

DIMITRIJ IVANOV

DIONISO E I CULTI PREDIONISIACI DI VIAČESLAV IVANOV

Lo studio del fenomeno religioso quale dialogo tra uomo e Dio, e in particolare l'analisi filologica e teologica della religione di Dioniso e dei culti predionisiaci sono stati per quasi tutta la vita di Viačeslav Ivanov uno dei problemi centrali della sua ricerca scientifica e una delle grandi fonti d'ispirazione della sua poesia.

A Roma, negli ultimi anni del secolo scorso, fu la lettura di Nietzsche – massime della *Nascita della tragedia dallo spirito della musica* – ad aiutarlo a vincere una lunga crisi spirituale dopo che alla fervida fede religiosa dell'adolescente subentrò un periodo di militanza ateistica, di lungo *tædium vitae* e di mortifero senso d'isolamento psicologico e spirituale. La riscoperta, al seguito dell'ardente maestro tedesco, delle forze psichiche dello spirito umano – l'apollinea e la dionisiaca, la dionisiaca, soprattutto, fu – paradossalmente – quello stimolo che permise a Ivanov, allora giovane filologo e storico mandato a Roma da Theodor Mommsen, di evadere dalla « prigione » del suo esasperato e disperato individualismo, dalla sua « cella » chiusa al mondo. L'opera di Nietzsche, che però il discepolo interpretava in modo e con conseguenze del tutto diverse dal maestro stesso, insegnò a Ivanov quell'aprirsi dell'animo, quel uscire da se stesso, quell'estasi dionisiaca che – come egli scriverà più tardi – scopre la via al trascendente ed è all'inizio di ogni esperienza religiosa.

« Se l'uomo si distingue dall'animale, annota Ivanov, perché è *animal religiosum* – ché questa definizione gli è propria prima della sua autoaffermazione come animale politico (πολιτικὸν ζῶον) – il criterio stesso di « religiosità » ci appare agli inizi della sua prima manifestazione umana, sotto l'aspetto dell'estatico; prima di tutto l'uomo è *animal ecstaticum* ». L'estasi è « altrettanto l'inizio di ogni mistica quanto la meraviglia è il principio di ogni filosofia »<sup>1</sup>.

La lunga e approfondita ricerca filologica, storica, religiosa, antropologica, teologica dei cicli dionisiaci coincide dunque con una mai interrotta

<sup>1</sup> « Ellinskaja religia stradajuščego boga », p. 214, Archivio romano di V. Ivanov. Sarà pubblicato nel v° volume di *Sobranie Socinenij*, Ed. Foyer Oriental Chretien, Bruxelles 1971.

meditazione religiosa. L'esplorazione del mondo dionisiaco non è soltanto una ricerca di studioso; è – nello stesso tempo – una profonda esperienza spirituale, un *Erlebnis* che provoca il vivace risorgere dell'ispirazione lirica e orienta le talvolta drammatiche vicende della vita personale.

Ivanov compendì i primi risultati del suo lavoro scientifico a Roma, a Parigi, a Londra, ad Atene e altrove in Grecia, in un ciclo di conferenze tenute a Parigi e pubblicate nelle riviste di Merežkovskij, *Novyi Put'* (1904) e, a questa succeduto, *Voprosy Žisni* (1905). L'editore Sabašnikov voleva pubblicarne il testo – che subito aveva avuto larga risonanza – ma l'autore, desideroso di rivederlo o rielaborarlo, temporeggiò. Quando, finalmente, *Ellinskaja religia stradajuščego boga* fu pronto e l'ultima bozza corretta scoppiò la Rivoluzione d'Ottobre. Una bomba lanciata nel cortile della casa editrice fece divampare un violentissimo incendio; tutto il materiale relativo al libro fu ridotto a cenere. Per fortuna, una bozza riveduta dall'autore si trovava nella casa di Ivanov. È questo testo sopravvissuto al dramma che sarà pubblicato nel quinto volume delle *Opera Omnia* di Ivanov insieme agli altri testi su Dioniso.

Quando, nel 1920 – dopo i duri anni di stenti e di tragedie familiari – Ivanov, in seguito a peripezie di guerra civile, capitò a Baku, la locale università, giovanissima, era ricca di eminenti scienziati convenuti sulle rive del Caspio per varie cause dovute alle tempestose circostanze politiche.

