

IL SECONDO EPISODIO DELLE *BACCANTI* DI EURIPIDE
E I MISTERI ORFICO-DIONISIACI

Nel serrato interrogatorio cui Penteo sottopone Dioniso nel secondo episodio delle *Baccanti*, il re tebano ben presto concentra la sua curiosità sugli ὄργια del dio. Dioniso pur chiarendo che la conoscenza dei misteri è preclusa ai non iniziati (v. 472), fa affiorare nelle sue risposte al re sempre più irritato, alcune espressioni che richiamano il linguaggio rituale orfico-dionisiaco. Penteo non comprende che le parole sono caricate di significati sottintesi e che lo straniero sta giocando con lui a dire e non dire. Così fra offese e malintesi il dialogo si polarizza intorno ad alcune opposizioni che rimarcano il contrasto fra chi è iniziato e chi non lo è, lasciando intravedere nel contempo a chi è in grado di riconoscerli, frammenti tratti da un ambito culturale. Il contrasto fra queste allusioni dello straniero e l'ignoranza di Penteo che dà alle parole il loro significato letterale, sta al cuore di questa straordinaria sticomitia: riconoscere i luoghi in cui tale impostazione scenica si realizza, significa far uscire alcune battute da un mero conflitto verbale, dare un significato più preciso e circostanziato a quell'illusionismo verbale che altrimenti rischia di apparire soltanto un gioco¹, nonché recuperare tra le righe alcune idee portanti dei misteri orfico-dionisiaci.

Dopo la precisazione dello straniero che è stato il dio stesso a introdurlo ai suoi riti², un primo segnale si coglie al v. 470: Penteo chiede se "l'incontro"

¹ V. Di Benedetto, *Euripide. Le Baccanti*, Milano 2006³, 116 nota al riguardo: "Affiora invece in questo II episodio – a proposito di Dioniso – una componente che si colloca nel campo del ludico, propria del dio in quanto è capace di trucchi e inganni". Un richiamo alle implicazioni mistiche di questo episodio è in H. S. Versnel, *Ter unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three Studies in Henotheism*, Leiden 1990, 155, 169; l'opposizione fra iniziati e non è riconosciuto come uno dei temi portanti del dramma da V. Ortega, *Le contraddizioni della sapienza. Sophia e sophos nella tragedia euripidea*, Tübingen 2007, 86-91. Utili indicazioni al riguardo sono già nel commento di E. R. Dodds nella sua fondamentale edizione delle *Baccanti* (Oxford 1988²), di J. Roux (Paris 1970-1972, II) e di R. Seaford (Warminster 2001), cui faremo puntualmente riferimento in questo studio.

² Non sembrano più validi i paralleli addotti finora per εἰσβαίνω e εἰσβασις come "iniziazione ai misteri"; si citava finora (Dodds, Roux) *P.Mag.Par.* I 397 per εἰσβασις, che invece Preisendanz stampa in *PGM* I p. 102, r. 897 con una diversa divisione di parole εἰσβὰς εἰς αὐτόν. Quanto a ἐμβατεύειν evocato nel commento da Dodds e Seaford col significato di "iniziare" in una iscrizione oracolare da Claro ("JÖAI" 15, 1912-1913, p. 46, 2.7) sembra debba essere inteso piuttosto come "entrare nell'abaton": letteratura e stato della questione in V. Leinieks, *The city of Dionysus. A study of Euripides' Bakchai*, Stuttgart und Leipzig 1996, 145. In questo ambito sono usati anche εἰσφέρω (vd. *Bacc.* 256, 353, 650; *Xen. Mem.* 1.1.1) e εἰσάγω (*Bacc.* 260 e *Antiope* fr. 183 Kannicht; *Dem.* 19.2), su cui vd. V. Di Benedetto, *Osservazioni su alcuni frammenti dell'Antiope di Euripide*, in: G. Bastianini - A. Casanova

col dio è avvenuto di notte, vale a dire in sogno o in piena vista e lo straniero risponde:

ὄρων ὄρωντα, καὶ δίδωσιν ὄργια

“lui vedeva me e io lui: e fu donazione dei rituali” (trad. Di Benedetto).

L’incontro dunque non si colloca sul piano della realtà, sia essa onirica o sensoriale, ma introducendo un concetto fondamentale nei misteri dionisiaci, l’espressione ὄρων ὄρωντα allude alla reversibilità che si instaura fra l’iniziando e il suo dio, che divengono una stessa persona come in un gioco di specchi³. Trovo molto verosimile che questo tipo di sintagmi vicini alla glosolalia, che peraltro sono molto frequenti nelle *Baccanti*, risentano di formule rituali⁴: importante in relazione all’idea del “vedere” in contesto iniziatico, il confronto con il v. 924 dove Dioniso così commenta le allucinazioni di Penteo che, travestito da Baccante, vede un doppio sole e una doppia Tebe: νῦν δ’ ὄρας ἃ χρῆ σ’ ὄρων.

