ateniesi, durante la celebrazione dei misteri eleusini, mostrano agli *epoptai* il grande, mirabile, il più perfetto segreto epoptico, in silenzio: una spiga di grano mietuta». La seconda descrizione dice: «Lo ierofante, di notte, a Eleusi, durante la celebrazione dei grandi e indicibili misteri presso un grande fuoco, grida ad alta voce, dicendo: La Signora ha generato un figlio sacro, Brimo ha generato Brimos». Ma anche queste notizie, isolate dal contesto dei preparativi, e dell'ansia e della concentrazione concomitanti, restano un messaggio cifrato che invita forse a voli di fantasia[10], ma manca di comunicare il senso di una esperienza autentica.

Gran parte della rimanente documentazione è metafora. Il linguaggio dei misteri è usato per illustrare situazioni intellettuali o emotive di diverso genere. Platone aveva aperto la strada, e la retorica fu pronta a sfruttare perfino gli effetti dell'*arrheton*. Esiste pur sempre una possibilità che ci si possa servire di questo linguaggio come di uno specchio per cogliere una visione fugace di quel che accade dietro le mura. Il più impressionante di tutti è un testo di Plutarco che tenta di descrivere il presunto processo di morte nei termini di una iniziazione misterica[11]. Al momento della morte, «l'anima patisce un'esperienza simile a quelli che celebrano iniziazioni solenni... All'inizio vagare smarriti, faticoso andare in cerchio, paurosi percorsi nel buio, che non conducono in alcun luogo; poi immediatamente prima della fine tutte le cose terribili, panico e brividi e sudore, e stupore. E poi una luce meravigliosa ti viene incontro, regioni pure e prati sono là a salutarti, con suoni e danze e solenni sacre parole e visioni sante; e là l'iniziato, ormai perfetto, liberato e sciolto da ogni vincolo, si aggira, incoronato da una ghirlanda, celebrando la festa insieme agli altri consacrati e puri, e guarda dall'alto la folla non iniziata, non purificata, di questo mondo, nel fango e nella nebbia, sotto i suoi piedi». È plausibile che Plutarco abbia in mente Eleusi, ma l'edificio del Telesterion è scomparso, poiché elementi della procedura reale sono fusi a reminiscenze platoniche e a libere speculazioni. Ancora una volta troviamo le «visioni sacre» e i «suoni sacri» come in Cleante e Dione, ma in questo testo l'accento cade su eventi spossanti e terribili che precedono la stupefacente luce.

Il testo di gran lunga più autorevole sull'esperienza dei misteri è nel *Fedro* di Platone; ripetutamente imitato da Filone e dai più tardi platonici, fino a Dionigi l'Areopagita, che esibiscono un linguaggio «mistico», questo è divenuto in realtà il testo di base del misticismo, nel vero senso della parola. La rivelazione del vero Essere procurata da Eros era già stata descritta nel linguaggio dei misteri nel *Simposio*, dove la distinzione fra «iniziazione preliminare» (*myein*) e «misteri perfetti e epoptici» si riferisce chiaramente a Eleusi[12]. Il *Fedro* aggiunge l'indimenticabile immagine del carro dell'anima che ascende al cielo sull'onda degli dèi, fino alla sommità più alta, dove è possibile lanciare uno sguardo di là dal cielo. Un ricordo opaco di questa visione rimane in certe anime, per essere subitaneamente resuscitato da immagini di bellezza in cui ci si imbatte in questo mondo. Improvvisamente ricordiamo come «allora fosse dato vedere la risplendente bellezza, quando insieme al coro beato... videro una visione e uno spettacolo di gioia, e furono iniziati con iniziazioni che debbono dirsi le più beate di tutte... celebrandole... incontrando, quali *mystai* e *epoptai*, apparizioni felici in puro splendore, essendo puri noi stessi»[13]. Per quanto la qualità incantatoria del testo greco vada inevitabilmente perduta nella traduzione, la sua forza perdurante è dimostrata dall'effetto unico che esso ebbe sulla tradizione platonico-mistica greca. Platone stesso, nel creare la sua visione, usa dettagli che si riferiscono chiaramente a Eleusi. I termini *mystai* ed *epoptai* non lasciano adito a dubbi; il «coro» danzante che celebra gli *orgia* e le visioni sacre che provocano indimenticabile beatitudine ricorrono nei testi di Dione e Plutarco che abbiamo appena citato, mentre i «sacri suoni»

sono omessi perché Platone si concentra sugli *eide*. Vi è un'allusione obliqua ad eventi terrificanti, *deimata*, che precedono l'atto di venerazione del divino.

L'allusività di questi testi eccita la fantasia. Sebbene manchino di produrre testimonianze solide, essi producono senz'altro una cornice per l'empatia, se non per la comprensione di cosa i misteri possono aver significato per i partecipanti. L'esperienza è modellata dall'antitesi, dal movimento fra gli estremi di terrore e felicità, buio e luce. Altri testi sostanziano e illustrano questa ambivalenza: Eleusi è insieme «ciò che vi è di più terrificante e di più risplendente in tutto ciò che è divino per gli uomini», afferma Elio Aristide[14]. Se le divinità eleusine appaiono in sogno, questo significa «per i non iniziati che esse arrecano dapprima una sorta di terrore e pericolo, ma in seguito ciò nonostante portano alla perfezione quello che è bene»[15]. Secondo Plutarco, «nelle iniziazioni misteri che si deve resistere alle prime purificazioni ed eventi che provocano turbamento, e sperare che qualcosa di dolce e luminoso verrà dall'ansia e dalla confusione presenti»; c'è perfino una specie particolare di «gioia, quale la sperimentano gli iniziandi, mista a confusione e depressione ma colma di piacevole speranza»[16]. Assai comune, e di fatto una delle caratteristiche principali dei misteri, è il *makarismos*, la lode della condizione beata di coloro che hanno «visto» i misteri[17]. Allorché l'iniziato è accolto e salutato dal coro di coloro che sono passati attraverso le medesime peripezie, i suoi sentimenti di sollievo si leveranno fino all'apice dell'esultanza. Pure, i testi insistono che il vero stato di beatitudine non è in questa risonanza emotiva ma nell'atto di «vedere» ciò che è divino[18].

Abbiamo soltanto informazioni frammentarie sui particolari delle iniziazioni misteriche: sebbene non si cumulino fino a delineare un quadro soddisfacente, esse colpiscono pur sempre l'immaginazione col fascino del frammentario. Per Eleusi abbiamo almeno tre serie divergenti di testimonianze: la topografia del santuario[19]; il mito dell'avvento di Demetra, quale è narrato in particolare nell'inno omerico[20]; un fregio in rilievo con scene d'iniziazione, noto in un certo numero di repliche[21]; il *synthema*, «parola d'ordine», quale ci è trasmesso da Clemente di Alessandria[22]; e le due testimonianze del Naasseno (vedi nota 9), chiaramente relative alla festa conclusiva. Queste testimonianze non sono totalmente isolate: una precedente testimonianza pagana - Mesomede, un poeta dell'epoca adrianèa[23] - reca una conferma. Nel suo «Inno a Iside» egli fa riferimento con allusioni criptiche al «matrimonio sottoterra» e alla «nascita delle piante» - il che richiama chiaramente Persefone - e ai «desideri di Afrodite, la nascita di un bambinello, il fuoco indicibile, perfetto, i Cureti di Rea, la mietitura di Crono, città per l'auriga - tutto (questo) è danzato attraverso gli *anaktora* per Iside». Vediamo qui la nascita del bambino ed il grande fuoco, la mietitura del grano con uno sfondo di castrazione, e infine un riferimento a Trittolemo, l'auriga: chiaramente uno scenario eleusino, che fornisce persino una sequenza ben definita, piuttosto che immagini sconnesse. Tuttavia, questo rapido sommario non è un sostituto efficace dell'esperienza.

I preparativi per l'iniziazione sono riassunti nel *synthema* che, di nuovo, è intenzionalmente criptico: «Ho digiunato, ho bevuto il *kykeon*, ho preso dal cesto coperto (*kiste*), ho lavorato e ho rimesso nel cesto alto (*kalathos*), e da lì nell'altro cesto (*kiste*)» (vedi nota 22). Cosa significhi «lavorare» è stato ottimamente spiegato da una casuale osservazione di Teofrasto sul fare un segreto del fatto di macinare il grano: apparentemente, l'iniziando doveva macinare del grano in un mortaio; significati simbolici di questo atto sono a portata di mano, ma restano non confermati.

I rilievi del fregio dell'iniziazione (vedi figg. 2-4) rappresentano tre scene: il sacrificio preliminare, la purificazione, e l'incontro con le dee Demetra e Kore; quest'ultima è vista mentre si avvicina. Un serpente si arrotola dalla *kiste* nel grembo di Demetra, e il *mystes*, caratterizzato dal suo fascio di ramoscelli, è visto mentre tocca senza timore questo serpente - avendo trasceso l'ansia umana, muovendosi libero e rilassato in una sfera divina. La scena della purificazione, con l'iniziando velato e seduto su un vello d'ariete, riproduce chiaramente il mito nei dettagli realistici, mentre la scena finale passa ad un livello mitico, e così nasconde il segreto delle cerimonie.

Nella topografia del santuario, il dettaglio più suggestivo è la grotta di Plutone, identificata da alcune dediche, fra i Propilei e il Telesterion. Questa non è menzionata in nessun testo letterario e rimase apparentemente ignota ai profani. La si potrebbe connettere ai «paurosi percorsi nel buio che non conducono in alcun luogo» (vedi nota 11). Molto rimane però oscuro, specialmente per quel

che riguarda il rapporto tra individuo, iniziazione preparatoria o purificazione, e partecipazione alla grande festa comune.

A proposito delle iniziazioni a Dioniso, esiste nella documentazione più tarda una iconografia particolare e affascinante, a cominciare dal famoso affresco della Villa dei Misteri a Pompei, dell'età di Cesare[24]; non meno importanti sono i rilievi a stucco della Villa Farnesina a Roma, dell'età di Augusto[25]; nei secoli successivi ci sono i rilievi architettonici[26], le scene su sarcofagi[27], ed un mosaico da Djemila-Cuicul in Algeria[28] che con ogni probabilità adornava un locale di culto. L'elemento che colpisce di più in questo linguaggio figurativo è un enorme fallo eretto in un vaglio, *liknon*, coperto da un panno, che viene svelato o da una figura femminile in ginocchio, come nel dipinto della Villa, ovvero da un Sileno dinanzi ad un fanciullo velato, che avanza[29]. Qui si tratta evidentemente di «mostrare un oggetto sacro»; è una scena «ierofantica». È facile aggiungere interpretazioni sull'incontro con la potenza divina, o semplicemente la sessualità, nel contesto di un qualche «originario» rito di pubertà. Il racconto di Psyche e Eros è stato addotto come pertinente in questo contesto[30], in quanto potrebbe fornire una sequenza mitica nel senso della *psyche* che fa conoscenza con l'*eros*. La scena culminante giunge quando per la prima volta Psyche scorge il suo compagno rivelato dalla luce della sua lampada; a ciò segue un periodo di tribolazioni prima della felice conclusione.

È opportuno leggere il fregio della Villa (vedi fig. 5) come una sequenza, cominciando con la donna che entra a sinistra, e procedendo attraverso la purificazione e un idillio transitorio di vita satiresca, fino alla misteriosa rivelazione del dio sul muro centrale. Due principali manifestazioni di Dioniso a ciascuno dei lati del dio accentuano l'elaborata interazione di composizione sequenziale e centrale: i fanciulli-satiri che maneggiano una coppa di bronzo e una maschera (il bere vino che si trasforma in catoptromanzia?)[31] e la fanciulla che svela il fallo. Queste sembrano essere due forme di rivelazione che rimangono enigmatiche per il non iniziato. La sequenza continua poi con la scena della flagellazione[32] e con la danza frenetica, ad indicare sia l'umiliazione sia la beatitudine finale. Non si è scoperto nessun testo che offra la vera chiave interpretativa. Nessun diretto antecedente dei dipinti della Villa è venuto finora alla luce[33]; essi sembrano attestare un'influenza relativamente recente di misteri dionisiaci riformati, che tornarono in Italia dopo esserne stati espulsi con la repressione dei Bacchanalia nel 186 a.C. Il *liknon* con il fallo appare assai prima in contesti bacchici, ma senza speciali connotazioni «mistiche». In una raffigurazione vascolare apula esso viene trasportato in un tiaso dionisiaco[34]; collocato su un pilastro o su una colonna, caratterizza un paesaggio rurale in pitture murali pompeiane - e probabilmente ellenistiche - e in rilievi neoclassici[35]. In generale, processioni falliche sono sempre state presenti nel culto di Dioniso. Un fallo di per sé non era un segreto, non molto più di quanto lo fosse una spiga di grano; il mistero non sta nell'oggetto.