Al poeta e filologo fu offerta la cattedra di lettere classiche. Ivanov accettò dichiarando però che avrebbe presentato alla facoltà un suo libro su Dioniso come tesi di dottorato. Il neo-professore si mise al lavoro su un nuovo libro – *Dioniso e i culti predionisiaci* – che le edizioni di stato di Baku pubblicarono nel 1923.

Nel 1924 Ivanov, che già quattro anni prima aveva chiesto, ma invano, al governo sovietico un visto per recarsi in Italia, ottenne finalmente il permesso. E nel settembre dello stesso anno arrivò a Roma, celebrando questo, per lui tanto atteso, evento coi suoi *Sonetti Romani*. A Roma, anche se sistemato molto precariamente con sua figlia Lidia – che divenne subito alunna prediletta di Ottorino Respighi – e il figlio Dimitrij, si rimise alla sua ricerca su Dioniso. A Baku aveva lavorato in condizioni estremamente difficili, senza nessuna possibilità di conoscere la progressione degli studi all'Occidente. Si affrettò dunque a consultare, nella Biblioteca nazionale Vittorio Emanuele, tutta la letteratura apparsa dai lontani anni precedenti la prima guerra mondiale. Durante tutto il primo soggiorno a Roma, fino alla partenza, nell'autunno 1926, per Pavia lavorò assiduamente alla revisione del libro.

Nel 1936 l'editore Benno Schwabe chiese l'autorizzazione di tradurre l'opera in tedesco. Il testo tedesco fu sottoposto all'autore; il quale, come era solito (per il più grande danno dei suoi editori e di lui stesso), si mise a modificare, limare, riscrivere il dattiloscritto sottomessogli. Quando finalmente – dopo vani, patetici appelli dell'editore – il manoscritto pareva

prossimo a essere licenziato, scoppiò la guerra e l'edizione in lingua tedesca si arenò.

Ora però – dopo un rinnovato interesse per tutto il sistema di pensiero ivanoviano – i due libri su Dionisio e i culti predionisiaci sono di nuovo al vaglio attento degli studiosi. Le tesi fondamentali restano, secondo gli esperti, valide, nuove, spesso confermate da recenti scoperte archeologiche. Una traduzione in inglese con ampi commenti è in preparazione all'Università di Yale. Una ristampa è progettata nell'Unione Sovietica.

I libri su Dioniso sono non soltanto testi di ricerca storica e filologica, ma anche una tappa essenziale nel pensiero di Viačeslav Ivanov sul destino religioso dell'uomo. Nella loro storia testologica lo scritto, conservato nell'archivio romano di Ivanov e qui pubblicato per la prima volta, è un testo importante. Ivanov vi espone le tesi principali della sua opera. È un rapido concentrato di una lunga riflessione e di minuziose ricerche che gli ulteriori studi non avrebbero modificato nelle loro parti essenziali. Si tratta di una conferenza tenuta all'«Unione intellettuale», un circolo di studiosi e persone colte della società che si riuniva in un palazzo romano. Il manoscritto consta di trentotto fogli (18 cm. × 21 cm.). Il testo è dettato da Ivanov al figlio, allora quattordicenne, che di tanto in tanto fungeva da segretario. Due fogli però sono della mano stessa di Ivanov. Le frequenti pecche ortografiche, che in parte abbiamo corrette, rivelano la poca dimestichezza del ragazzo con la lingua italiana.

Da quando apparve il libro di Nietzsche *La Nascita della Tragedia*, una nuova Grecia si rivelò a poco a poco ai nostri occhi: non quella di Winckelmann o di Goethe, piena di armonia, di luce, di gioia di vivere, la Grecia dai bei marmi, dall'Olimpo limpido, ma quella notturna e mistica, tragica, dal sentimento di dolore universale, di speranze trascendenti, la Grecia dei culti ctoni e dei misteri, dell'estasi dionisiaca e della sua realizzazione nell'arte sotto le specie della tragedia. L'analisi che ne fece Nietzsche non fu mai sorpassata. Abbiamo imparato da lui per sempre che ogni opera d'arte è il prodotto della coesistenza e cooperazione di due elementi opposti: dell'elemento dionisiaco e dell'elemento apollineo. Né fu mai fino a oggi invalidata la sua analisi psicologica dello stato d'animo dionisiaco. Nietzsche considerava l'entusiasmo dionisiaco non come un fenomeno appartenente a una certa epoca soltanto e da essa sola condizionato, ma come una forza sempre vigente in forme diverse, sempre rigeneratrici della vita intima, come quello sprigionamento dell'anima dal principio dell'individuazione che facendola uscire fuori di sé permette la sua comunione, l'unione con la vita e la morte universali. È degno di attenzione il fatto che nello stesso tempo, anzi prima di Nietzsche, il russo Dostoevskij predicava a modo suo la medesima liberazione dello spirito imprigionato nella coscienza strettamente individuale, dicendo: «bacciate la terra-madre,