Dioniso dunque risponde così all’allusione a sfondo sessuale di Penteo: non di costrizione si è trattato, ma di dono sacro e spontaneo. L’espressione relativa al donare, nel senso di trasmettere i misteri, si trova spesso in contesti iniziatici, anche inerenti ad atti ufficiali: si veda ad esempio l’ordinanza tolemaica con cui si intendeva regolamentare la registrazione degli iniziati ai misteri dionisiaci, CPO 29 (BGU VI 1211, circa 210 a.C.) = Dionisismo E13.12 Scarpi⁵, in cui si dispone che coloro che si registrano debbano dichiarare anche chi ha consegnato loro i sacri riti: διδόναι τὸν ἱερὸν λόγον. In una iscrizione proveniente da Magnesia (I. Magn. 215 = Dionisismo C12 Scarpi, I sec. a.C.) in base ad un responso delfico viene ordinato ai cittadini di far venire delle Baccanti da Tebe, perché trasmettano loro i sacri riti: αἱ δ’

(edd.), *Euripide e i papiri*. Atti del convegno internazionale di studi, Firenze 10-11 Giugno 2004, Firenze 2005, 97-122, in particolare 99.

³ Molto convincente è l’analisi di questo passo condotta da P. Vidal Naquet, *Il Dioniso mascherato delle Baccanti di Euripide*, in J. P. Vernant e P. Vidal Naquet, *Mito e tragedia due. Da Edipo a Dioniso*, trad. it. Torino 1991, 232 s., che analizza le sfumature semantiche del “vedere” e i loro risvolti drammatici.

⁴ Cfr. i vv. 515 s. Δι. Στείχοιμ’ ἄν’ ὅ τι γὰρ μὴ χρεῶν οὔτοι χρεῶν / παθεῖν (altre voci di πάσχω sempre riferite a Dioniso nei vv. 492 e 500) che sono vicini al v. 3 della laminetta orfica di Thurii II B 2 = 487F Bernabé χαῖρε παθὼν τὸ πάθημα: τὸ δ’ οὔπω πρόσθε ἐπεπόνθεις (e sempre in ambito iniziatico Plut. fr. 178 Sandbach τότε δὲ πάσχει πάθος οἶον οἱ τελεταῖς μεγάλας κατοργιαζόμενοι) o ancora 655 σοφὸς σοφὸς σύ, πλὴν ἃ δεῖ σ’ εἶναι σοφόν, il v. 955 in cui Dioniso dà così istruzioni a Penteo κρύψη σὺ κρύψιν ἦν σε κρυφθῆναι χρεῶν e ancora il v. 971 δεινὸς σὺ δεινὸς κάπὶ δειν’ ἔρχη πάθη.

⁵ *Le religioni dei misteri*, I. *Eleusi Dionisismo Orfismo*, a cura di P. Scarpi, Milano 2002; vd. il commento a Dionisismo F2 (= Eur. *Bacc.* 470-4, 476), 616.

ὕμειν δώσουσι καὶ / ὄργια καὶ νόμιμα ἐσθλά⁶.

Questa risposta dello straniero spinge Penteo a chiedergli informazioni prima sulle caratteristiche dei riti (v. 471) e sulla loro utilità (v. 473), poi sull'aspetto dello stesso dio, banalizzando in tal modo l'esperienza mistica insita nell'espressione ὀρῶν ὀρῶντα e riducendola a mera esperienza visiva: vv. 477-80:

Πε. τὸν θεὸν ὀρᾶν γὰρ φῆς σαφῶς, ποῖός τις ἦν ;
 Δι. ὁποῖος ἤθελ' οὐκ ἐγὼ ἴτασσον τόδε.
 Πε. τοῦτ' αὖ παρωχέτευσας, εὖ γ' οὐδὲν λέγων.
 Δι. δόξει τις ἀμαθει σοφὰ λέγων οὐκ εὖ φρονεῖν.

Dunque il dio è come vuole: queste parole, lungi dal costituire una banale provocazione da parte dello straniero-Dioniso, contengono un messaggio che Penteo non è in grado di decodificare, non essendo iniziato ai misteri: che così sia da intendere la sua ἀμαθία piuttosto che una generica ignoranza, intellettuale e morale⁷, mi pare fuor di dubbio. Infatti pochi versi dopo, lo stesso concetto fa tutt'uno con l'ἀσέβεια di Penteo nei confronti del dio (v. 490 Δι. σὲ δ' ἀμαθίας γε κάσεβοῦντ' ἐς τὸν θεόν). È la stessa ignoranza contro cui interviene Tiresia nel suo lungo discorso educativo rivolto a Penteo nei vv. 266-327, dove intende insegnare (v. 287 διδάξω σ' ὡς καλῶς ἔχει τόδε) al modo orfico⁸ le verità che si nascondono in miti apparentemente paradossali. Tornando al v. 478, si è intesa l'espressione in vari modi, ora come allusiva della polimorfia di Dioniso divinità della metamorfosi (Seaford) o della sua naturale propensione al travestimento (Dodds), ora

⁶ Meno perspicua, data la frammentarietà del testo, è la testimonianza di un passo del papiro di Gurob (III a.C.) *Orph.* fr. 32 K = Orfismo C 8 Scarpi r. 27 καὶ ὁ σοὶ ἐδόθη ἀνηλῶσαι, in una sezione in cui si parla dei simboli inerenti al rito.