Uno strato più antico di testimonianze sull'iniziazione dionisiaca pone l'accento sulla purificazione e sul mutamento di status, e perfino sul mutamento di identità. Attraverso l'invettiva di Demostene contro Eschine intravvediamo una cerimonia notturna che comprende l'indossare pelli di cerbiatto e predisporre un cratere di vino. Gli iniziandi, seduti, vengono quindi imbrattati con una mistura di argilla e paglia; dal buio emerge la sacerdotessa, simile ad un demone terrificante; ripuliti e levandosi in piedi, gli iniziati esclamano: «Sono sfuggito al male, ho trovato il meglio», e i presenti urlano con voce acuta, stridente (*ololyge*) come se fossero alla presenza di un qualche agente divino. Di giorno, segue l'integrazione degli iniziati nel gruppo dei celebranti, con il passaggio del *thiasos* per le strade; la gente è incoronata di finocchio e pioppo bianco; danzano e levano grida ritmicamente, recando la *kiste* e il *liknon*, mentre alcuni brandiscono serpenti vivi. L'iniziato è ora in grado di gestire e controllare ciò che lo atterriva[36]. Platone, in una elaborata metafora, allude al cambiamento operato nell'anima (*psyche*) dal rito di iniziazione; i «grandi *tele*» che dapprima svuotano l'anima di tutti i poteri che un tempo la ossessionavano significano «purificazione», e in seguito un coro giubilante, coronato di ghirlande, reca nuovi poteri che d'ora in poi domineranno[37]. Platone è interessato al processo psicologico; non fornisce i dettagli del rito, ma i contorni da lui indicati sono compatibili con le procedure di Eschine.

L'iniziazione a Iside è descritta in un solo testo, il passo famoso delle *Metamorfosi* di Apuleio. Si tratta del solo resoconto in prima persona di una esperienza misterica di cui disponiamo. Non si tratta però solo di una invenzione narrativa all'interno di un romanzo parodico; è decisamente figurativo e scherzosamente allusivo: «Caro lettore, può darsi che tu desideri ardentemente sapere cosa fu detto e fatto in seguito. E io te lo direi, se fosse permesso... Ma non ti terrò sulle spine con il tuo desiderio forse religioso, né ti tormenterò con un'ansia prolungata». Questa è l'introduzione alle frasi più spesso citate: «Mi accostai alla frontiera della morte, posi piede sulla soglia di Persefone, viaggiai attraverso tutti gli elementi e ritornai, vidi il sole a mezzanotte, scintillante di bianca luce, mi avvicinai agli dèi del mondo superno e infero, e li adorai da molto vicino»[38]. Questo è ciò che accadeva di notte; il mattino seguente l'iniziato è presentato ad una folla in ammirazione, posto su un podio al centro del tempio, impugnando una torcia e indossando una complicata veste che lo avvolge dodici volte, e una corona che imita i raggi del sole[39]. Per l'esperienza notturna si potrebbe immaginare una fantastica apparecchiatura, un macchinario elaborato che producesse apparizioni d'ogni sorta, così come alcuni immaginarono per Eleusi prima che gli scavi rivelassero il suolo spoglio nel mezzo del Telesterion, privo di passaggi sotterranei e di spazio per apparecchiature[40]. È probabilmente più corretto pensare al potere del simbolismo rituale puro e semplice: si ha «purificazione» ad opera degli «elementi», acqua, aria e fuoco, come annota Servio[41]. La purificazione con aria è realizzata dal *liknon*, che nella vita pratica «purga» il grano dalla loppa. Per la purificazione col fuoco vengono usate le torce, e la luce scintillante di mezzanotte potrebbe equivalere al grande fuoco del focolare eleusino nella notte dei misteri. Come la «frontiera della morte» venisse raggiunta, è lasciato alla nostra immaginazione[42]; non ci sono ulteriori testimonianze di carattere letterario o iconografico. Apuleio è riuscito a frustrare la nostra curiosità, proprio come intendeva fare.

Per i misteri di Meter abbiamo uno strato più antico della documentazione, relativa ai Coribanti, dove l'elevazione al trono dell'iniziando avviene mentre gli altri gli turbinano attorno in una danza frenetica. Il mito presenta una scena comparabile a questa per Dioniso e i Coribanti[43]. Dalla tarda antichità ci giunge un *synthema*, evidentemente modellato sulla formula eleusina: «Ho mangiato dal *tympanon* ho bevuto dal *kymbalon*, ho recato il recipiente composito (*kernos*), sono scivolato sotto le cortine del letto (*pastos*)», oppure, in una versione alternativa, «Sono divenuto un *mystes* di Attis»[44]. *Tympana* e *kymbala* sono gli onnipresenti emblemi del culto di Meter, ma in questo testo se ne fa uno strano uso, o abuso; *pastos* è un segno di matrimonio. Del tutto diverso è il *taurobolium* nel culto della Grande Madre. Secondo la descrizione di autori cristiani[45], l'iniziando, rannicchiato in una fossa, è sommerso da 50 litri di sangue del toro che agonizza proprio sopra di lui. È facile immaginare il carattere indimenticabile di questa esperienza; difficilmente questo sarà parso uno stato beato, ma nell'emergere dalla fossa l'iniziato è «adorato» dagli altri, come chi sia assurto ad uno stato superiore, e sensazioni di liberazione e di una nuova vita saranno state per contrasto travolgenti, semplicemente a causa dell'orribile procedura cui si era stati precedentemente sottoposti. «Sono sfuggito al male, ho trovato il meglio» sarebbe valido anche qui; il carattere strumentale e perfino magico della *telete* sembra però esser stato predominante, in questo caso[46].

Ancora una volta, Mitra è un caso a sé. Le iniziazioni hanno maggiore preminenza e sono più sofisticate in questi misteri, rispetto a tutti gli altri, dacché sono moltiplicate fino a produrre sette gradi di iniziati: *Korax*/*corvus*, il corvo; *nymphus*, la crisalide[47]; *stratiotes*/*miles*, il soldato; *leo*, il leone; *Persa*, il persiano; *heliodromus*, il corridore del sole; e *pater*, il padre. Ciascun gradino avrà avuto il suo proprio rito, con preparativi, peripezie, e integrazione[48], ma la documentazione sui dettagli è estremamente povera sia nella letteratura sia nell'iconografia, e quel poco che pure abbiamo - alcuni affreschi del Mitreo di Capua Vetere, in cattivo stato di conservazione[49], ed alcune discusse osservazioni in autori cristiani che conducono al problema delle torture iniziatiche[50] - non è posto chiaramente in relazione ai sette gradi.

In genere si suppone che l'idea alla base di un rito iniziatico sia quella di morte e rinascita. Un libro ben noto di Mircea Eliade è apparso in edizioni successive col titolo di *Rites and Symbols of Initiation*, oppure solamente *Birth and Rebirth*[51]. Essendo fondamentalmente cerimonie iniziatiche, i misteri antichi dovrebbero conformarsi a questo schema, che allo stesso tempo sembra fornire la

miglior spiegazione del perché si credeva che questo rito superasse la minaccia della morte reale[52]. Eppure, come nel caso corrispondente del mito del «dio morente»[53], la documentazione è meno esplicita e più varia di quel che l'ipotesi generale vorrebbe postulare.

Più rivelatore di tutti, a dispetto della sua allusività, è il passo di Apuleio. I misteri di Iside debbono essere accolti, dice il sacerdote, «nella forma di una morte volontaria e di una salvezza ad opera della grazia»[54]; la frase «posi piede sulla soglia di Persefone» nel resoconto che segue sembra corrispondere a questo. Il mito di Osiride narra come il dio fu messo a morte: Seth ed i suoi «cospiratori» indussero Osiride a distendersi in una bara, quindi chiusero improvvisamente il coperchio[55]. Questo poteva facilmente essere riattualizzato in un rito impressionante, ma non vi è documentazione a sostegno di questa ipotesi[56]. Ad ogni modo, il giorno seguente la notte dell'iniziazione è considerato come un nuovo compleanno[57]; Iside ha il potere di mutare il destino e di concedere una nuova vita[58]. Questa promessa della dea doveva trasformarsi in esperienza attraverso l'iniziazione, in una forma o nell'altra.

Similmente, le iscrizioni del Mitreo di Santa Prisca a Roma[59] ed alcune iscrizioni relative al *taurobolium*[60] indicano che il giorno del rito di iniziazione era un nuovo compleanno; il *mystes* era *natus et renatus*. La nascita dovrebbe in effetti essere l'attività propria di una Dea Madre. C'è un'immagine plastica, nel mito di Platone, quella del passaggio «attraverso il trono» della Grande Dea Ananke lungo il cammino verso la rinascita, ma senza un chiaro riferimento ad una realtà cultuale. Quello che sappiamo della *telete* coribantica è del tutto diverso. Il *taurobolium* poteva anche suggerire il momento della nascita, quando l'iniziato emerge da una cavità avvolto in una veste gocciolante di sangue[61]; ma non vi è nessuna conferma esplicita.

La meno significativa è la documentazione su Eleusi. Alfred Koerte aveva rinvenuto un rito di rinascita negli obliqui accenni del *synthema* combinati con una osservazione in *Teodoreto*[62]. La sua teoria riscosse un certo successo, ma crollò con la scoperta del passo di Teofrasto sui segreti della macinatura del grano. La nascita di un fanciullo divino è celebrata nei misteri secondo il Naassseno[63], e c'è un riferimento assai più antico all'«allevare fanciulli» nel recesso di Eleusi[64]. Ma ci sono anche altri suggerimenti e immagini, che sembrano essere codici paralleli per esprimere il paradosso della vita nella morte: Persefone rapita dalla Morte personificata, e che però ritorna come una gioia per uomini e dèi; la spiga di grano, tagliata per procurare il seme; il bambino nel fuoco, bruciato per renderlo immortale. Questa molteplicità di immagini difficilmente può ridursi ad una ipotesi unidimensionale, ad un unico rito con un unico significato dogmatico: la morte e la rinascita del dio e dell'iniziando.

Il mito su Dioniso ctonio - il bambino posto sul trono, attorniato dai Coribanti, attirato dai Titani, ucciso, fatto a pezzi, eppure rinato[65] - è una sorta di scenario iniziatico, ed abbiamo attestazioni secondo cui i balocchi che commemoravano il fato del dio (palle, trottole, astragali) erano usati nel rito ed anche conservati dagli iniziati come pegno della loro esperienza e speranza[66]. Ma non c'è ragione di supporre che il mito fosse esattamente rievocato in questa forma durante il rito. Altri segni rituali - ad esempio, il portare una ghirlanda di pioppo, un albero che si diceva crescesse nell'Ade[67] - indicano la dimensione della morte, e le «grotte» che sono spesso menzionate come luoghi per orgie dionisiache[68] possono essere state viste e sentite come una specie di Inferi. Non vi era però nulla che fosse tanto elaborato quanto i Mitrei. Nei *Bacchanalia* romani, apprendiamo che alcuni erano trascinati da macchine in cavità sotterranee, a significare il loro rapimento ad opera degli dèi; secondo l'accusa, questo era in effetti un assassinio rituale[69]. Questa testimonianza pertiene alle eccentricità di questi eventi malfamati. Non si fa parola di una rinascita.

Riassumendo, c'è un paradosso dinamico di morte e vita in tutti i misteri associati agli opposti termini di notte e giorno, buio e luce, sotto e sopra, ma non c'è nulla di così sonoramente esplicito come i passi del Nuovo Testamento, specialmente in San Paolo e nel Vangelo di Giovanni[70], concernenti il morire con Cristo e la rinascita spirituale. Non c'è ancora nessuna prova di carattere storico- filosofico che tali passi siano derivati direttamente dai misteri pagani; né questi devono essere usati come chiave unica delle procedure e della ideologia dei misteri.

In relazione a ciò, è opportuno sottolineare che non vi è praticamente nessuna prova della pratica del battesimo nei misteri pagani, sebbene lo si sia spesso affermato[71]. Vi sono certo varie forme di purificazione, attuate spruzzando o lavando con acqua, come pure in quasi tutti gli altri culti. Ma tali procedure non debbono essere confuse con il battesimo vero e proprio - l'immersione in un fiume o in una vasca come simbolo dell'inizio di una nuova vita. Non abbiamo modo di stabilire cosa facessero i *Baptai* della dea tracia Kotyto a Corinto nel quinto secolo a.C.[72]. Un rilievo votivo frammentario da Eleusi è stato ripetutamente usato e riprodotto come testimonianza del battesimo in quella occasione[73], eppure la tipologia iconografica mostra chiaramente che il fanciulletto nudo ai piedi della dea è semplicemente la prima persona in una processione di fedeli che avanzano verso la dea. I ricettacoli d'acqua nei santuari di Iside, che di nuovo ai nostri occhi suggeriscono il battesimo, erano usati per rappresentare l'inondazione del Nilo, come è stato mostrato dallo studio di Wild[74]. Ci restano alcune osservazioni di Tertulliano sul *lavacrum* nei culti di Iside e Mitra. Non si vuole qui negare l'esistenza nell'antico battesimo cristiano di alcuni tratti che rammentano irresistibilmente una delle iniziazioni misteriche pagane: il rito individuale su richiesta, spesso impedito dall'*oknos*; la preparazione e l'istruzione; la celebrazione notturna, preferibilmente alla vigilia della grande festa comune, cioè la Pasqua; l'uso del latte e del miele; e il curioso particolare del «pestare su pelli di capra» (il *mystes* di Eleusi è mostrato seduto sulla pelle di un ariete)[75]. Questi sono probabilmente non semplici paralleli nel contesto comune degli schemi di iniziazione, bensì piuttosto prestiti diretti che si verificarono; si tratta chiaramente di aggiunte a quello che Giovanni Battista fece sul Giordano. Ma connessioni o influenze di questo tipo non bastano a giustificare ricostruzioni su larga scala. Un altro rito saldamente radicato nella tradizione ebraica, l'unzione, è, analogamente, ben poco visibile nei misteri[76].