1 24 aprile 1920 / RIA III p. 218 note 10

che è vivente, cercate l'estasi e il ratto». Così sono ambedue veri seguaci di Dioniso, ma come diversa era la volontà di tutti e due, come differente il loro scopo finale, come opposto il platonismo nascosto dell'uno (vale a dire Dostoevskij) alla lotta dell'altro contro la concezione trascendente di Platone! Eppure il passato, esaminato coi metodi scientifici, si è pronunciato in questa rissa dei profeti non in favore di Nietzsche ma in favore del suo rivale. Io accenno alla interpretazione del dionisiaco come fenomeno religioso. La spiegazione che darà il Nietzsche alla religione di Dioniso non è affatto soddisfacente. Non si trattava, per gli adoratori greci del dio sofferente, morto e risorto, di giustificare la vita e il mondo come fenomeni estetici, di affermare la sua autarchia; non è vero che gli adoratori di Dioniso non cercassero consolazione nella credenza all'altro mondo; non è vero neppure che la religione dionisiaca non fosse quella della grande folla, essendo essa strettamente collegata con lo sviluppo della democrazia in Grecia. Il Nietzsche trascura completamente il tratto più essenziale di codesta religione, cioè la passione di Dioniso; ci dà un ribrezzo di spavento il vederlo accorgersi per la prima volta di questo profondissimo contenuto del dionisiaco alla soglia della pazzia, quando si chiama lui stesso, nelle righe inviate a Giorgio Brandes, «il Dioniso crocifisso». In verità tutte le ricerche ulteriori hanno stabilito che la religione di Dioniso in Grecia divenne quel pendio dal quale tutte le correnti convergevano ormai verso il gran bacino del Cristianesimo. Onde appare un nuovo lato dell'argomento nostro: cioè il suo significato storico-religioso. Parlando dell'orfismo il grande filosofo Ermanno Diels dice:

non c'è problema più importante per la storia intellettuale e morale non solo dell'antica Grecia ma dell'umanità intera di quello dell'origine del movimento pessimistico (nel senso del disprezzo della vita), ascetico, mistico, il cui influsso è già sensibile nella filosofia ionica, per esempio in quella di Anassimandro, — il movimento che, secondo il nome della setta che lo rappresenta in modo più spiccato, si chiama orfica.

Ma che cosa è l'orfismo? Non è una fetta isolata, staccata dalla vita comune del popolo ellenico. È invece un'interpretazione teologica dei principi della religione dionisiaca, talmente unita alla religione popolare che nel secolo VI a.C. in Attica, sotto Pisistrato e i Pisistratidi, gli Orfici non soltanto fecero una riforma dei misteri Eleusini, ma seppero infondere concetti e riti loro nella religione di stato d'Atene, determinando il rituale della festa primaverile degli Antisteri, per affermare simbolicamente l'idea della palingenesi, creando la liturgia e il sacramento del sacro matrimonio fra Dionisio e la sposa dell'arconte, esaltando la tragedia come rito sacro delle passioni eroiche in nome di Dioniso come archegeta delle passioni e dio-eroe e dio-uomo. Malgrado una certa influenza delle idee egiziane (la quale si manifesta soprattutto nel numero sacro delle membra di Dioniso lacerato e