⁷ Così sembra intendere Di Benedetto nel suo commento al v. 480 (*Baccanti*, p. 368): “Lo Straniero non è in grado di opporre argomenti alle considerazioni di Penteo e passa all'offesa gratuita e all'insulto”. Sul concetto di ἀμαθία come ignoranza derivata dal non essere iniziati vd. gli esempi riportati in R. Seaford, *Dionysiac Drama and the Dionysiac Mysteries*, “CQ” 31, 1981, 254 n. 20: così intende anche la Roux, p. 415 e Origa, *Le contraddizioni...* 88. Si veda anche la stretta relazione fino alla sovrapposizione dei concetti di ἀμαθία e ἀπιστία in *P.Derv.* V 10 (vd. *The Derveni Papyrus*, ed. with Introduction and Commentary by Th. Kouremenos- G. Parássoglou- K. Tsantsanoglou, Firenze 2006).

⁸ Vd. le osservazioni di Di Benedetto in *Baccanti*, p. 25 ss. e 98-103, che ha avuto il merito di inserire il discorso di Tiresia nella stessa temperie culturale dell'esegesi orfica offerta dal Papiro di Derveni e dal *Cratilo* platonico, dimostrando in tal modo che è necessario retrodatare tale interesse per l'analisi linguistica dei nomi degli dei e dei momenti chiave dei racconti mitologici. Cfr. espressioni analoghe in *Pap. Derv.* VIII 7 [ἐσ]τιν δ' ὡδ' ἔχοντα: Ζεὺς μὲν ἐπεὶ... e XVIII 5-6 dove spiegando il vero significato del nome Moira, che è comunemente connesso dagli uomini all'idea del filare, così si puntualizza οὐκ εἰδότες δὲ οὔτε τὴν Μοῖραν ὅ τι ἐστὶν οὔτε τὸ ἐπικλῶσαι.

come eco di dibattiti filosofici sul modo di apparire degli dei, sulla base di alcune consonanze col fr. 80 B 4 D.-K. di Protagora⁹. Non si può escludere a mio avviso che anche dietro questa espressione si celino tracce di linguaggio rituale dionisiaco, il che a ben vedere giustificerebbe la risposta di Dioniso a Penteo irritato (v. 479) in cui gli rinfaccia la sua ignoranza che gli impedisce di comprendere il senso delle sue parole. A convincermi di questa possibilità è la consonanza con un testo molto più tardo che secondo una mia recente analisi è da ricondurre ugualmente ad un ambito misterico¹⁰. Si tratta di un passo delle *Dionisiache* di Nonno di Panopoli e in particolare dell'inizio dell'importante episodio, ambientato sulle rive del fiume Pattolo, che racconta l'invenzione del vino in seguito alla metamorfosi in vite del giovane satiro Ampelo, amato da Dioniso. L'episodio è percorso da un'evidente innervatura teologica in merito alle speranze escatologiche connesse con i misteri dionisiaci¹¹ e si colloca, dopo la pausa narrativa costituita dal lungo episodio della follia di Ino e di Atamante, al culmine di una *climax* iniziatica che nel canto IX vede Dioniso prima nascosto in un recesso del castello di Ino, assistito da Mystis, poi in terra di Frigia presso Rea, compiere il percorso che lo porta all'età adulta, in cui è finalmente in grado di gestire i suoi stessi riti: 10.139-41

εὖτα δινεύων Κυβεληίδος ὄργανα Πείης,
ἦνθεε μῆκος ἔχων ὅσον ἤθελεν.

L'espressione non può essere semplicemente intesa nel senso che "Dionysos a achevé sa croissance et atteint sa taille définitive"¹², ma nella sua configurazione che sa di αἴνιγμα, sembra rimandare ad una formula, un σύνθημα iniziatico. L'espressione ricorre solo qui in tutta l'opera di Nonno e suona per di più assolutamente inattesa in riferimento alla raggiunta maturità del dio; se dire che un dio è come vuole o, come vedremo fra poco, che "può quanto vuole", corre il rischio di sembrare un'affermazione tutto sommato banale, il riuso nonniano lascia intravedere la possibilità di un diverso livello di lettura. Dioniso, conclusa la sua iniziazione, è pronto ora alla creazione

τόφι

⁹ Di Benedetto, *Baccanti* 367, comm. al v. 471. Leinieks, *The city...* 105 s. aggiunge anche la nozione di invisibilità propria del dio, più volte rimarcata nel dramma.

¹⁰ Sulla rivalutazione delle consonanze con i testi tardi al fine di riconoscere nessi tipici del linguaggio iniziatico e oracolare si è recentemente espresso anche Di Benedetto, *Baccanti* 103-5.

¹¹ Sulla 'escalation' iniziatica nei canti 9 e 10 vd. quanto ho già detto in Nonno di Panopoli, *Le Dionisiache*, I. Canti 1-12, introduzione, traduzione e commento a cura di D. Gigli Piccardi, Milano 2003, 620-33 e più in generale sulla componente misterica nelle *Dionisiache*, *ibid.*, 66-74.