I segreti mirano a eccitare la curiosità, e una volta che questa sia stata eccitata, non sarà soddisfatta da risposte negative. Tre domande in particolare continuano a essere poste riguardo ai misteri: e le torture? E il sesso nelle «orgie»? Si faceva uso di droghe? In un certo senso, queste sono domande legittime, ma un tentativo di risposta esige ancora una volta che si facciano distinzioni.

Tormentare i novizi causando loro umiliazione, dolore, o perfino gravi ferite è pratica comune alle iniziazioni, da quelle degli aborigeni australiani a quelle nelle università americane - almeno fino a tempi recenti.

L'esperienza sconvolgente ha l'effetto di scuotere le fondamenta della personalità e prepararla ad accettare nuove identità. Testimonianze pertinenti esistono in riferimento ai misteri di Mitra: alcune sprezzanti osservazioni di Gregorio di Nazianzo[77], alcune elaborazioni del suo scoliasta[78], e un testo dello pseudo-Agostino chiamato «Ambrosiaster»[79]. Franz Cumont, il padre fondatore degli studi mitraici, rifiutò assolutamente di prestar fede all'informazione fornita dallo scoliasta[80]: «cinquanta giorni di digiuno, due giorni di fustigazione, venti giorni nella neve» sembrano in verità molto, e dove trovare la neve a Dura Europos o in Africa? Un oratore gracile come Imerio poté sottoporsi all'iniziazione mitraica senza troppa pena, a quanto pare, per far contento Giuliano[81]. È tuttavia singolare che nello Yašt avestico di Mitra ci siano non solo giorni di lavaggio, ma anche giorni di «fustigazione» come preparazione per una cerimonia mitraica[82]. Ancora più icastico è il resoconto dell'«Ambrosiaster», che pertanto avrà minori probabilità di riflettere una mera fantasia: secondo questo i candidati, bendati, odono le voci di corvi e leoni, e ad «alcuni» (con ogni probabilità a coloro che hanno raggiunto un certo grado) si legano le mani con budella di pollo e li si fa entrare malamente in una vasca d'acqua; a questo punto arriva un uomo con una spada a tagliare i legacci, e chiama se stesso «liberatore». Gli affreschi di Capua Vetere[83], pur mal preservati, paiono rappresentare proprio scene di questo genere. Pericolosi incontri col fuoco dovevano pure verificarsi. Alcune delle statue dalla testa leonina sono fabbricate in modo tale da spirare fuoco attraverso una apertura nella pietra, e un epigramma da Santa Prisca fa riferimento ai «leoni che bruciano incenso», «attraverso cui noi stessi siamo consumati»[84]. Pare che vi fossero anche altre forme di morte fittizia. Un singolare utensile trovato nel Mitreo di Riegel in Germania è stato interpretato come una specie di spada teatrale usata per rappresentare un uomo trafitto precisamente al cuore da una spada[85]. Si dice che Commodo avesse commesso un vero assassinio nel contesto di un culto mitraico, e le voci di

sacrifici umani erano occasionalmente sostanziate da crani trovati sul posto[86]. Comunque stessero le cose in realtà, lo storico della religione può notare con soddisfazione che i misteri mitraici si conformano agli schemi generali e ben noti dei riti iniziatici assai meglio degli altri misteri antichi. Mitra appare ancora una volta come uno straniero, più primitivo e per così dire più autentico, nei *dromena*.

Negli altri misteri, esperienze umilianti o dolorose di questo genere apparentemente brillano per la loro assenza. Il loro posto è preso dalla «purificazione», che può servire da eufemismo per salvarsi la faccia anche in circostanze imbarazzanti (per esempio, quando si viene imbrattati con argilla). Il terrore psicologico è comunque ben attestato: «tutte quelle cose terribili, il panico e i brividi e il sudore», per citare ancora una volta Plutarco[87]. Un uomo devoto alla Mater Magna, un Gallo o Archigallo, a quanto pare, doveva farsi fare un tatuaggio sul corpo, impresso a fuoco nella pelle con aghi incandescenti, secondo Prudenzio[88]. Una pratica analoga è descritta, per i misteri ellenistici di Dioniso, nel regno di Tolomeo IV Filopatore, ma sembra trattarsi di un caso eccezionale[89].

Resta l'interessante raffigurazione, nella Villa dei Misteri, di quella che è indubbiamente una scena di flagellazione (vedi fig. 5)[90]. Una ragazza in ginocchio, la testa nel grembo di una donna seduta, gli occhi chiusi, mentre la donna seduta le stringe le mani e tira via la veste dalla schiena nuda della fanciulla, e dietro una figura femminile d'aspetto sinistro che solleva una verga - questi sono particolari affatto realistici di una fustigazione. Ma la minacciosa figura che brandisce la verga ha ali nere; non è di questo mondo: è piuttosto una personalità allegorica. Si sono raccolte alcune allusioni alla fustigazione in contesti bacchici, da Plauto a sarcofagi del periodo tardo[91]. Qui troviamo Pan o fanciulli-satiri che vengono puniti con un sandalo, ma la situazione e l'iconografia sono affatto differenti. D'altra parte, la pazzia è descritta come il sentire le sferzate di una frusta sin dai tempi della tragedia attica; Lyssa, come «frenesia» personificata, appare con la frusta nella pittura vascolare[92], e in ogni caso la mania è il territorio particolare di Dioniso. Neppure Afrodite disdegnerebbe un *sublime flagellum* per far agire una fanciulla arrogante secondo i suoi ordini, suggerisce Orazio[93]. Ciò dissolverebbe la scena di flagellazione in puro simbolismo; al momento critico, con una sferzata la divina follia si impadronirà dell'iniziata, e la ragazza inginocchiata, mutata in una vera baccante, si leverà e si muoverà liberamente in una danza frenetica, proprio come l'altra danzatrice che segue immediatamente questa scena. E tuttavia il simbolismo non esclude la pratica rituale, e ci sono accenni alla possibilità che una forma di purificazione, *katharsis*, consistesse effettivamente nella fustigazione[94]. Ancora una volta l'arte è riuscita a rimanere intenzionalmente ambigua riguardo a ciò che effettivamente accadeva nei misteri.

L'uso moderno della parola «orgie», da *orgia*[95], rispecchia i peggiori sospetti del puritano sui segreti riti notturni. Non c'è dubbio che la sessualità avesse un posto preminente nei misteri. Abbiamo la parola di Diodoro che Priapo itifallico giocava un ruolo in quasi tutti i misteri, per quanto egli venisse introdotto «con risa e umore scherzoso»[96], e difficilmente questo sarà stato il nucleo centrale del mistero. Le processioni recanti un enorme fallo erano la manifestazione più pubblica delle feste di Dioniso, proprio le grandi Dionisie[97]. Nelle iniziazioni della pubertà l'incontro con la sessualità è naturalmente normale e necessario. Il mutamento dalla fanciullezza attraverso la pubertà fino alla maturità e al matrimonio è il modello naturale, archetipico del mutamento di status, ed elementi di questa sequenza possono ben essere preservati nei misteri, specialmente nei misteri dionisiaci. Ci sono indicazioni secondo le quali solo le donne sposate, non le vergini, potevano essere *bakchai* in senso pieno[98]. Plutarco, nella consolazione rivolta a sua moglie, fa riferimento alla comune iniziazione ai misteri di Dioniso[99]. Gli affreschi nella Villa dei Misteri sono stati interpretati anche come preparativi per il matrimonio, o come una forma dei *Matronalia* romani[100]; l'incontro con il fallo svelato, tanto rilevante nelle scene di iniziazione, si adatta perfettamente a una tale prospettiva[101]. I vasi apuli del quarto secolo, destinati principalmente ad uso funerario e pertanto, con ogni probabilità, collegati ai misteri di Dioniso, raffigurano di norma l'incontro di una figura femminile e di una maschile in un ambiente bacchico. Questo tipo di iconografia è stato interpretato come riferito ad una speranza di «escatogamia» nell'Elisio[102], la beatitudine definitiva nell'aldilà; ma queste raffigurazioni, che non presentano nessun riferimento all'Ade, potrebbero altrettanto bene suggerire inizia-

zioni, oppure insieme iniziazioni e vita dopo la morte, poiché la festa degli iniziati continua dopo la morte[103].

Diretta e volgare è, per contrasto, la testimonianza di Livio sui *Bacchanalia* del 186 a.C.: con tutta l'esplicitezza consentita dalla *pruderie* augustea, Livio dice che gli iniziandi subivano violenza omosessuale, *simillimi feminis mares*[104]. Un tempo gli studiosi consigliavano di non credere a una calunnia del genere, ma di questo possiamo essere ben poco certi. Paralleli da iniziazioni celebrate altrove non sono difficili da reperire[105]. Si potrebbe essere tentati di stabilire qualche collegamento con il fatto singolare che rappresentazioni marcatamente androgine di Eros divennero affatto predominanti nella tarda pittura vascolare apula, verso il 300 a.C. Ma se una pratica omosessuale di questo tipo giunse mai ad esistere nelle cerchie chiuse dei misteri italici, è chiaro che non poté durare. Ciò che troviamo dopo la catastrofe dei *Bacchanalia* è indubbiamente simbolismo - simbolismo sessuale, certamente, ma in una forma che non poteva violare l'integrità fisica di nessuno dei partecipanti, e neppure l'integrità della loro fantasia, anche se c'era una qualche reazione emotiva al fallo nel *liknon*. È il simbolismo a plasmare le forme più durature del mito, non le «vere» orgie.

Una speciale forma di iniziazione provvista di un significativo simbolismo sessuale è riportata in connessione con i misteri di Sabazio: un serpente di metallo veniva fatto passare sotto le vesti dell'iniziando. Questo è il «Dio attraverso il grembo», *Theos dia kolpou*[106]. Gli studiosi concordano sul fatto che questa è una forma di unione sessuale con il dio; nel mito Persefone è fecondata da Zeus sotto forma di serpente, e la leggenda ha associato i serpenti degli *orgia* di Dioniso alla fecondazione di Olimpia, madre di Alessandro, ad opera di un dio[107]. Ma nel rito di Sabazio ciò è trasformato attraverso un simbolismo duplice - il serpente sta per il fallo, e un artefatto sta per il serpente. Il rito deve essere rimasto sufficientemente impressionante, ma il timore reale doveva derivare non tanto dalle associazioni sessuali quanto dal fatto di aspettarsi di toccare un serpente, soprattutto perché alla luce vacillante delle torce l'iniziando difficilmente poteva distinguere ciò che era reale da ciò che era artefatto. Anche in questo caso, la sessualità per se stessa non è il segreto in questione.

I misteri eleusini erano insigni per la loro «purezza»[108], il che peraltro non esclude rapporti o esibizioni sessuali. Iacco era equiparato a Dioniso. Ma, per quel che sappiamo, non c'era simbolismo fallico, e se vi erano ulteriori «indicibili manipolazioni» nel contesto delle cerimonie notturne, il segreto è stato mantenuto[109]. Ancor più nei misteri mitraici, la virilità guerresca sembra aver soppresso qualsiasi intimità sessuale; ad ogni modo, si diceva che «Mitra odia le donne»[110]. Può ancora suscitare curiosità l'attenzione rivolta ai genitali del toro morente nei ben noti rilievi, che raffigurano come il seme sia raccolto in un cratere mentre uno scorpione azzanna i testicoli, e la coda si trasforma in spighe di grano. Ciò sembra alludere a motivi di fertilizzazione, castrazione e procreazione miracolosa per i quali non abbiamo nessun testo. La castrazione è sempre un affascinante centro d'interesse nei misteri di Meter; in certo modo, attraverso la sua radicale negazione, la sessualità diviene più ossessiva qui che altrove. Vi è inoltre l'enigmatico accenno alla «cortina nuziale» nei misteri di Attis.

Il quadro offerto dal culto di Iside è strano. Mancano simboli sessuali espliciti. Teste rasate e vesti di lino, processioni, preghiere, acqua, incenso e sistri hanno tutti un aspetto severo e puritano; se la sacra acqua del Nilo coincide col potere procreatore di Osiride ritrovato, questa è sicuramente la più diluita delle forme di simbolismo sessuale. E però il culto di Iside esercitava grande attrazione ed una considerevole influenza non solo sulle *hetairai*; a Roma perfino una nobile matrona, Paolina, si recò al tempio di Iside per passarvi la notte con il dio Anubis, che l'aveva chiamata. Il dio non era naturalmente affatto un dio, ma piuttosto l'*eques* romano Decius Mundus nascosto sotto la maschera di uno sciacallo[111]. Ma non si possono trarre troppe conclusioni da questo scandalo, che indusse l'imperatore Tiberio a cacciare ancora una volta da Roma i sacerdoti di Iside; scandali simili si sono verificati anche nelle sette cristiane, e fino ai nostri giorni, senza che ciò intaccasse, e men che meno rivelasse, la teologia cristiana. D'altra parte, la stessa enfasi posta sull'astinenza sessuale nei preparativi per le cerimonie di Iside[112] attrae l'attenzione su un centro che è velato. Un sacerdote di Iside, da Prusa, è lodato in un epigramma rinvenuto di recente, per aver preparato «il letto, coperto di lino, di cui il profano non può parlare»; la parola usata per «letto», *demnion*, non fa pensare ad un

giaciglio per il pasto[113]. Un «indicibile» rito di matrimonio sacro sembra emergere; gli elementi ad esso corrispondenti nel mito di Iside-Osiride sono ben noti.