sbranato, donde quattordici matrone dovevano assistere alla cerimonia delle sacre nozze) la dottrina orfica è, senza dubbio, una dottrina prettamente ellenica, è un'emanazione naturale di quella religione mistica, quale fu fin da principio la religione di Dioniso. Ma per capirla bene occorre rendersi chiaramente conto della sua origine; l'investigazione delle origini è il miglior modo per spiegare l'essenza di un fenomeno complesso che appare sotto tanti aspetti diversi. Ecco perché si giunse alla sua adeguata interpretazione molto più tardi della conoscenza approfondita di altri fatti religiosi della storia ellenica. Ma proprio perché la religione che studiamo si presenta così multiforme bisogna intenderci su cosa in essa è proprio essenziale. C'era, per esempio, un'epoca in cui Dioniso era concepito dai moderni soprattutto come dio del vino e le tracce di questo errore sostanziale si trovano ancora in parecchi manuali antiquati. Il culto di Dioniso come dio del vino non è infatti primario, ma arrivato in seguito alla diffusione della sua religione nei culti agrari. Essenziale nella religione dionisiaca è certamente il rituale orgiastico mistico e in primo luogo selvaggio. Le orgie sono rituali funzioni sacrificatorie operate non necessariamente dal sacerdote, celebrate invece dal ceto intero ove i credenti diventano tutti temporaneamente sacri perché riempiti dalla presenza del dio. La divinità penetra nei suoi adoratori, li ispira; nella sacra estasi, essi si identificano col dio stesso e si chiamano perciò *bacchi* attribuendosi il nome del dio. Siccome, dall'altro lato, anche la vittima nei primi tempi umana, più tardi animale, per sostituzione è il dio stesso, la divinizzazione estatica diviene completa quando gli adoratori del dio la divorano lacerata, dilaniata e mangiata cruda. I tratti caratteristici del rituale orgiastico sono dunque: 1. l'identificazione della vittima col dio delle orgie, 2. l'identificazione dei partecipanti entusiastici con lo stesso dio, 3. il raddoppiamento della divinità che simultaneamente agisce come sacrificatore, uccisore e patisce come vittima. Questa divinità è concepita nello stesso tempo come il dio della vita e della morte e come dio della morte in senso attivo e passivo: insieme cioè come l'ucciso e l'uccisore. La morte del dio sacrificato presuppone la sua risurrezione e promette ai credenti un ravvivamento, la palingénesi dopo la morte loro. Lo scopo dei riti descritti è l'unione mistica col dio e la preparazione alla morte che è l'unione suprema col dio morente e risorgente, impegno della rigenerazione e palingenesi futura dei morti, i quali, dopo il soggiorno col dio loro nell'altro mondo, rinasceranno fra i viventi della terra.

Il fatto fondamentale della religione dionisiaca è l'esistenza di questi riti e di queste credenze in Grecia nei tempi antichissimi, prima dell'avvenimento del dio stesso, praticamente determinato nei miti più recenti. C'è senza dubbio una grande verità storica nella testimonianza di Erodoto, che parlando della popolazione della Grecia, da lui chiamata Pelasga (secondo certe comunicazioni che lo storico ha ricevuto dai sacerdoti di Dodona) dice: « questi antichi uomini adoravano tutti gli dei e offrivano loro ogni

genere di sacrificio senza però conoscere i loro nomi», in quanto a Dioniso, conobbero il suo nome più tardi ancora di quelli degli altri dei. Nelle epoche antichissime, quando si adoravano i troni vuoti delle divinità invece delle loro immagini, sembra che Dioniso fosse adorato come un dio anonimo. Abbiamo sopra le monete della città tracia Ainos l'effigie di un trono vuoto con una piccola figurina di Dioniso aggiunta evidentemente più tardi quando il possessore del trono vuoto era stato definitivamente identificato. Abbiamo dunque il diritto di parlare di culti predionisiaci in Grecia constando l'esistenza del contenuto quasi intero della religione dionisiaca nei tempi quando il nome del dio non era ancora conosciuto e i culti locali analoghi non erano ancora uniti sotto il nome generale della divinità comune. Rintracciando questi culti predionisiaci ne ritroviamo due tipi diversi. L'uno è quello del Dioniso anonimo, l'altro dell'eteronimo. Nel primo gruppo la divinità è adorata senza nome preciso; ma siccome ad ogni modo bisogna invocarlo, il dio è designato con certi epiteti sacri che descrivono le sue diverse virtù ed azioni e questi epiteti sacri – in greco ἐπίκλησις – diventano pian piano fissi e sostituiscono il suo vero nome. Così per esempio osserviamo largamente diffuso in Tracia, Tessalia, Ellade e Magna Grecia, il culto dell'eroe anonimo che non ha altro nome tranne Eroe. L'immagine di questo eroe si è conservata in innumerevoli fogge fino all'epoca del Basso Impero sulla penisola balcanica, e anche a Roma, sull'Esquilino, dove furono trovate delle scritte consacatorie «heroi sancto». L'eroe è rappresentato a cavallo, talvolta con attributi di cacciatore. Così mentre in certe località egli resta semplicemente l'eroe, nelle altre invece è denominato come cacciatore, in altre ancora come cavaliere o cavalcatore. Dal genere del cavalcatore provengono certe figure eroiche della mitologia come Adrasto, Melanippo, Cianippo, Ippolito, che sono tutti eroi delle passioni e hanno l'attributo comune del cavallo, espresso pure nei loro nomi. Dal genere cacciatore provennero Arcteone, Oreste, Linarta, Cinna, eroe del monte Perione e soprattutto Zagreo. Mentre la maggior parte di questi culti restarono isolati, taluni furono incorporati nella religione di Dioniso.