¹² Così commenta G. Chrétien in Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*, t. IV, Paris 1985, p. 87 n. 1.

della vite e all'invenzione del vino, che Nonno si accinge a narrare con l'episodio di Ampelo e della sua metamorfosi.

Un'altra suggestione che ci autorizza a vedere nell'espressione euripidea un'eco mistica ci viene da un ambito completamente diverso. Si tratta di un passo di Eraclito, il fr. 114 D.-K. in cui il filosofo di Efeso parla del νόμος θεῖος da cui dipendono le leggi umane in questi termini: κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὀκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρχεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.

Non è certo qui il luogo di riprendere lo spinoso problema del rapporto della filosofia e del linguaggio¹³ eraclitei con la tradizione mistico-sapientiale rappresentata dall'orfismo, tuttavia ai fini della nostra dimostrazione è importante ricordare che la stessa espressione si ritrova anche nel Papiro di Derveni col. XIX 3 s. πάντων γὰρ ὁ ἄηρ ἐπικρατεῖ τοσοῦτον ὅσον βούλεται¹⁴. È vero che con ἄηρ si intende qui evocare Zeus e che quindi "it is not surprising to hear of his power; and a not uncommon way to characterize the greatness of a divinity's power is to say that it is unlimited, or that he can do whatever he wants"¹⁵. Ma la funzione iniziatica, ormai generalmente ammessa¹⁶, che riveste l'insegnamento nel testo di Derveni per il tramite del com-

¹³ Sullo stile di Eraclito in relazione al suo pensiero, vd. B. Snell, *Die Sprache Heraclits*, "Hermes" 61, 1926, 353-811 (= *Gesammelte Schriften*, Göttingen 1966, 129-51); C.H. Kahn, *A new look to Heraclitus*, "APQ" 1, 1964, 189-23, A. Traglia, *Pensiero e linguaggio in Eraclito*, in *Atti del Symposium Heracliteum*, Roma 1983, 409-21.

¹⁴ Questo parallelo già notato da M.L. West in R. Merkelbach, *Der orphische Papyrus von Derveni*, "ZPE" 1, 1967, 21-32 e da W. Burkert, *La genèse des choses et de mots. Le papyrus de Derveni entre Anaxagore et Cratyle*, "Etudes Philosophiques" 25, 1970, 443-55, è discusso nell'ambito di un'analisi d'insieme dei rapporti intercorrenti fra l'autore del papiro, il pensiero eracliteo e l'ambito orfico da D. Sider, *Heraclitus in the Derveni Papyrus*, in A. Laks - G.W. Most (edd.), *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford 1997, 129-48: la sua ricostruzione riassunta in cinque punti alle pp. 147 s. propende per un interscambio da ricondurre a fasi diverse; Eraclito si sarebbe appropriato di alcuni concetti che circolavano in scritti orfici (come la teoria degli opposti) adattandoli ai propri scopi e più tardi sarebbero stati gli scrittori orfici (fra cui l'autore del papiro di Derveni) ad includere nei propri testi brani eraclitei, fino ad arrivare a testimonianze come quella di Clemente Alessandrino, *Strom.* 6.2.27.1 che fa derivare il pensiero del filosofo di Efeso dall'Orfismo. Che sia l'Orfismo ad essersi appropriato ad un certo punto del pensiero eracliteo è sostenuto fra gli altri da W. Burkert, *Eraclito nel Papiro di Derveni: due nuove testimonianze*, in *Symposium Heracliteum...* 37-42, e M. Gigante, *Una nuova lamella orfica e Eraclito*, "ZPE" 80, 1990, 17 s. Vd. anche per il rapporto di Eraclito con i misteri eleusini A. M. Battagazzore, *Gestualità e oracularità in Eraclito*, Genova 1979. Diversa è l'impostazione del contributo di G. Betegh, *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge 2004, 325-348, il cui scopo è "to examine Heraclitus' contribution to our knowledge of the Derveni author" (326).

¹⁵ Sider, *cit.* 131 s.

¹⁶ Cfr. D. Obbink, *Cosmology as Initiation vs. the Critique of Orphic Mysteries*, in Laks-Most, *Studies...* 39-54 e C. Calame, *Masks of authority: Fiction and Pragmatics in Ancient*

mento a testi orfici, inserita nel quadro di riferimenti qui delineato, rende ancor più agevole ipotizzare l'origine misterica di espressioni di questo tipo, che adattandosi a caratterizzazioni diverse della divinità, ne intendono esprimere la superiorità che sfugge ad ogni comprensione umana.

Un percorso esegetico simile è rintracciabile anche nell'interpretazione dell'espressione ἄνω κάτω che ritorna con una certa insistenza nelle *Baccanti*, anche se non nell'episodio di cui ci stiamo occupando qui. Ricorre per la prima volta nell'ordine che Penteo dà ai suoi servi di distruggere la postazione in cui Tiresia esercita la sua professione di indovino al v. 349: ἄνω κάτω τὰ πάντα συγγέας ὁμοῦ. Successivamente come a istituire una sorta di legge del contrappasso, quasi a sottolineare la capacità del dionisismo di mettere il mondo sottosopra¹⁷, ritroviamo l'espressione al v. 602 dove il coro così descrive l'azione devastante di Dioniso sul palazzo di Penteo:

ὁ γὰρ ἄναξ ἄνω κάτω τιθεὶς ἔπεισι
μέλαθρα τάδε Διὸς γόνος

in una evidente climax distruttiva ancora in 740 s.