Parlare dei misteri di Eros divenne routine, per influsso specialmente del *Simposio* di Platone. Nei romanzi più tardi, e nella letteratura affine, molti amanti sono inclini a proporre al *partner* l'iniziazione ai misteri di questo particolare dio[114]. Parallelamente a ciò si sviluppò la possibilità di fare allusioni o insinuazioni oscene servendosi del linguaggio dei misteri[115]; cos'altro potevano mai essere i misteri della notte? Petronio offre una parodia dei misteri di Priapo in casa di Quartilla che lascia a desiderare quanto ad esplicitezza - tranne che nel testo frammentario[116].

Agli gnostici, gli avversari attribuivano celebrazioni misteriche che avrebbero comportato conoscenza carnale[117]. Se ciò era vero, si trattò ancora una volta di un esperimento dalla vita breve. Certamente, l'astinenza sessuale è un normale requisito per la partecipazione a praticamente tutti i misteri, come pure a certi altri culti[118]. Ciò stimolava le attese e l'attenzione a certi segnali. La sessualità diviene un mezzo per fare irruzione entro un'esperienza non comune, piuttosto che essere fine a se stessa.

La facile via d'accesso ad un'esperienza non comune è attraverso l'uso di droghe. Il ruolo delle droghe in contesti religiosi è stato avidamente esplorato in anni recenti; di fatto, molti non saranno mai persuasi che potrebbero esserci stati misteri senza droghe. Kerényi pensò una volta che l'ingrediente nel *kykeon* bevuto ad Eleusi, il pulegio (*glechon*), potesse essere blandamente allucinogeno[119], ed altri hanno trovato funghi rappresentati in luoghi inattesi[120]. Un'ipotesi più sofisticata riguardo ad Eleusi è che si facesse uso della segale cornuta (*Mutterkorn* in tedesco), un fungo che cresce sulle spighe di grano. Veniamo informati del fatto che tra i suoi elementi costitutivi, solubili in acqua, ci sono ergonovina e a volte tracce di LSD[121]. Ma anche se la pianura di Raro ad Eleusi fosse stata affetta da questa peste, secondo l'ipotesi di Wasson e dei suoi sostenitori, è lecito interrogarsi sulle quantità necessarie per migliaia di partecipanti, allo scopo di procurare visioni felici per tutti; inoltre, l'avvelenamento da pulegio è descritto normalmente come un'esperienza assai spiacevole, e per nulla affatto una condizione euforica. Si potrebbe avanzare l'ipotesi dell'uso di oppio a Eleusi, poiché il papavero, assieme alle spighe di grano, è un attributo costante di Demetra. La dea subminoica di Gazi, a Creta, adorna di papaveri, è stata smascherata per essere una vera dea dell'oppio[122], e si dice che una pipa da oppio sia stata ritrovata in un santuario di Kition, a Cipro, risalente all'incirca allo stesso periodo[123]. Ovidio rappresenta Demetra che fa addormentare il bambino di Eleusi, Trittolemo, con il succo di papavero[124]. Gli elementi dunque ci sono, ma resta il problema di come ci si sarebbe potuti procurare oppio per migliaia di iniziati che neppure fumavano. Ipotesi non verificabili potrebbero rintracciare un percorso da un culto indo-iranico di Soma ai misteri di Mitra, ma le prove sono inesistenti[125].

Quel che più conta è forse che l'uso di droghe, come è destino che il nostro tempo verifichi, non crea un vero sentimento di comunità ma conduce piuttosto all'isolamento. Se Carlos Castaneda, con qualsiasi grado di autenticità, ha dato un resoconto di qualcosa che assomiglia a misteri in cui si fa uso di droghe[126], il tratto impressionante è il lungo e difficile periodo di apprendistato sotto la direzione di un maestro unico, gli «insegnamenti di Don Juan». A livello tipologico, questo equivale alla successione di maghi o «artigiani» carismatici, ma non all'esperienza comunitaria dei misteri antichi, aperti al pubblico, su richiesta, entro pochi giorni. Una settimana bastava per Eleusi, ancor meno per Samotracia. Per una cerimonia quale R.G.Wasson si vanta di aver sperimentato in Messico[127], durante la quale egli se ne stava disteso in un sacco a pelo mentre uno sciamano cantava continuamente, i gradini del Telesterion sarebbero stati assolutamente inadatti. Un re che desiderava fare un favore alla sua *hetaira* durante le notti di Eleusi le procurava un posto a sedere vicino allo ierofante[128], e non un sacco a pelo. È dunque per contrasto, piuttosto che per analogia, che l'ipotesi delle droghe aiuta a comprendere i misteri antichi.

Ci sono buone ragioni per sottolineare una forma più semplice e concreta di beatitudine comune che era presente in tutti i misteri antichi: il banchetto, ovvero il condividere un pasto opulento. Ancora una volta, questo suscita i sospetti dell'osservatore più puritano, come se si facesse della religione un pretesto per desideri palesemente secolari. Nilsson denunciava gli «pseudo-misteri della

tarda antichità»[129]. È indubbio che il cratere col vino era al centro della maggior parte degli *orgia* bacchici[130], né mancava la carne arrosto. Ma sembra che anche nei misteri di Eleusi, dopo la notte di visioni, ci fossero sacrifici di tori in cui gli efebi davano prova della loro forza «sollevando i tori» perché fossero uccisi[131], e poi consumati allegramente dalla folla. Ai servitori di Meter, i *galloi*, non era consentito mangiare cereali, ma essi vivevano soddisfatti della carne dei sacrifici che esortavano i fedeli a offrire[132]; un *kriobolion*, e meglio ancora un *taurobolion*, deve essere stato un evento felice per loro. Quando il culto di Meter giunse a Roma, gli adepti si organizzarono immediatamente in gruppi per banchettare in comune[133]. Quanto a Iside e Sarapide, i *deipna* sono tra i fatti meglio accertati: adepti si riunivano in un *oikos* sui giacigli, *klinai*, preparati in maniera speciale per il pasto e la bevuta cerimoniali[134]. Negli scavi di Mitrei i residui di ossa di animali di varie specie mostrano chiaramente che i giacigli non erano usati per inginocchiarsi in preghiera, come immaginava Cumont, ma per consumare pasti sostanziosi[135]. Nell'iconografia mitraica, Mitra ed Helios banchettano insieme ad una tavola coperta con la pelle del toro ucciso - mangiandone certamente la carne, mentre i gradi inferiori, dal Corvo al Leone, servono a tavola[136]. In tutti questi casi i pasti sacrificali sono festività realistiche, piacevoli, con una grande quantità di cibo, che contrastano con l'alquanto parsimoniosa vita quotidiana. Non vi è riduzione ad un livello puramente simbolico, come è caratteristico della comunione cristiana. Solo la semplicità di quest'ultima rese possibile la religione di massa, mentre i misteri rimanevano club costosi con un numero ristretto di membri; costavano troppo per essere alla portata di tutti.

La prospettiva cristiana pone però la questione se vi fosse qualcosa di corrispondente all'eucarestia, una qualche forma di comunione o sacramento, nei misteri pagani. Giustino riferisce che nei misteri di Mitra pane e una tazza di acqua furono introdotti ad imitazione della pratica cristiana[137]; non sappiamo nulla della posizione o funzione di questo dettaglio nel complesso delle settemplici iniziazioni e riunioni. Il momento in cui si beveva il *kykeon*, una specie di zuppa d'orzo, era un evento importante nei misteri eleusini; esso segnava la fine del digiuno[138] e rappresentava la forma aborigena di una dieta a base di cereali che venne in uso dopo la fine del «cannibalismo». Ancora una volta, ignoriamo quale fosse la posizione di questo atto nell'ambito delle cerimonie. Nei misteri bacchici la felicità in persona, *makaria*, era presentata all'iniziato sotto forma di una torta[139], proprio come *Hygieia*, la «Salute», poteva essere mangiata nel culto di Asclepio[140]. Il motivo del «mangiare il dio» che ha particolarmente affascinato gli osservatori cristiani[141], è esplicito in un'unica celebre versione del mito di Dioniso in cui i Titani, gli antenati dell'uomo, assaggiarono la loro vittima divina, che avevano ucciso, cotto, e arrostito[142]. Uno scolio a Clemente di Alessandria stabilisce una connessione con il più comunemente descritto rito dionisiaco di «mangiar carne cruda», *omophagia*, ma l'incompatibilità fra crudo e cotto fu notata già prima di Lévi-Strauss[143]. La bevuta sacramentale di vino in corrispondenza con miti di morrte e smembramento può essere congetturata a partire dal rito delle Antesterie attiche, ma questi erano riti pubblici, non misteri[144]. Un motivo ricorrente nelle voci intorno a cerimonie segrete e «indicibili» è il sospetto di cannibalismo, il più orribile crimine comune che unisce strani partecipanti. Questo sospetto fu rivolto contro ebrei e cristiani; colpì santuari di Mitra e di Ma Bellona[145]; ed è abilmente svolto in una scena del romanzo di Lolliano[146]. Se anche scene del genere erano più che fantasie, esse non equivalevano a «mangiare il dio».

È probabilmente preferibile cercare un retroterra più generale a queste forme reali, simboliche e fantastiche della festa comune. L'istituzione aborigena del sacrificio animale, con l'inevitabile antinomia dell'uccidere e del mangiare - la vita che presuppone la morte e sorge dal suo opposto - è drammatizzata col rappresentare antitesi di rinuncia e appagamento, lutto e gioia, ricerca e ritrovamento, digiuno e banchetto[147]. I misteri partecipano evidentemente di questo ritmo più generale. Tra le iscrizioni trovate nel Mitreo di santa Prisca a Roma, un esametro non interamente preservato è insolitamente suggestivo, ed è diventato famoso: «Tu ci hai salvati... versando il sangue» (*et nos servasti... sanguine fuso*)[148]. La parola al centro non può essere decifrata con certezza; *eternali*, «eterno», è stato letto e poi rigettato. Ma troviamo pur sempre il concetto della salvezza attraverso l'uccisione, certamente riferito al dio che abbatte il toro, e questo dà senso a vari livelli. Fu «salvezza» per la razza umana volgersi alla caccia degli animali di grandi dimensioni, in un ambiente ecologico

in mutamento; fu «salvezza» sostituire la coltivazione dei cereali alla caccia in uno stadio successivo, come è rappresentato nella trasformazione della coda del toro in grano. L'atto del dio è dunque l'immagine fondamentale della salvezza in quanto tale, prefigurante le speranze degli individui integrati in questo culto, rivolte al presente come anche al futuro. Questo concetto è tanto primitivo quanto fondamentale, e non è facilmente superabile mediante la spiritualizzazione.

È vero però che dai misteri ci si attendeva una qualità speciale di esperienza, di là dallo schema sacrificale comune. Un vero e proprio cambiamento di coscienza nell'estasi è tipico di due divinità principali dei misteri, Dioniso e Meter; essi appaiono spesso insieme sotto questo aspetto[149]. La «follia» è un tratto distintivo dei *bakcheia* in senso pieno[150], ed i devoti alla Madre Frigia diventano *entheoi* o *theophoretoi*, «trasportati dalla divinità», specialmente sotto l'effetto di certi tipi di musica[151]. Questa tuttavia non è la stessa cosa che il rito misterico in generale. Il detto ben noto secondo cui «molti sono quelli che portano il *narthex*, ma pochi sono *bakchoi*»[152] sembra riferirsi proprio a questo, che «essere presi dal dio»[153] è un evento che capiterà in maniera imprevedibile, e probabilmente soltanto ad alcuni individui speciali. Ci sono doni medianici che sono di là dalla portata di molti. Anche la droga più comune, spesso identificata con Dioniso, il vino, non basta a indurre veri *bakcheia*: chiunque può ubriacarsi, ma non tutti sono *bakchoi*.

Anche qui ci sono naturalmente determinate tecniche per controllare l'esperienza. «Come estatici bacchici o coribantici», scrive Filone, «[i Terapeuti] persistono nella loro possessione fintantoché vedano l'oggetto del loro desiderio»[154]. Questo descrive la ricerca di una visione, sia essa illusione o realtà, e suggerisce che qualcosa di simile accada a Baccanti e Coribanti. Plutarco si dice convinto che fantasmi, *daimones*, prendano parte alle celebrazioni misteriche[155]. Abbiamo persino una descrizione clinica dell'estasi nel culto di Meter, vista da un medico: i *galloi* «sono eccitati dalla musica del flauto e dalla contentezza del cuore (*thymedie*), o dall'ubriachezza, o dall'istigazione dei presenti» - un'interessante osservazione dell'interdipendenza fra celebranti e spettatori. «Questa follia è possessione divina. Quando la loro condizione di follia ha fine, essi sono di buon umore, liberi da dolore, come se fossero consacrati dall'iniziazione al dio»[156]. Più semplice è il resoconto che il musicologo Aristide Quintiliano dà dell'iniziazione bacchica; egli segue fino a un certo punto il concetto aristotelico di *katharsis*: «È questo il fine dell'iniziazione bacchica, che l'ansia depressiva (*ptoiesis*) della gente meno istruita, prodotta dalle condizioni della loro vita o da qualche disgrazia, venga eliminata mediante le melodie e le danze del rito in maniera gioiosa e gaia». Si tratta dunque di una forma di psicoterapia che sarebbe compatibile perfino con le più recenti tendenze odierne. Il riferimento condiscendente ai «non istruiti» è indicativo di una dimensione sociale che non si trova spesso in evidenza[157]. Ancor più disapprovante, e con la presunzione di essere realistica, è la spiegazione fornita da Livio per l'estasi e i miracoli sperimentati ai *Bacchanalia*: era solo la mancanza di sonno, scrive, e il vino e i suoni della musica e le grida per tutta la notte, a stordire la gente[158]. Questa è una collezione di stimoli che qualsiasi razionalista sottoscriverebbe. Ma questa interpretazione chiude le porte del segreto, piuttosto che rivelarlo.