Zagreo, il cacciatore selvaggio, *der wilde Jäger* della mitologia germanica, che rapisce le anime sotto terra, è diventato un epiteto di Dioniso. Un altro gruppo del culto dionisiaco anonimo noi ritroviamo nel ceto delle donne estatiche che abitavano i monti della Grecia centrale, il Parnasso e il Citerone, dando origine alle più recenti Menadi di Dioniso, alle Pitnisse e alle Erinni del mito. [Qui il testo è scritto dalla mano stessa di *Viačeslav Ivanov*] Queste donne erano adoratrici di una divinità femminile ctonia che era la Terra o la Notte e d'un dio mal definito accanto a lei, che moriva e rinasceva ed era invocato come serpente e fanciullo. Non era altro che l'oracolo della Notte in Megara, vicino al tempio del Dioniso Notturmo, o uno degli oracoli dionisiaci in Tracia.

I culti predionisiaci citati rivelano manifestamente la loro origine tracia,

confermando nei limiti da noi circoscritti la dottrina sopra l'origine tracia dell'adorazione di Dioniso, generalmente accettata dagli studiosi della religione greca.

L'altra classe dei culti predionisiaci è quella del Dioniso eteronimo, cioè nascosto sotto i nomi delle altre divinità. Difatti talune sette orgiastiche, non avendo un nome proprio del nume loro, usurpavano per denotarlo i numi delle grandi divinità riconosciuti dappertutto e s'appoggiavano in tal modo sui culti largamente diffusi e consolidati; ciò costituiva più tardi naturalmente un ostacolo alla loro unione immediata con la religione ormai stabilita di Dioniso.

Tale fu l'origine dell'oracolo delfico, dove profettizzavano primamente le donne estatiche (la leggenda ritenne i nomi tipici delle loro priore dei tempi immemorabili – Thyias – l'ossessa – e Melaina – la nera, cioè la sacerdotessa della Notte) la *πρωτόμαντις Γαῖα*, come dice Eschilo. Il *genius loci* era il serpente Pitone, un nume predionisiaco in cui si nascondeva il futuro Dioniso, il quale non sarebbe mai stato riconosciuto come *paredros* di Apolline se non fosse stato prima di questo il possessore del sacro luogo. Per impadronirsi di Delfi, Apolline assume l'aspetto di una divinità ctonia – un fatto velato nel mito più recente, che narra non di meno che lui diventò prigioniero e servo di Admeto, cioè scese nel regno tenebroso di Aide per un certo periodo, espiando il sangue di Pitone ucciso per rinascere in Dioniso. L'oracolo delfico non era altro che l'oracolo dionisiaco di Amficlea dove il dio non aveva, secondo Pausania, nessuna immagine e appariva nella leggenda come un serpente benefico e un fanciullo ucciso [*Qui finisce il testo scritto direttamente da Viačeslav Ivanov e continua il dettato*].