εἶδες δ' ἂν ἢ πλευρ' ἢ δίχηλον ἔμβασιν
ρίπτόμεν' ἄνω τε καὶ κάτω

e 752-4

ὥστε πολέμιοι

ἐπεσπесоῦσαι πάντ' ἄνω τε καὶ κάτω
διέφερον.

Questa espressione compare anche in un luogo purtroppo frammentario del Papiro di Gurob (*Orph. fr. 31 K.*)¹⁸, dove peraltro appare certa la sua definizione come σύνθημα in un contesto in cui si davano istruzioni per un rito religioso. La formula secondo un'ipotesi recente, avrebbe il suo vero significato rituale solo nel passo delle *Baccanti* sopra citato (vv. 740 s.), in cui è utilizzata per esprimere il getto alternativamente verso l'alto e verso il basso dei brandelli di carne degli animali uccisi e dilaniati dalle Menadi, mentre negli altri passi avrebbe subito una evidente banalizzazione: lo *sparagmos* dunque visto come un rito di fecondazione, simile nella sua gestualità ad un atto di semina, in cui "le contact des parts... avec l'éther et le sol conférerait au lancer dionysiaque une symbolique cosmique"¹⁹. Ma si può andare oltre, ri-

Greek Poetics, Ithaca and London 2005, 157-69; Betegh, *The Derveni...*, 349-72.

¹⁷ Vd. per questo concetto soprattutto in relazione all'ordine sociale I. Lada-Richards, *Initiating Dionysus. Ritual and Theatre in Aristophanes' Frogs*, Oxford 1999, 67 s.

¹⁸ Su cui vd. M.L. West, *The Orphic Poems*, Oxford 1983, 170 s.; P. Scarpi, I. Orfismo C8 e il commento a pp. 654-7; recentemente M. Tortorelli Ghidini, *Figli della terra e del cielo stellato*, Napoli 2006, 255-77 e F. Graf - S. Iles Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife*, London-New-York 2007, 150-5.

¹⁹ Vd. per questa ipotesi M. Halm-Tisserant, *Le sparagmos, un rite de magie fécondante*, "Kernos" 17, 2004, 134.

conoscendo in questa formula che prospetta nella sua essenzialità “il diagramma elementare della vita umana”²⁰ un’opposizione che ricorda quelle presenti sulle placche ossee di Olbia sul Mar Nero (“vita/morte, pace/guerra, verità/menzogna”), ugualmente tratte in causa come testimonianze orfico-dionisiache in questa zona settentrionale nel V sec. a.C.²¹. A questo punto non mi sentirei di escludere un analogo colorito misterico nella ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὠντή del fr. 22 B60 D.-K. di Eraclito, citato da Ippolito, *ref.* IX 10.4 come illustrazione del concetto di *coincidentia oppositorum*.²²

Ciò che emerge da questa rete di riferimenti è una prospettiva culturale la cui importanza va ben oltre l’analisi linguistica di singoli passi: in realtà l’asse Eraclito, tradizione orfica, *Baccanti* testimonia della volontà di Euripide di tornare indietro oltre la cultura sofistica, allo spirito sapienziale della filosofia presocratica, ad un concetto di σοφία indissolubilmente legato alla sfera del sacro²³, che ben si addiceva a cantare una divinità misterica come Dioniso. Di grande importanza in questa direzione è la definizione del divino (τὸ δαίμονιον) contenuta nei vv. 895 ss. τό τ’ ἐν χρόνῳ μακρῶ νόμιμον / ἀεὶ φύσει τε πεφυκός come una legge cui il passare del tempo che sconfinava nell’eternità ha conferito la naturalità dell’essere²⁴. Ma questo *nomos* è tutt’uno con le πατρίους παραδοχάς al cui rispetto invita Tiresia, anche al di là del ragionamento, nel suo dialogo con Cadmo, che sono non a caso definite ὁμήλικας χρόνῳ al v. 201: dunque non tradizione come mera cultura popolare²⁵, ma tradizione come insieme di norme etiche e religiose, riflesso del

²⁰ Così Scarpi, *Le religioni...*, I 657

²¹ Vd. J.G. Vinogradov, *Zur sachlichen und geschichtlichen Deutung der Orphiker-Blättchen von Olbia*, in Ph. Borgeaud (ed.), *Orphisme et Orphée*, Genève 1991, 77-86; L. Zhmud, *Orphism and Graffiti from Olbia*, “Hermes” 120, 1992, 159-68; W. Burkert, *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, Venezia 1999, 70-2; P. Lévêque, *Apollon et l’orphisme à Olbia du Pont*, in M. Tortorelli Ghidini- A. Storchi Marino- A. Visconti (edd.), *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell’antichità*, Napoli 2000, 81-90 e A. Bernabé, *Nuovi frammenti orfici e una nuova edizione degli Ὀρφικά*, *ibid.* 43-80.