Nessuna estasi in senso pieno può attribuirsi ad Eleusi[159], ed ancor meno al culto di Iside o Mitra. Pensare al misticismo in senso proprio sarebbe un fraintendimento tanto quanto accettare l'ipotesi delle droghe. Ci resta un passo notevole di Proclo, capo dell'Accademia nel quinto secolo d.C. Eleusi era stata distrutta circa quindici anni prima della sua nascita, e ai suoi tempi il sacrificio pagano era proibito dalla legge; eppure, egli conosceva la figlia di Nestorio, lo ierofante di Eleusi, e la ammirava come una custode delle più sacre tradizioni[160]. Perciò quello che scrive sui misteri deve essere preso sul serio, in quanto contiene una tradizione autentica. Proclo scrive sulle *teletai*[161] quanto segue: «Provocano consonanza delle anime con il rito (*dromena*) in una maniera a noi incomprensibile, e divina, di modo che alcuni degli iniziandi sono presi dal panico, colmi come sono di divino orrore; altri si assimilano ai simboli sacri, abbandonano la loro identità, acquistano familiarità con gli dèi, e sperimentano la possessione divina». Il fatto stesso che le reazioni qui descritte non siano uniformi ma varino dalla perplessità all'esaltazione indica che questo non è un ragionamento liberamente ipotetico fondato su postulati, ma una descrizione di quello che si è osservato; *sympatheia* di anime e riti, una qualche forma di risonanza che non si verifica in ogni caso ma che, una volta

accaduta, scuoterà profondamente, sconvolgerà, perfino, i costrutti della realtà. Poiché ignoriamo il rito e siamo incapaci di riprodurlo, noi non siamo in grado di ricreare questa esperienza, ma possiamo riconoscere che essa esisteva. C'era una possibilità di «unirsi al *thiasos* con l'anima», *thiaseuesthai psychan*, e questo significava felicità[162].

I misteri erano troppo fragili per sopravvivere come «religioni» autonome. Essi erano opzioni entro la molteplicità del politeismo pagano, e scomparvero con esso. Resta uno strano fascino perfino nelle immagini sfuggenti e nelle ipotesi su suggestivi frammenti: il buio e la luce, l'agonia e l'estasi, il vino, la spiga di grano. I *logoi* rimasero approssimativi, senza attingere al livello di sistema o di credo. Bastava sapere che esistevano porte per accedere ad un segreto, e che queste potevano aprirsi per coloro che in serietà lo cercavano. Ciò significava che c'era una possibilità di evadere dalle vie chiuse e sterili di un'esistenza prevedibile. Speranze simili erano tentativi di creare un contesto di senso in un mondo banale, deprimente, e spesso assurdo, procurando l'esperienza di un vasto ritmo in cui le risonanze della psiche individuale potevano essere integrate attraverso uno stupefacente evento di *sympatheia*.

NOTE

[1] Vedi cap. I, n. 90 - *Inni orfici* 77, 9. Una funzione più specifica è assegnata a «memoria» dalla teoria della trasmigrazione, vedi cap. III, n. 130.

[2] Aristotele, *fragm*. 15, vedi cap. III, n. 13. Una placca aurea da Turi reca le parole «sii felice di aver patito i patimenti che non hai mai patito prima», A 4 Zuntz, vedi Zuntz 1971, pp. 328 sg.; *OF* 32 sg. È incerto se ciò vada riferito ad un rituale di iniziazione sperimentato in vita dal defunto, o semplicemente alla sua morte (colpito da un fulmine?).

[3] Dione Crisostomo, *Or*. 12, 33. Non è chiaro quali misteri Dione abbia in mente. Il *thronismos* è attestato per i riti coribantici da Platone, *Eutidemo* 277d (vedi cap. I, n. 32), ed è stato ipotizzato per Samotracia da Nock «AJA» 45 (1941), pp. 577-581, ma vedi Cole 1984, p. 29; una forma di *thronismos* appartiene anche ad Eleusi, ma è improbabile che rientri nel *Telesterion*, vedi n. 21 e *HN*, pp. 266 sg. (trad. it. pp. 189 sg.) - Cleante, *SVF* 1 n. 538.

[4] Marco Aurelio in Frontone 3, 10, p. 43, 15 v.d. Hout.

[5] Sopatro, *Rhet. Gr*. VIII, pp. 114 sg.

[6] Dione Crisostomo, *Or*. 36, 33 sg.; usa la similitudine per descrivere la situazione della poesia di contro alla «vera» teologia.

[7] Cfr. M. Oppitz in H.P. Duerr (a cura di), *Der Wissenschaftler und das Irrationale* I, Frankfurt 1981, p. 57, a proposito dello studio dello sciamanismo: «Wird einer, der mit verbundenen Augen und mit einem zappelnden und noch warmen Widderherzen im Mund für Stunden allein auf einem Baum gesessen hat, einen Schamanengeburt nicht anders beschreiben als der, der wie die Laien nur unten gestanden hat?» («Un uomo che è stato per ore seduto su un albero, con gli occhi bendati e un cuore d'ariete palpitante e ancora caldo in bocca, non descriverà forse la nascita di uno sciamano diversamente dai profani che sono soltanto rimasti dabbasso?»).

[8] Cratero, *FGrHist* 342 F 16 = *Schol. Aristoph. Uccelli* 1073, cfr. Melanzio, *FGrHist* 326 F 2-4; *Diagorae Melii et Theodori Cyrenaei Reliquiae*, M. Winiarczyk (a cura di) Leipzig 1981, T 7 A, cfr. T 15-20.

[9] Ippolito, *Ref*. 5, 8, 39 sg., cfr. *HN*, pp. 251, 288-292 (trad. it. pp. 180, 201-203).

[10] Vedi cap. III alle note 115 e 116.

[11] Plutarco, *fragm*. 168 Sandbach = Stobeo 4, 52,49; l'attribuzione a Plutarco («Temistio» Stob.) è confermata dalla citazione in Clemente, *Ecl. proph*. 34 sg.; vedi Graf. 1974, pp. 132-138. Dunand 1973, vol. III, p. 248, n. 2, e pp. 250 sg. vorrebbe connettere il testo ai misteri di Iside. I «vagabondaggi» (grotta di Plutone?) e le «danze nel Prato» (*HN*, p. 279, trad. it. p. 196; ma vedi Graf 1974, p. 133) fanno pensare a Eleusi. Per Cleante e Dione vedi nn. 3-6. I dettagli del rito si sono fatti confusi attraverso la trasformazione filosofica. Per il «guardare dall'alto in basso» la gente di questo mondo, cfr. Platone, *Sofista* 216c, con riferimento ai «filosofi».

[12] Platone, *Simposio* 209e sg.; vedi Riedweg 1987, pp. 5 sg.

[13] Platone, *Fedro* 250bc, *myoumenoi kai epopteuontes*, c 4, *deimata* 251a 4.

[14] Aristide, *Or*. 22 (*Eleusinios*) 2, cfr. 10: «Il sentimento attuale di buon umore (*euthymia*)... nell'essere svincolato e libero dagli spiacevoli eventi del tempo di prima»; *Or*. 24, 28 in una similitudine: nei misteri, «insieme con il terrore, la speranza è a portata di mano»; *Or*. 26, 6 sg. parla di «purificazioni» e «buon umore». Non sappiamo niente del contesto di Eschilo, *fragm*. 387 Radt, in cui già «orrore» e «desiderio di questo (?) *telos* mistico» si trovano combinati.

[15] Artemidoro 2, 39, che nomina «Demetra, Kore, e il cosiddetto Iacco»; in più Artemidoro nomina Sarapide, Iside, Anubis, Arpocrate, e i loro «misteri», che in un sogno significano «confusione e pericoli e minacce e crisi» e «salvezza contro ogni attesa e speranza».

[16] Plutarco, *De aud. poet*. 47a (in una similitudine; il riferimento è all'*elenchos* che si deve subire quando si studia filosofia); *De fac*. 943c (riferimento all'anima che ha lasciato il corpo, cfr. a nota 11); vedi anche Plutarco, *Prof. virt*. 81d; Proclo, *Theol. Plat*. 3, 18 p. 151 Portus: *ekplexis* di fronte alle «visioni mistiche».

[17] G.L. Dirichlet, *De veterum macarismis*, Giessen 1914; per Eleusi, vedi *Inno Omerico a Demetra* 480-482; Sofocle, *fragm*. 837 Radt; per Dioniso, Euripide, *Baccanti* 73 sg.; placca aurea da Turi A 4, vedi n. 2; parodia in Demostene 18, 260.

[18] Platone, *Fedro* 250b: *makarian opsin le kai thean*; Aristofane, *Rane* 745: *epopleuein* come metafora del supremo piacere. Kerényi 1967, pp. 95-102 parla di *visio beatifica*. È difficile essere sicuri del significato preciso della preposizione in *ep-optes* (cfr. *HN*, p. 265, n. 1; trad. it. p. 287, n. 74).

[19] Vedi Mylonas 1961. È stata importante la ricostruzione, ad opera di J.N. Travlos, *Ephem. arch*. 89/90 (1950/51), pp. 1-16, del trono dello ierofante presso l'entrata del piccolo edificio centrale, lo *anaktoron*, all'interno del *Telesterion*; cfr. O. Rubensohn, «Jdl» 70 (1955), pp. 1-49; Kerényi 1967, pp. 86 sg.; *HN*, p. 276, n. 8 (trad. it. p. 195, n. 117).

[20] Cfr. cap. III, n. 35.

[21] «Urna Lovatelli», sarcofago di Torre Nova, e rilievi di Campana, vedi G.E. Rizzo, «Röm. Mitt.» 25 (1910), pp. 89-167; Deubner 1932, pp. 77 sg., tav. 7; E. Simon in W. Helbig (a cura di), *Führer durch die öffentlichen*

Sammlungen klassischer Altertümer in Rom[4] *III*, Tübingen 1969, pp. 73-75, num. 2164e; Kerényi 1967, pp. 52-59; *HN*, pp. 267-269 (trad. it. pp. 186-189). Vedi fig. 2-4.

[22] Clemente, *Protr*. 21, 2 (seguito da Arnobio 5, 26). Un progresso decisivo nell'interpretazione è dovuto a A. Delatte, *Le cycéon, breuvage rituel des mystères d'Eleusis*, Paris 1955, pp. 5-8, che fece uso della testimonianza di Teofrasto in Porfirio, *Abst*. 2,6; cfr. *HN*, pp. 269-273 (trad. it. pp. 189-194).

[23] Vedi cap. III, n. 116; cfr. cap. II, n. 68 per Iside che avanza diritti su Eleusi. Alla linea 17 si deve leggere *a-stea*, «città» (*aistea*, Horna, *astra*, Wilamowitz, Heitsch), essendo Trittolemo l'«auriga» che viaggia «per il mondo».

[24] G. De Petra, *Not. Scav*. 1910, pp. 139-145; A. Maiuri, *La Villa dei Misteri*, Roma 1931; Nilsson 1957, pp. 66-76; 123-126; Herbig 1958; Simon 1961; Zuntz 1963b; Matz 1963; Brendel 1966. Le Corsu 1977, pp. 163-171 pretende che i dipinti della Villa pertengano ai misteri di Iside, ma senza argomenti convincenti. Vedi fig. 5.

[25] Matz 1963, pp. 10-16, tav. 4-11. Vedi fig. 6.

[26] Matz 1963, p. 8 num. 4-5, tav. 12-13.

[27] Matz 1963, p. 9 num. 12-14, tav. 22-23; Geyer 1977, pp. 61 sg., tav. 2-3; F. Matz, *Die dionysischen Sarkophage*, Berlin 1968-1975, num. 210; 38; 163.

[28] L. Leschi, «Mon. Piot» 35 (1935/36), pp. 139-172, tav. 8-9; Nilsson 1957, pp. 112-115; Matz 1963, p.9 n. 16, tav. 24; Horn 1972, fig. 33; Geyer 1977, tav. 14. Vedi fig. 7.

[29] *Liknon* con figura femminile: Villa, rilievo Campana (Matz 1963, tav. 13), mosaico Djemila; *liknon* con sileno: rilievo Campana (Matz, tav. 12), Villa Farnesina (Matz, tav. 8: distrutto e poco chiaro: tav. 10), elmo con rilievi (Matz, tav. 14), cfr. i disegni di un dipinto perduto (Matz, tav. 20-21).