E siccome i culti orgiastici sono naturalmente propensi all'enoteismo, vale a dire a non riconoscere altre divinità oltre quella unica che ispira i suoi fedeli, queste sette preferivano adorare il loro nume sotto il nome del Dio sovrano, cioè Zeus. Così troviamo una lunga serie di culti dello Zeus che hanno poco di comune con l'adorazione dello Zeus panellenico: anzitutto in Asia Minore, dove, per esempio, lo Zeus di Faros e di Tarso, lo Zeus Cresio a Stratonicea, lo Zeus Statios in Labranda, il dio-salvatore di Frigia e di Pisidia sono delle divinità orgiastiche e hanno tutte l'attributo della doppia ascia, simbolo caratteristico delle divinità orgiastiche degli antichi Ittiti. È un fatto significativo che in un'epoca assai recente s'adora in Pergamo, secondo un'iscrizione, uno Zeus-Bacchus accanto a Zeus semplicemente. Tantalo non è altro che uno di questi Zeus, è lo Zeus orgiastico del monte Sipilo. Il rapitore di Ganimede sembra pure uno Zeus orgiastico di origine cretese. Appartengono a questa categoria i moltissimi Zeus delle isole, adorati sotto l'aspetto dei serpenti, considerati come sepolti, celebrati spessissimo col rito delle bufonie, cioè con un sacrificio orgiastico del bue. Questi sono da annoverarsi al ramo cretese; il loro prototipo è lo Zeus orgiastico di Creta, ideo o dicteo, il quale non è che l'antichissimo dio cretese della doppia ascia, il dio del Labirinto. Elementi orgiastici sono da

ritrovarsi ugualmente nei culti dello Zeus Meilichios, Zeus Maemaetes, Zeus Filios, Zeus del monte Liceo e altri. Lo Zeus Lafistios in Orchomeno di Beozia è un esempio caratteristico di un nume predionisiaco.

Ho detto che nomi estranei facevano ostacolo all'unione di questi culti orgiastici con la religione di Dioniso ormai stabilita benché appartenessero a questa secondo il loro carattere intimo. Così si spiega il fatto significativo che in molti casi lo Zeus orgiastico di tali culti viene raddoppiato sotto il nome di Dioniso. Abbiamo già menzionato questo raddoppiamento in Pergamo, dove troviamo Zeus e Zeus Bacchos adorati insieme. Ma questo esempio recente non è affatto l'unico. Conosciamo lo Zeus Toro e il Dioniso Toro in Creta, Zeus Meilichios e Dioniso Meilichios, Zeus Lafistios e Dioniso Lafistios, Ares Enialios e Dioniso Enialios. Si può citare pure lo Zeus Aristeo accanto ad Aristeo, ipostasi eroica di Dioniso, Zeus accanto a Dioniso eroe, Zeus Sabazio accanto a Dioniso Sabazio e parecchi altri. Fu già accennato che una parte di questi culti predionisiaci indubbiamente sono da derivarsi dai culti ittiti e cretesi segnalati dal sacro simbolo della doppia ascia. Ecco dunque che rende inaccettabile la derivazione esclusiva della religione dionisiaca dalla Tracia.

Occorre invece considerare l'una e l'altra radice di questa religione che è da rintracciarsi nelle religioni preelleniche dell'Asia Minore e di Creta.

Prendiamo un altro punto di vista. Studiando la religione dionisiaca, quale si presenta all'epoca storica, non possiamo far a meno di stabilire talune differenze rituali che comportano una generica distinzione fra i due tipi del culto bacchico. Quello, cioè, continentale o montano e quello insulare o marittimo. L'influsso reciproco tra loro, sin dai tempi antichissimi, incrociandosi ambedue per mezzo di migrazioni molteplici, riuscì a produrre quella loro coalescenza o fusione che segnalò la formazione compiuta della religione dionisiaca. Come segni caratteristici di ciascun genere sono da considerarsi quelli che sembrano esservi stati propri fin da principio. D'altro canto abbiamo, fin dall'inizio, segni alieni. Giungiamo così ad un confronto delle due serie corrispondenti di forme culturali e di sacri simboli, cosicché al dio serpente e fanciullo delle Tiadi del Parnasso viene opposto il dio Toro del Litorale (essendo anche il toro Tebano una pristina importazione cretese): al tirso del culto continentale, che è una specie di lancia e attesta l'origine di questo culto nell'ambiente primitivo dei cacciatori, viene opposta la doppia ascia; all'edera, più antica della vite sul continente, la vite più antica dell'edera sulle isole; alle orgie notturne celebrate con fiaccole il ditirambo che, secondo le più antiche testimonianze (quella di Pindaro e di Simonide), ha l'origine nella religione insulare ed è identificato con dio Toro e con la doppia ascia (era difatti prima dell'elevazione di Dioniso, un culto rituale che accompagnava il sacrificio orgiastico del toro); al gruppo totemistico continentale del cerbiatto, della volpe, del cane, a cui si aggiunge poi il capro degli agricoltori, il gruppo totemistico cretese del delfino e del pesce e quello, più recente,