²² L’accostamento di questo frammento di Eraclito, la formula del Papiro di Gurob e le opposizioni di Olbia sono già in J. Hordern, *Notes on the Orphic Papyrus from Gurôb (P. Gurôb I; Pack² 2464)*, “ZPE” 129, 2000, 131-140 in particolare p. 139. Vd. anche Seaford, *Bacchae*, 43 s.

²³ Sul concetto di σοφία nelle *Baccanti* e sulle sue ambiguità, vd. ora Origa, *Le contraddizioni...* 86-91.

²⁴ Per questa interpretazione del passo vd. Di Benedetto, *Baccanti* 432 s.

²⁵ Non inganni l’affermazione del coro nei vv. 430 s.: τὸ πλῆθος ὅ τι τὸ φαυλότερον ἐνόμισε χρεῖ- / ταί τε, τόδ’ ἄν δεχοίμην. Questa connotazione della massa va letta in opposizione agli uomini περισσοί di cui si parla subito prima e da cui è bene tenersi lontano, un contrasto dunque fra chi è normale, semplice e chi va oltre la norma, eccessivo, sfrenato: lo stesso contrasto nella seconda strofe del primo stasimo si polarizzava analogamente fra i

νόμος θεῖος, origine delle leggi umane, che coinvolge tutti in egual modo nel suo porsi *ab aeterno*²⁶. Ne consegue un dato molto importante, che in qualche modo risolve la disomologia che Di Benedetto rileva nella figura di Tiresia in questo episodio²⁷, nel senso che non c'è reale contrasto fra il *nomos* di cui parla l'indovino e il linguaggio colto e raffinato con cui spiega subito dopo il vero significato di certi miti²⁸ con l'ausilio dell'etimologia e

concetti di ἡσυχία e saggezza da una parte (vv. 389-92) che tengono unite la comunità e la stoltezza senza legge dall'altra, che è propria di bocche senza freno (vv. 386-8). Il passo è da mettere in relazione con il concetto di ἡσυχία nei frammenti dell'*Antiope*.

²⁶ Sul concetto di *nomos* in Euripide con particolare attenzione alla soluzione proposta nelle *Baccanti* vd. l'analisi di M. Gigante, *Nomos Basileus*, Napoli 1993, 210-35, che sottolinea il recupero da parte di Euripide di una concezione arcaica del *nomos* come legge divina, che sancisce i limiti dell'uomo, connotandosi come κρατῶν νόμος e il superamento del dualismo sofistico di *nomos* e *physis*.

²⁷ Di Benedetto, *Baccanti* 101: "Il personaggio di Tiresia è sbilanciato e intimamente contraddittorio: lui che teorizza la persistenza e la indefettibilità della tradizione (cioè in ultima analisi la cultura del popolo, disintellettualizzata) usa un linguaggio che presuppone cultura, e raffinata cultura. Ma il personaggio di Tiresia, proprio per la sua intima contraddittorietà, assolve alla funzione di mostrare l'impraticabilità di un collegamento tra culto dionisiaco e cultura intellettualizzata (con risvolti orfici)". La stessa impostazione è ribadita da Di Benedetto nella sua recensione a Tortorelli Ghidini, *Figli della terra e del cielo stellato*, in "PP" 350, 2006, 388-99, dove afferma, p. 399: "All'incirca nello stesso periodo di tempo in cui fu composto il testo originario poi riprodotto nel Papiro di Derveni, Euripide si era posto il problema. Nell'*Antiope* tentò di trovare una via d'uscita attribuendo nella parte finale della tragedia una funzione operativa alla musica di Amfione, una musica dotta, che si sostanzialmente di dottrina orfica. Ma nelle *Baccanti* Euripide andò oltre. Orfeo è menzionato con interesse, ma la sua musica raffinata è cosa del passato, e il sopravvento è attribuito a un dio che non ha la raffinatezza e la cultura di Orfeo". Il discorso di Tiresia nelle *Baccanti* ha sempre costituito un problema di non facile interpretazione per gli studiosi di Euripide: dalla definizione che ne dà R. P. Winnington-Ingram, *Euripides and Dionysus: an Interpretation of the Bacchae*, Cambridge 1948, 57 come di "brilliant satirical picture of a shrewd ecclesiastic" alla tentazione di leggere l'episodio in chiave ironica (vd. ad es. già Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, II Basel 1956, 96 n. 1) alla definizione del *mantis* come un "theological sophist" cui approda P. Roth, *Teiresias as mantis and intellectual in Euripides' Bacchae*, "TAPhA" 114, 1984, 59-69. Non bisogna dimenticare che anche l'autore del papiro di Derveni si definisce un *mantis* nella col. V: sulle conseguenze che si possono trarre da ciò vd. Betegh, *The Derveni... 368 ss.*