[30] H. Jeanmarie, *Le conte d'Amour et Psyché*, «Bulletin de l'Institut Français de Sociologie» 1 (1930), pp. 29-48 = *Die Erzählung von Amor und Psyche*, in G. Binder e R. Merkelbach (a cura di), *Amor und Psyche*, Darmstadt 1968, pp. 313-333; Merkelbach 1962, pp. 41-45.

[31] L'interpretazione di questa scena è quanto mai controversa. Le ipotesi che si abbia a che fare col bere vino, e con un effetto di specchi, sono entrambe state contestate. È pur sempre attraente pensare che il ragazzo si veda mutato in un vecchio satiro, Herbig 1958, pp. 42-44, che segue Kerényi, «Eranos Jahrbuch» 16 (1948), pp. 183-208, cfr. Kerényi 1976, p. 285; *contra*, Zuntz 1963b, pp. 182-188; Simon 1961, pp. 152-159; Matz 1963, pp. 30-34.

[32] Vedi alle note 90-91.

[33] Simon 1961, pp. 112, 160-169 ha tentato di far risalire la composizione a Pergamo, rinvenendo legami con il fregio di Telefo.

[34] *RVAp* 6/94; Simon 1961, p. 171, fig. 37; Bérard 1974, tav. 2-3.

[35] Per i rilievi di Monaco, Vienna e Copenhagen, vedi Th. Schreiber, *Die hellenistischen Reliefbilder*, Leipzig 1894, tav. 80, 98, 69.

[36] Demostene 18, 259, vedi cap. I, n. 34. Il particolare sullo spaventoso demone «Empusa» è in Idomeneo, *FGrHist* 338 F 2. Spaventose apparizioni (*phasmata kai deimata*) nelle *teletai* bacchiche sono menzionate da Origene, *Cels*. 4, 10, e da Dione Crisostomo, *Or*. 4, 90 per le *teletai* di Ecate. Alcune scene di «sedute» con allusioni alla purificazione appaiono nella pittura vascolare italica: *Pelike* Taranto 117503, *RVAp*10/18 (giovane con tirso seduto su un altare, figura femminile che regge una torcia presso la base dell'altare; la scena è simile a quella centrale nel sarcofago di Torre Nova, vedi n. 21); *pyxis* a forma di *skyphos* Mosca 510, *LCS* p. 604 num. 105, tav. 236, 6 (iniziando velato, seduto).

[37] Platone, *Repubblica* 560de; vi si fa riferimento al mutamento di una personalità «oligarchica» in una «democratica».

[38] Apuleio, *Metamorfosi* 11, 23, 6-8.

[39] Ivi, 11, 24, 1-4.

[40] S.I. Dakaris suppone l'esistenza di un macchinario per le apparizioni nel *Nekromanteion* di Efira; vedi il suo *Altertümer von Epirus: Das Todesorakel von Acheron. Ephyra-Pandosia-Kassope*, Athenai n.d., pp. 15-17, cfr. «Antike Kunst Beiheft» 1 (1963), p. 52.

[41] Servio, *Aen*. 6, 741; Servio, *G*. 2, 389, con esplicito riferimento ai *sacra Liberi*; «purificazione all'aria» è il motivo addotto per spiegare l'uso di appendere *oscilla*; cfr. Servio, G. 1, 166 sulla *mystica vannus Iacchi*. Possiamo aggiungere la purificazione mediante terra = argilla, vedi alla n. 36. Vedi S. Eitrem, *Die vier Elemente in der Mysterienweihe*, «Symb. Oslo.» 4 (1926), pp. 39-59; 5 (1927), pp. 39-59.

[42] Cfr. n. 56. Sul sarcofago di Ravenna, vedi cap. I, n. 78.

[43] Vedi cap. I, nn. 32-33; cap. III, n. 38; cfr. Dione alla nota 3. Dioniso in trono, mentre i Coribanti gli danzano intorno, è rappresentato su un rilievo dal teatro di Perge, e su una pisside d'avorio a Bologna, Kerényi 1976, fig. 66.

[44] Clemente, *Protr*. 15, 3, donde *Schol. Plat. Gorg*. 497c; la versione alternativa in Firmico, *Err*.18, 1; cfr. Dieterich 1923, pp. 216 sg.; Hepding 1903, pp. 184-195. Per *pastos* cfr. Posidippo (?), *Suppl. Hellenist*. 961, 8; Peek, *GV* 1680, 1823; Clemente, *Protr*. 4, 54, 6; Luciano, *Dial. mort*. 23; Museo 280.

[45] Prudenzio, *Peristeph*. 10, 1006-1050; *Carmen contra paganos*, a cura di Th. Mommsen, «Hermes» 4 (1870), pp. 350-363 = *Anthologia Latina*, a cura di Riese I^2 n. 4; vedi Hepding 1903, pp. 61; 65 sg.; Duthoy 1969, pp. 54-56; cfr. Introduzione, n. 24. Le iscrizioni dal *Phrygianum* a Roma, dapprima raccolte in *CIL* VI, 407-504, sono ora in *CCCA* III, 225-245. Il primo caso chiaro è *CIL* X, 1596 = Duthoy n. 50 = *CCCA* IV, 11, ripetizione di un *taurobolium* a Pozzuoli (Puteoli) nel 134, vale a dire che il primo *taurobolium* risale al 114 d.C.

[46] Vedi cap. I, nn. 27-28.

[47] Per questo senso di *nymphus* vedi Merkelbach 1984, pp. 88-90. Nella testimonianza principale sui sette gradi, Gerolamo, *Ep*. 107, 2, questa parola è stata eliminata per congettura, anche nella edizione di base, curata da I. Hilberg nel *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 55, 1912. Cfr. cap. II, n. 70.

[48] La frase è *tradere hierocoracia, leontica, persica, patrica*, vedi *CIMRM* 400-405 = *CIL* VI, 749-753 (epoca di Giuliano, 357/8 d.C.).

[49] Vermaseren 1971; *CIMRM* 180-199; Merkelbach 1984, fig. 28-32 con descrizione dettagliata. Vedi fig. 12.

[50] Vedi sotto alle note 77 sgg. Un tentativo di ricostruire sette iniziazioni: Schwertheim 1979, pp. 69-71.

[51] M. Eliade, *Birth and Rebirth*, New York 1958, basato sulle conferenze «Patterns of Initiation», New York 1965. Vedi anche Kern, *PW* XVI, 1331-1333; Brelich 1969, pp. 33 sg.

[52] Cfr. cap. I alle note 44 sgg.

[53] Cfr. cap. III alle note 46 sgg.

[54] Apuleio, *Metamorfosi* 11, 21, 1, *ad instar voluntariae mortis et precariae salutis*; cfr. alla n. 38. D. Levi, *Antioch Mosaic Pavements*, Princeton 1947, pp. 163-166, tav. XXXIIIa (cfr. Le Corsu 1977, p. 238) interpreta una scena in cui una persona è condotta da Ermes verso una porta aperta come una scena tratta dai misteri di Iside. Essa può altrettanto facilmente riferirsi alla morte reale, come nella scena su una *loutrophoros* apula ora a Basilea, M. Schmidt e W. Batschelet-Massini, «AK» 27 (1984), pp. 34-46 (con iscrizione).

[55] Plutarco, *De Iside et Os*. 13, 356c.

[56] Una statuetta di Iside da Cirene porta un indumento simile ad una rete che è stato interpretato come la fasciatura di una mummia: P. Romanelli, *La Cirenaica Romana*, Roma 1943, fig. 27; Le Corsu 1977, p. 243; R. Merkelbach in The New Encyclopaedia Britannica[15] 24 (1985), p. 707. Ma è Osiride, piuttosto che Iside, che dovrebbe diventare una mummia.

[57] Apuleio, *Metamorfosi* 11, 24, 5 *natalem sacrorum*, cfr. *renatus* 11, 16, 2; 11, 21, 6.

[58] Vedi cap. I alla nota 26.

[59] Vermaseren-Essen 1965, pp. 207-210 = *CIMRM* 498; *imaginem resurrectionis*; Tertulliano, *Praescr. haer*. 40.

[60] Duthoy 1969 nn. 78, 79, 124, 132, pp. 106 sg. Duthoy respinge questa interpretazione; cfr. Cosi 1982, pp. 490 sg. Sallustio 4 fa riferimento al «nutrirsi di latte, come se uno fosse rinato» (*anagennomenon*). Il testo di Firmico, *Err*. 18, 1 dice che la parola d'ordine dei misteri di Attis (vedi n. 44) era pronunciata nel tempio *ut in interioribus partibus homo moriturus possit admitti*, «affinché un morituro potesse essere ammesso nelle parti interne»: un dato così strano e isolato che si è sospettata una corruzione testuale (*oraturus*, Lobeck 1829, p. 24, o *moraturus*, «intenzionato a sostare»?). Per gli Hilaria vedi cap. I, n. 73.

[61] Questa possibilità è stata suggerita da Nancy Evans. Platone, *Repubblica* 620ef, cfr. Burkert 1975, p. 98; vedi anche cap. III alle note 57-60.

[62] A. Koerte, «ARW» 18 (1915), pp. 16-26, che fa uso di Teodoreto, *Gr. Aff. cur*. 7, 11 (il quale però cita le Tesmoforie a 3, 84), seguito da O. Kern, *PW* XVI, 1239, cfr. n. 22 e *HN* p. 270, n. 21 (trad. it. p. 289, n. 94).

[63] Vedi sopra, n. 9 e cap. III, n. 44.

[64] Sofocle, *Edipo a Colono* 1050: le dee di Eleusi *semna tithenountai tele*, una parodia pertinente alla cura dei bambini.

[65] Vedi n. 43; cap. III, n. 38.

[66] *Crepundia* Apuleio, *Apologia* 56 cfr. 55; *OF* 34; *Pap. Gurob* (vedi cap. III, n. 25); Mystis è la nutrice di Dioniso in Nonno 9, 111-131.

[67] Arpocrazione s.v. *leuke*, cfr. n. 36.

[68] Boyancé 1961; Bérard 1974.

[69] Livio 39, 13, 13, cfr. cap. II, n. 11.

[70] Vedi cap. III, n. 56. La rinascita spirituale (*gennasthai*) è inserita circostanzialmente in Giovanni 3 (discorso a Nicodemo); il battesimo diviene il «bagno di rinascita» in Tito 3, 5, cfr. Giustino Martire, *Apol*. 1, 66, 1. Vedi anche J. Dey, *Palingenesia*, Münster 1937; *RAC* s.v. *Auferstehung*.

[71] È stato affermato per Mitra e Iside da Tertulliano, *Bapt*. 5,1, cfr. *Praescr. haer*. 40, ma vedi nn. 74 e 79.

[72] Eupoli, *fragm*. 76-98 Kassel-Austin; *GGR* I, p. 385.

[73] Deubner 1932, tav. 6, 3; *GGR* I, tav. 45, 2; Kerényi 1967, fig. 14; Berner 1972, p. 15. La spiegazione alternativa è di E. Simon, «AM» 69170 (1954/5), pp. 45-48. Può darsi che si praticasse un bagno rituale a Samotracia, Cole 1984, n. 267; un «bagno sacro» di Dioniso (testo integrato) in una iscrizione da Alicarnasso, *SEG* 28 n. 841.

[74] Vedi Wild 1981.

[75] J.Z. Smith 1978, pp. 13-16 su Agostino, *Serm*. 216, 10 (*PL* 38, 1082). Latte e miele: H. Usener, *Kleine Schriften* IV, Leipzig 1913, pp. 404-413; in generale, P. Brown, *Augustine of Hippo*, Berkeley 1967, pp. 124 sg.

[76] Solo in Firmico, *Err*. 22, I, vedi cap. III, n. 50.

[77] Gregorio di Nazianzo, *Or*. 39, 5 (*PG* 36, 340) fa riferimento alla «punizione di Mitra, giustamente comminata a coloro che sono iniziati a cose siffatte», e *Or*. 4, 70 (*PG* 35, 592; ed. J. Bernardi, Paris 1983, p. 180), «le torture e le bruciature mistiche nei santuari di Mitra, giustamente comminate»; un terzo riferimento, con lo stesso gioco di parole delle «giuste punizioni», ivi p. 89 (*PG* 35, 620; ed. Bernardi, p. 225); i passi sono raccolti in Cumont 1896, II, p. 15.

[78] Cosiddetto Nonno Abate, *PG* 36, 989; 1010; 1072 = Cumont 1896, II, pp. 26-30 (con testi più tardi dipendenti da «Nonno»); ripubblicato in S. Brock, *The Syriac Version of the Pseudo-Nonnos Mythological Scholia*, Cambridge 1971, pp. 169 sg.

[79] Pseudo-Agostino, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* CXIV, 11 (*PL* 35, 2343) = Cumont 1896, II, pp. 7 sg.; cfr. Cumont 1923, pp. 147 sg.

[80] Cumont 1923, p. 148.

[81] Imerio, *Or*. 41, 1 Colonna.

[82] Yašt 10, 122 (traduzione in W.W. Malandra, *An Introduction to Ancient Iranian Religion*, Minneapolis 1983, p. 73); cfr. Merkelbach 1984, p. 34, n. 25.

[83] Vedi n. 49; Merkelbach 1984, fig. 30 = *CIMRM* 188 (vedi fig. 12) e Merkelbach fig. 31 = *CIMRM* 193.