delle belve feroci: leone e pantera, venuto dall'Asia Minore; alla lacerazione della vittima, non senza significato urogamico, la decapitazione col significato fallico. Alla venerazione della testa tagliata, cui è attribuita la virtù profetica, l'uso delle maschere umane, crivello agreste e culla insieme; e alla *Cista Mistica*, l'arca sulle acque col dio sofferente o un eroe che lo rappresenta nell'arca, l'albero della vita che ne germoglia; al Dioniso cacciatore, vagante nella montagna, il Dioniso navigante e camminante sulle onde o pescatore: alle boscaglie selvagge, grate ai cacciatori, gli alberi fruttiferi, il *paradiso* di Dioniso; alle donne veggenti, alle Pitonisse delfiche, alle muse che erano al principio le compagne di Dioniso, le Grazie (*χάριτες*), le Ore, le Ninfe dell'abbondanza; alle falloforie dei vignaiuoli, le mascherate e i travestimenti rituali.

Ciò che in ambedue i tipi si ritrova di comune (cioè i modi entusiastici, il concetto della presenza simultanea del nume ispiratore nella vittima sacrificata e nel sacrificatore invasato, le orgie delle baccanti, l'omofagia, ecc.) dimostra l'omogeneità primordia di quel pristino rituale che noi chiamiamo *predionisiaco*, essendone da moltissimi rudimenti confermata l'esistenza in vari culti essenzialmente analoghi benché scaturienti da fonte diversa, nell'epoca remota che precedette l'elevazione della divinità finora ignota di Dioniso e l'unione della maggior parte di loro nel suo nome. I divarii additati per altro non ammettono una deduzione monistica di tutti gli elementi che costituiscono la religione di Dioniso da un solo principio, ma attestano invece una doppia radice di questa, giacente ugualmente nel seno delle religioni estranee. Ritrovandosi il prototipo del culto continentale nel rituale orgiastico tracio, è quello insulare nelle religioni di Creta e dell'Asia Minore, con un influsso parziale dell'Egitto, che sembra manifestarsi nel culto dell'arca.

Il culto continentale è simbolizzato dal tirso, quello insulare dalla doppia ascia. Il mito e il rito hanno conservato la memoria dell'unione dei due culti. Il simbolo dell'unione sincretica dei culti diversi è, nel mito e nel rito, il matrimonio. Orbene, nella leggenda del Macareo, ipostasi eroica di Dioniso, a Mitilene, nell'isola di Lesbo, vediamo precisamente il connubio fra la Menade armata col tirso e un sacrificatore delle vittime umane, portatore della *sfagis*, che non può essere niente altro che la doppia ascia. Il predionisiaco Attamante, sacerdote e ipostasi di Zeus Lafistio, conclude il matrimonio con la Menade Io, nutrice di Dioniso. Ma più rilevanti e concludenti sono i talami, cioè le camere nuziali dei bucoli e del matrimonio sacro fra Dioniso e la sposa dell'Arconte-re, celebrato nel *bucoleo*, cioè la sede dei bucoli ad Atene.

*Bibliografia*

- Ivanov V., *Dionis i Pradionisijstvo*, 2-a Gos. Tipografija, Baku 1923.
- Ivanov V., «Der orphische Dionysos», in *Castrum Peregrini*, Amsterdam (Postbox 645), 1961.
- Ivanov V., «Pathos. Katharsis. Tragödie», *ibidem*, 1985.
- Malcovati F., *Vjačeslav Ivanov: estetica e filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1983.
- Malcovati F., «The Myth of the Suffering God and the Birth of Greek Tragedy in Ivanov's Dramatic Theory», in *Vjacheslav Ivanov: Poet, Critic, and Philosopher*, Yale Center for International and Area Studies, New Haven 1986, pp. 290-2.
- Rudich V., «V. Ivanov and Classical Antiquity», *ibidem*, pp. 275-289.
- Stammler H., «V. Ivanov and Nietzsche», *ibidem*, pp. 275-289.
- Fotiev K., «Dionis i Pradionisijstvo v svete novejšikh izyskanij», in *Cultura e Memoria* (a cura di F. Malcovati), vol. II, La Nuova Italia, Firenze (in stampa).
- Szilard L., «Neskolko zametok po povodu teorii Ivanova o katarsise», *ibidem*.