²⁸ L'equazione Demetra e Terra madre è anche in Pap. Derv. XXII 7-8 (vd. anche il verso orfico citato al r. 12, conosciuto anche da Filocoro in Filodemo *de pietate* 63+23 Gomperz) ed è attestata come orfica anche in Diod. 1.12.4, Eus. *Praep. ev.* 3.3.5, Theodor. *Graec. Affect.* 3.44, p. 80 (= *Orph. fr.* 302 Kern) che citano come testimonianza questo verso di Orfeo: Γῆ μήτηρ πάντων, Δημήτηρ πλουτοδότειρα. Vd. sugli antecedenti micenei di questa equazione L. Godart - A. Sacconi, *Tebe, Demetra ed Eleusi*, in P. Angeli Bernardini (ed.), *Presenza e funzione della città di Tebe nella cultura greca*. Atti del convegno internazionale (Urbino 7-9 luglio 1997), Pisa-Roma 2000, 19 s. Per le implicazioni orfiche che si possono trarre dalla

dell'allegoria al modo orfico. Nelle parole di Tiresia è da riconoscere semmai il ricorso ad un modo iniziatico che passa attraverso il libro, di quell'ἱερουργεῖσθαι per mezzo della poesia di cui si parla nel Papiro di Derveni (VII 1-2). Ché anzi Orfeo è νομοθετής²⁹: più che "legislatore", il termine indicherà qualcosa di simile all'idea di "fondatore di norme religiose"³⁰, uno "ierofante del nomos divino" per gli iniziandi. Nota ancora l'anonimo commentatore di Derveni, VII 10, οὐτι νομο]θετεῖν³¹ φη[σιν (Orfeo) τοῖς] πολλοῖς, ribadendo che la poesia teologica di Orfeo non può essere intesa da tutti in quanto αἰνιγματῶδες, ma richiede un esegeta che è nello stesso tempo officiante di un rito. Visto in questa prospettiva il discorso di Tiresia è pienamente coerente e non dimostra una marginalizzazione in atto nelle *Baccanti* della dimensione orfica, né tanto meno il rigetto dell'orfismo e della cultura elitaria³², ma una pacifica convivenza di questa con il Dionisismo: l'iniziazione a Dioniso – sembra voler dire Euripide – passa

spiegazione del mito della nascita di Dioniso dalla coscia di Zeus, vd. più avanti.

²⁹ Νόμοι è per noi solo un titolo di un'opera attribuita ad Orfeo: vd. *Poetae epici Graeci* II 2 fr. 1018 VI 14 Bernabé. Per il Nomos come paredro di Zeus vd. *Orph. fr.* 160 K.; vd. anche *Orph. H.* 64 al Nomos con il commento di G. Ricciardelli, Milano 2000, 474-6.

³⁰ Sul ruolo di iniziatore attribuito nell'antichità ad Orfeo anche in relazione ad altri riti misterici, in particolar modo quelli eleusini vd. le testimonianze raccolte in Graf-Hes Johnston, *Ritual Texts...* 171 s. Mi pare si possa affermare che la capacità pervasiva dell'orfismo consiste nell'esportazione di un atteggiamento culturale verso la religione, che prevede una riflessione sul rito connessa con la conoscenza del cosmo e delle genealogie divine.

³¹ A sostegno di νομο]θετεῖν, integrazione degli editori del papiro, K. Tsantsanoglou, *The first columns of the Derveni Papyrus*, in Laks-Most, *Studies...* 128 cita l'inizio della *Redactio Aristobuliana* dei *Testamenta*: φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί· θύρας δ' ἐπίθεστε, βέβηλοι, / φεύγοντες δικαίων θεσμούς, θείοιο τεθέντος / πᾶσι νόμου... Ma si può addurre anche un parallelo che finora non è stato utilizzato dai commentatori: si tratta di un passo dell'inno a *Dioniso* di Elio Aristide (41 K.), dove in sede proemiale così afferma il retore: τοὺς μὲν οὖν τελέους ὕμνους τε καὶ λόγους περὶ Διονύσου Ὀρφεὶ καὶ Μουσαίῳ παρῶμεν καὶ τοῖς ἀρχαίοις τῶν νομοθετῶν. Poco convincente e riduttiva appare l'interpretazione proposta da Keil in apparato, che vedrebbe nell'accenno agli antichi legislatori un riferimento al solo Platone che nelle *Leggi* II 665A ss. si occupa dei criteri di formazione dei cori in onore di Dioniso. A me pare che l'indicazione sia più ampia e che comprenda anche le figure mitiche di Orfeo e Museo nel loro ruolo di esegeti della legge divina. Si veda anche Jambl. *Vit. Pyth.* 72.8 che parla dei fondatori dei riti misterici come di τὰ μυστήρια νομοθετησάντων e Porph. *de abst.* 4.22, dove si definisce Trittolemo νομοθετής in relazione a precetti in uso ad Eleusi. Anche Luciano nella *Morte di Peregrino* 11 racconta che i Cristiani si servirono di Peregrino come νομοθέτης e protettore.