[84] Vedi *CIMRM* 78-79 e 543, Merkelbach 1984, fig. 20 e 65, cfr. il rilievo *CIMRM* 383, Merkelbach fig. 51. Santa Prisca, Vermaseren e van Essen 1965, pp. 224-232; cfr. anche il graffito da Dura-Europos, *CIMRM* 68; Gordon in Hinnells 1975, pp. 235 sg.; Beskow in Bianchi 1979, pp. 496 sg. «Purificazione» col fuoco, poi col miele: Porfirio, *Antr*. 15. Tertulliano, *Praescr. haer*. 40 parla di un «sigillo sulla fronte» applicato al *miles*, cfr. F.J. Dölger, *Sphragis*, Paderborn 1911, p. 170; difficilmente si sarà trattato di un marchio, cfr. la discussione di Beskow 1979.

[85] Schwertheim 1979, pp. 72-74 con le figure 38 sg.; una spiegazione diversa è data da W. Lentz e W. Schlosser in *Hommages à M.J. Vermaseren*, Leiden 1978, pp. 591 sg.

[86] *Hist. Aug. Commodus* 9, 6; crani umani rinvenuti in Mitrei: Socrate, *Hist. eccl*. 3, 2 sg. = Cumont 1896, II, pp. 44 sgg.; Turcan 1981a, pp. 91 sg.

[87] Vedi alla nota 11; cfr. n. 36.

[88] Prudenzio, *Peristeph*. 10, 1076-1085: *sacrandus accipit sphragitidas* 1076; su *sphragis* vedi n. 84. Cfr. *Et. M. gallos*; l'espressione satirica «sacerdote di sferze e ferri per marchiare», Luciano, *Peregr*. 28.

[89] I segni tatuati sono «gigli e *tympana*» secondo Plutarco, *De adul. et am*. 56e, «foglie d'edera», secondo *Et. M. gallos*; entrambi con riferimento al re stesso. Per contrasto, 3 Maccabei 2, 29 indica che il marchio era impresso a fuoco sui corpi di ebrei disobbedienti che non volevano partecipare ai misteri (cfr. cap. II, n. 117).

[90] Per la bibliografia, vedi n. 24, specialmente Matz 1963, pp. 22-28. Il demone è chiamato Dike da Nilsson 1957, pp. 123-125, Nemesi da Matz, pp. 24 sg., Lyssa da Brendel 1966, p. 233 (cfr. n. 92), Erinni da Turcan 1969 (con bibliografia), che insiste sul carattere allegorico della figura. Una reale flagellazione è supposta, *inter alios*, da Simon 1961, Boyancé 1966.

[91] Plauto, *Aulularia* 408 sg., cfr. W. Stockert, *Die Anspielungen auf die Bacchanalien in der Aulularia (406-414) und anderen Plautuskomödien*, in *Festschrift Walter Kraus*, Wien 1972, pp. 398-407; cfr. Achille Tazio 5, 23, 6: il narratore è improvvisamente picchiato e «come in un mistero, non capivo niente» di quel che stava succedendo. Sulle scene di fustigazione su sarcofagi, vedi M. C. Vermaseren, *Fragments de sarcophage de Sainte-Prisque*. *Pan enfant corrigé par un satyre*, «Latomus» 18 (1959), pp. 742-750; Matz 1963, pp. 68 sg.

[92] Brendel 1966, p. 235 fig. 18: «Cratere di Licurgo», *RVAp* 16/5, cfr. 16/29, 18/7, 18/297; Eschilo, *Prometeo legato* 682; tra tutti, spicca per evidenza pittorica Virgilio, *Eneide* 7, 376 sgg. (Brendel p. 235, 51): *dant animos plagae* (383).

[93] Orazio, *Odi* 3, 26, 11 sg.

[94] Esichio S.V. *kathartenai*: *mastigothenai*; cfr. Teocrito 5,119; *HN*, p. 27 (trad. it. p. 48).

[95] Vedi Introduzione, n. 43.

[96] Diodoro 4, 6, 4.

[97] *GGR*, pp. 590-594, fig. 35, 2/3; *HN*, pp. 69-71 (trad. it. pp. 64-65).

[98] Diodoro 4, 3, 3, cfr. Euripide, *Fenicie* 655 sg.; ma Euripide, *Baccanti* 694 (testo controverso) sembra avere vergini tra le *bakchai*.

[99] Plutarco, *Cons. ad ux*. 611d.

[100] Matrimonio: M. Bieber, «JdI» 43 (1928), pp. 298-330; *Matronalia*: Brendel 1966, pp. 258 sg.

[101] Vedi alle note 24 sgg.

[102] G. Patroni, *Questioni vascolari*, «Rend. Linc. III», 21 (1912), pp. 545-600; H.R.W. Smith 1971.

[103] Cfr. cap. I alle note 49 e 56.

[104] Livio 39, 15, 9; *stuprum*, 39, 10,7; 13, 10; 8, 7. Cfr. cap. II, n. 11.

[105] Cfr. G. Bleibtreu-Ehrenberg, *Mannbarkeitsriten: Zur institutionellen Päderastie bei Papuas und Melanesiern*, Frankfurt 1980; H. Patzer, *Die griechische Knabenliebe*, «Sitzungsber. Frankfurt» 19, 1, 1982.

[106] Clemente, *Protr*. 2, 16,2; Arnobio 5, 21; Firmico, *Err*. 10; *Pap. Gurob* (vedi cap. III, n. 25) I, 24; vedi Dieterich 1923, pp. 123 sg.

[107] Plutarco, *Alessandro* 2, sulla storia di Nectanebo, vedi R. Merkelbach, *Die Quellen des griechischen Alexanderromans*[2], München 1977, pp. 77-83.

[108] Diodoro 5, 4, 4.

[109] Per gli *arrheta* di Eleusi vedi Graf 1974, pp. 194-199; *HN*, pp. 2800287 (trad. it. pp. 194-203); le attestazioni di un «matrimonio sacro» sono scarse, *HN*, p. 284 (trad. it. p. 198); per i miti segreti, vedi cap. III, n. 44. L'iconografia del quarto secolo aggiunge Afrodite alla cerchia degli dei eleusini, e Kore è in alcuni casi raffigurata parzialmente svestita (Metzger 1965, tav. 23), cfr. le connotazioni sessuali del «vedere Kore», Cicerone, *De nat. deorum* 3, 36 (*GR*, p. 284, n. 45, trad. it. p. 410, n. 45). Il resoconto dei «misteri Eleusini» in Psello, *De operatione daemonum*, pp. 36 sg. Boissonade è un miscuglio di elementi tratti da Clemente, *Protr*. 15-23.

[110] Pseudo-Plutarco, *De fluv*. 23 (cfr. Burkert, «Würzburger Jahrb.» 5, 1979, p. 260). Sul significato di *nymphus* vedi sopra, n. 47; per i misteri di Attis vedi n. 44.

[111] Giuseppe Flavio, *Antichità Ebraiche* 18, 4 (73); vedi Merkelbach 1962, pp. 16-18.

[112] Tibullo 1, 3, 26; Properzio 3, 31, 2; Fehrle 1910, pp. 135-137.

[113] S. Sahin in *Hommages à M.J. Vermaseren*, Leiden 1978, pp. 997 sg.; *SEG* 28, 1585; per *demnion*, cfr. Callimaco, *Inno* 4, 248.

[114] *Telos = gamos* sembra antico, cfr. Eschilo, *Sette contro Tebe* 367; Polluce, 3, 38; H. Bolkestein, «*Telos ho gamos*», «Meded. Kon. Nederl. Ak. Wet.» 76 (1933), pp. 21-47. Per una elaborazione scherzosa dei misteri di Eros vedi, ad esempio, Senofonte di Efeso 2, 9, 2-13, 8; 3, 9, 2-4, 2, 10; Achille Tazio 1, 2, 2; 2, 19, 1.

[115] *Mystike syndiagoge* per una relazione omosessuale, Diogene Laerzio 10, 6 (maldicenza contro Epicuro); «sacerdote di madre e sorella», Andocide 1, 124; *arrhetopoioi*, Luciano *Lex*. 10.

[116] Petronio, *Satiricon* 16-26.

[117] Vedi Introduzione, n. 12.

[118] Vedi Fehrle 1910; *HN*, pp. 60 sg. (trad. it. pp. 61 sgg.). *Schol. Nik. Alex*. 410 attesta l'uso di ruta, *peganon*, che si credeva reprimesse la sessualità, da parte degli «iniziati» *tout court*. Lo ierofante di Eleusi usa cicuta per una temporanea castrazione chimica, *HN*, p. 284 (trad. it. p. 198). Astinenza nei misteri di Dioniso: Livio 39, 9, 4; 10, 1; Ovidio, *Fasti* 2, 313 sgg.; nel culto di Meter, Marino, *Vit. Procl*. 19; per Iside, vedi n. 112.

[119] Kerényi 1967, pp. 96; 179 sg.; 1976, pp. 36-38; cfr. W. Schmidbauer, *Halluzinogene in Eleusis?*, «Antaios» 10 (1968-69), pp. 18-37.

[120] Per l'origine del *soma* vedico, l'ipotesi della *amanita muscarinica* può essere presa sul serio; vedi R.G. Wasson, *Soma: Divine Mushroom of Immortality*, New York 1968; obiezioni: J. Brough, «Bull. School of Or. and Afr. Studies» 34 (1971), pp. 331-362.

[121] Wasson 1978.

[122] Questo è dimostrato dalle incisioni, ripassate con il colore, sulle capsule di papavero della statua: P.G. Kritikos, «Bulletin on Narcotics» 19 (1967), p. 23; Kerényi 1976, pp. 35-39.

[123] V. Karagheorghis, *CRAI* 1976, pp. 234 sg., «BCH» 100 (1976), p. 881, fig. 78.

[124] Ovidio, *Fasti* 4, 531-534, 547 sg.

[125] R.A. Bowman, *Aramaic Ritual Texts from Persepolis*, Chicago 1970, ha individuato testimonianze delle cerimonie Haoma su recipienti in pietra del quinto secolo; una diversa interpretazione delle iscrizioni è data da W. Hinz, *Acta Iranica 4: Monumentum H.S. Nyberg*, 1975, pp. 371-385.

[126] C. Castaneda, *The Teachings of Don Juan*, Berkeley 1968. Non è questa la sede in cui documentare la discussione suscitata da questo best-seller.

[127] Wasson 1978, pp. 17,20-22; «sacco a pelo», p. 21.

[128] Demetrio Poliorcete, Egesandro in Ateneo 167 sg.

[129] Nilsson 1950.

[130] Ma vino ed ebbrezza potevano anche essere visti come una vendetta del dio, come mostra uno strano passo in Platone, *Leggi* 672b. In questo senso, «liberazione» è contrapposto a «follia», Dioniso Lysios a Dioniso Bakcheios, Pausania 2, 2, 6.

[131] *HN*, p. 292, n. 85 (trad. it. p. 298, n. 195).

[132] Giovenale 2, 111-116; 6, 511-521; Giuliano, *Or*. 5, 173c; *S&H*, p. 119 (trad. it. p. 190). Una stele in Misia che rappresenta una celebrazione sacrificale, Foucart 1873, pp. 238-240; *GGR* II, tav. 14, 4; *cubiculum*, *CCCA* III, 471; vedi anche *CCCA* IV, 2; 125.

[133] Cfr. cap. II, n. 34.

[134] *Deipna*, *SIRIS* 44, cfr. 120; pp. 54 sg. *CE* 99; *kline*, p. 64 *CE* 20; cfr. n. 111; 270; *oikos*, *SIRIS* 109, cfr. anche 149, 265, 291, H.C. Youtie, *The Kline of Sarapis*, «HThR» 41 (1948), pp. 9-29 = *Scriptiunculae* I (1973), pp. 487-509.

[135] Turcan 1981b, pp. 346 sg.; 1981a, pp. 78-80; Kane 1975; *contra*, Cumont 1923, p. 150: «knieten im Gebet», cfr. p. 153.

[136] Vedi specialmente il rilievo, frequentemente riprodotto, da Konjic, Dalmazia, *CIMRM* 1986; Merkelbach 1984, fig. 148.

[137] Giustino Martire, *Apol*. 1, 66, 4.

[138] *Inno omerico a Demetra* 208-210; *synthema* di Eleusi, vedi alla nota 22; Kérenyi 1967, pp. 177-185; Richardson 1974, pp. 244-248.

[139] Arpocrazione *neelata*, con riferimento a Demostene 18, 259, cfr. n. 36. Anche in religioni più spiritualizzate il paradiso è spesso rappresentato come una festa, vedi F. Cumont, *After Life in Roman Paganism*, New Haven 1922, pp. 204-206; A.D. Nock, *Early Gentile Christianity and Its Hellenistic Background*, London 1964, pp. 72-76; cfr. Platone, *Fedro* 247a.

[140] Eronda 4,94 sg.; Ateneo 115a; Esichio s.v. *hygieia*; *Anecd. Bekk*. 313,13; R. Wünsch, «ARW» 7 (1904), pp. 115 sg.

[141] L'idea fu diffusa soprattutto da J .G. Frazer, *The Golden Bough* VIII[3], London 1966, pp. 48-108, il quale seguiva in parte la teoria del saacrificio elaborata da W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*[2], Cambridge 1984.

[142] Vedi al cap. III, n. 38.

[143] *Schol. Clem. Protr*. p. 318, 5 Stählin; per la distinzione tra menadismo e il mito dello smembramento, vedi W.F. Otto, *Dyonisos*[4], Frankfurt 1980 (prima ed. 1933), p. 120. Vedi anche M. Detienne, *Dionysos mis à mort*, Paris 1977 (trad. it. *Dioniso e la pantera profumata*, Roma-Bari 1981).

[144] *HN*, pp. 218-226 (trad. it. pp. 168-172).

[145] Cfr. n. 86; Ma Bellona: Dione Cassio 42, 26, 2.

[146] Henrichs 1972, specialmente pp. 28-36; cfr. A. Henrichs, *Pagan Ritual and the Alleged Crimes of the Early Christians*, in *Kyriakon, Festschrift J. Quasten*, Münster 1970, pp. 18-35.

[147] Vedi *HN passim*.

[148] Vermaseren e van Essen 1965, pp. 217 sg.; H.D. Betz, «Novum Testamentum» 19 (1968), pp. 7 sg.; Hinnells 1975, pp. 304-312; Kane 1975, pp. 314-321; sul presente stato dell'iscrizione vedi E. Paparatti in Bianchi 1979, pp. 911-913 con Appendice II, tav. 23, e fig. 12-13, ivi, prima di p. 127.

[149] Già in Pindaro, *fragm*. 70b = *Dith*. 2, cfr. Euripide, *Baccanti* 118 sgg.

[150] Vedi S.G. Cole, «GRBS» 21 (1980), pp. 226-231; *GR*, p. 292 (trad. it. p. 422).

[151] Vedi cap. I alle note 32-33.

[152] Platone, *Fedone* 69c; *OF* 235.

[153] Questa espressione è in Erodoto 4, 79, 4.

[154] Filone, *Vit. Cont*. 12; cfr. 85: «Nell'estasi bacchica s'imbevono di amore degli dèi non diluito...».

[155] Plutarco, *Def. or*. 417a, c.

[156] Areteo 3, 6, 11, cfr. Celio AureI. 152; *apomainesthai* in questo contesto significa la fine dell'entusiasmo *pace LSJ*, cfr. R. Renehan, *Greek Lexicographical Notes*, Göttingen 1975, p. 37.

[157] Aristide Quintiliano 3, 25, p. 129, 12-15 Winnington-Ingram; per *ptoiesis* cfr. Euripide, *Baccanti* 214; Platone, *Fedone* 108b; Plutarco, *De fac*. 943c. Per *katharsis* vedi cap. I alla nota 32, per i pregiudizi sociali cap. II alla nota 7.

[158] Livio 39, 15, 9 (cfr. 8, 8; 10, 7): *vigiliis vino strepitibus clamoribusque nocturnis attoniti*.

[159] Ma vedi Graf 1974, p. 136.

[160] Vedi Clinton 1974, p. 43.

[161] *In Remp*. II 108, 17-30 Kroll. Cfr. 175, 5-16.

[162] Euripide, *Baccanti* 75.

Fig. 2. Iniziazione eleusina. Eracle, che indossa la pelle di leone, avanza verso un basso altare recando un maiale per il sacrificio; sacerdote con il vassoio delle offerte, che versa una libagione. (Cfr. p. 3).

Fig. 3. Iniziazione eleusina. Iniziando velato, seduto su uno sgabello coperto da un vello, con un corno d'ariete sotto il piede; sacerdotessa che sostiene un *liknon* sopra la sua testa (cfr. p. 3).

Fig. 4. Iniziazione eleusina. Demetra, con spighe di grano nei capelli, seduta su una grande *kiste*, tenendo una torcia; serpente attorcigliato alla *kiste*; iniziato recante un fascio di verghe, che avanza a toccare la testa del serpente. Dietro Demetra, Kore che si avvicina con una torcia. (Cfr. p. 3).

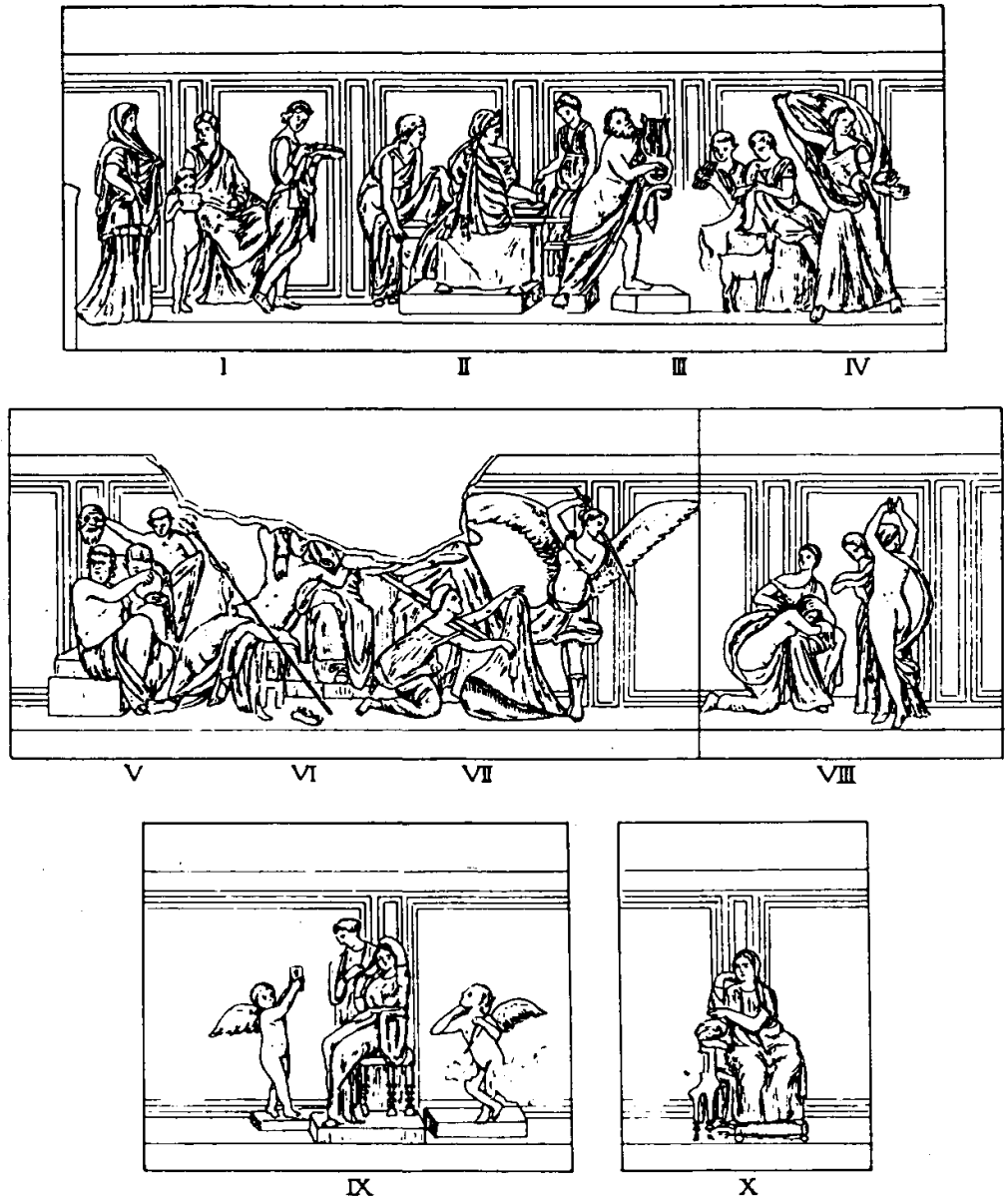

Fig. 5. Villa dei Misteri: prospetto generale. I: Donna che avanza; fanciullo che legge da un rotolo; matrona attendente con vassoio. II: Donna seduta che scopre un vassoio e si lava una mano. III: Sileno; due donne-satiro che accudiscono animali. IV: Donna allarmata. V: bevuta; lecanomanzia? VI: Dioniso e Arianna. VII: Figura femminile inginocchiata che svela un fallo nel *liknon*; demone alato, che brandisce una frusta, con un gesto di ripulsa. VIII: Figura femminile inginocchiata e denudata; menade danzante con piatti. IX: Donna che viene agghindata; due amoretti. X: Matrona seduta. (Cfr. pp. 4-8; 15).

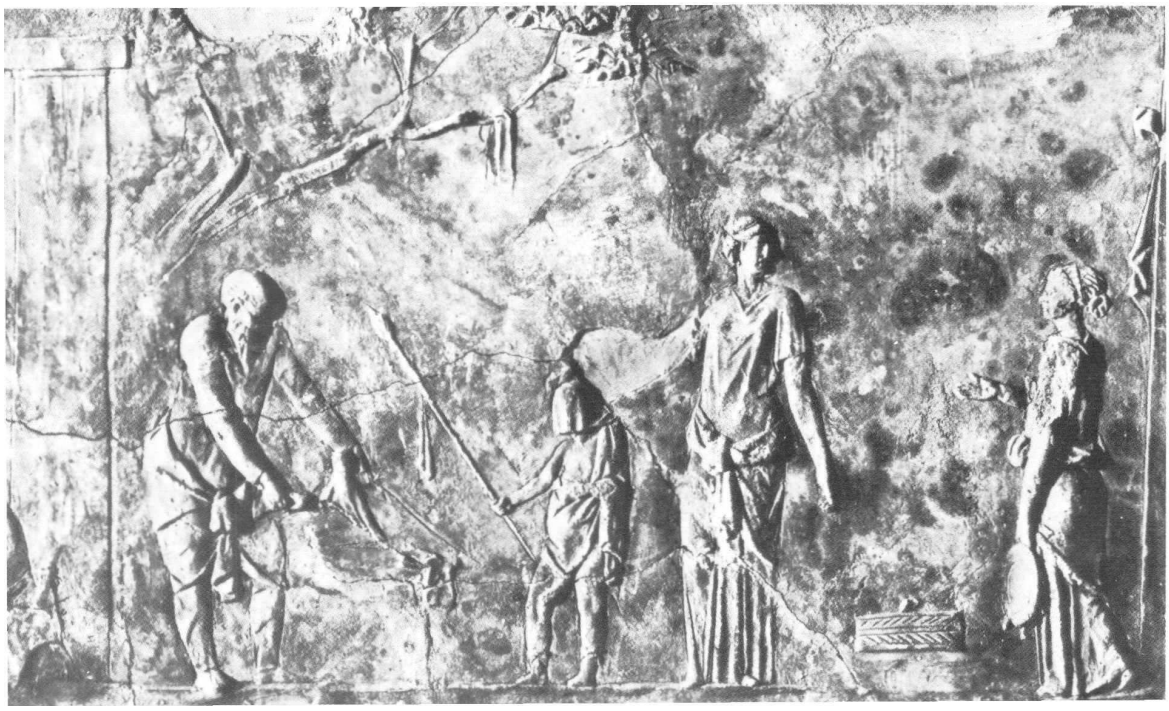

Fig. 6. Iniziazione bacchica. Santuario con colonne e albero; sacerdote dall'aspetto di sileno che svela un fallo in un *liknon*; fanciullo recante un tirso, col capo velato, condotto da una donna all'iniziazione; *kiste* mistica, attendente femminile con *tympanon*. (Cfr. p. 4).

Fig. 7. Iniziazione bacchica. Figura femminile inginocchiata che svela un fallo in un *liknon*; figura femminile (demone? allegoria?) che fugge con un gesto di ripulsa; matrona seduta. (Cfr. p. 4).

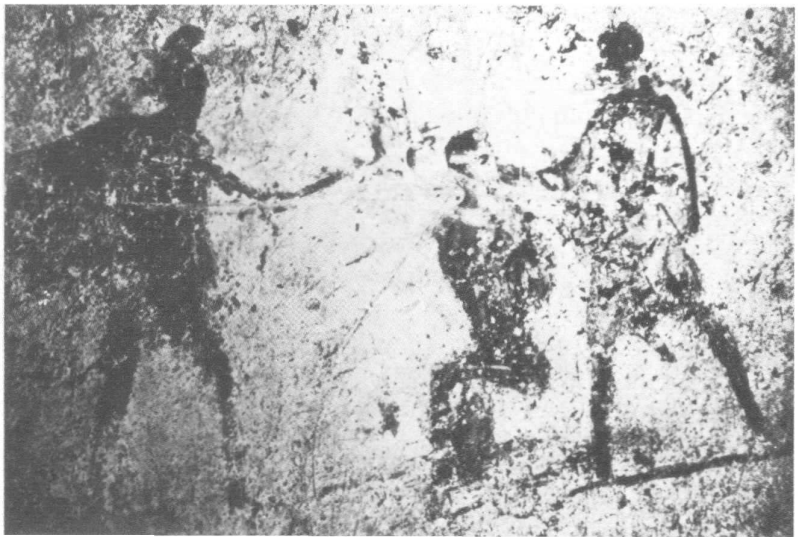

Fig. 12. Iniziazione mitraica. Iniziando nudo, inginocchiato e bendato, le braccia legate dietro la schiena; dietro di lui, mistagogo (che indossa una tunica *bianca* con righe rosse); dignitario che avanza, con berretto persiano (mantello rosso; *pater*?), brandendo una spada o un bastone. (cfr. pp. 16, 17, 19).