³² Così Di Benedetto, *Osservazioni...* 104 ss. Gli strali di Euripide si appuntano a mio avviso soltanto contro la vanità e la litigiosità della cultura sofisticata, non verso un approccio elitario e colto alla religione, di cui anzi si vuol recuperare l'antica σοφία e conservare il νόμος.

anche attraverso il libro orfico e la sua corretta esegesi³³ e nell'azione scenica costituisce il primo passo verso quella tragica 'escalation' iniziatica, di cui la vestizione descritta nel IV episodio è solo il momento più spettacolare³⁴, che porterà Penteo al sacrificio³⁵.

Il dialogo fra Penteo e Dioniso prosegue poi con alcuni riferimenti espliciti alla ritualità dionisiaca: l'ambientazione notturna delle sue danze (vv. 485 s.) con il richiamo a Dioniso νυκτέλιος: le tenebre, spiega lo straniero, sono contraddistinte da σεμνότης, un termine che troviamo spesso associato alle pratiche misteriche³⁶. Anche la minaccia da parte di Penteo di tagliare i riccioli allo straniero e la conseguente replica di Dioniso al v. 494 ἱερὸς ὁ πλόκαμος: τῷ θεῷ δ' αὐτὸν τρέφω³⁷ va interpretata su un piano rituale, in quanto la danza dionisiaca prevedeva un movimento all'indietro della testa con il conseguente effondersi della chioma verso l'alto (cfr. v. 150 τρυφερὸν <τε> πλόκαμον εἰς αἰθέρα ῥίπτων). Sullo stesso piano si colloca la minaccia di portar via il tirso allo straniero, elemento indispensabile per la liturgia dionisiaca³⁸.

Ad un livello ben più importante ci porta il doppio senso che si cela dietro i vv. 497 s., che già Dodds aveva segnalato nel suo commento come un ri-

³³ Vd. la raccolta completa delle testimonianze antiche che sostengono la connessione di *Orphica* e *Bacchica* in A. Bernabé, *Poetae epici Graeci* II 2, nn. 497-505 (fra cui ricordo Herodot. 2.81, Diod. Sic.3.65.6 e Plut. *Alex.* 2.7-9, p. 665d-e, su cui vd. ora Graf-Iles Johnston, *Ritual Texts...* 142 s.

³⁴ Dell'intensificarsi nel IV episodio dell'ambiguità verbale, della cui connotazione misterica, abbiamo già detto, parla Di Benedetto, *Baccanti* 153: "I suoi (di Dioniso) giochi verbali e i suoi trucchi hanno spazio illimitato".

³⁵ Molti paralleli (non sempre condivisibili) con i riti misterici ha indicato Seaford nel suo commento alle *Baccanti*: per una visione d'insieme dei passi in questione vd. 39-44.

³⁶ Così nota la Roux nel suo commento, p. 417 rimandando a Aesch. fr. 57 Radt σεμνὰ ὄργια, Soph. *O.C.* 1050, *Tr.* 765; Eur. *Hippol.* 25, a cui si può aggiungere almeno *H. Hom. Dem.* 478, Aristoph. *Thesm.* 948, *PLG4* III p. 674.5 (*Carm. pop.* 46), *Orph. H.* 18.18: per la maggior parte di questi esempi si tratta di riferimenti ai misteri eleusini.

³⁷ Per questo verbo riferito al far crescere la chioma in ambito religioso vd. F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques, Supplément*, Paris 1962, n. 45 post 217 a.C., r. 43 καὶ τὰν κόμαν τρέφειν in vista di una processione in onore di Apollo. Vd. inoltre Diphil. fr. 67.6 K.-A. κόμην τρέφω... ἱερὰν τοῦ θεοῦ e Verg. *Aen.* 7.391 *sacrum tibi* (Dioniso) *pascere crinem*. Per la gestualità delle *Baccanti* nei riti vd. E.R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, Firenze 1969 (trad. it.), 319-34.

³⁸ Secondo la testimonianza di Diod. 4.3 l'atto del θυρσοφορεῖν caratterizzava la fase iniziale del sacerdozio bacchico, donde la celebre affermazione platonica *Phaed.* 69C (= *Orph. fr.* 235 K.) ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δὲ τε παῦροι. Vd. su questo aspetto R. Merkelbach, *Die Hirten des Dionysos*, Stuttgart 1988, 92 s. Sul tirso e gli attributi dionisiaci nelle raffigurazioni vascolari attiche del V sec. vd. T. H. Carpenter, *Dionysian Imagery in Fifth-Century Athens*, Oxford 1997, 109 ss.

chiamo a Dioniso Lisio: alla minaccia di Penteo di rinchiodere lo straniero in prigione (v. 497) εἰρκταῖσί τ' ἔνδον σῶμα σὸν φυλάξομεν, Dioniso risponde

λύσει μ' ὁ δαίμων αὐτός, ὅταν ἐγὼ θέλω³⁹.

Ormai sappiamo dalla laminetta orfica trovata a Pelinna (II B3.2 Pugliese Carratelli = 485F Bernabé) che questa liberazione ha a che fare con il *post mortem* e allude alla assoluzione dai peccati nel momento in cui l'anima si libera dal corpo⁴⁰: εἰπεῖν Φερσεφόνῳ σ' ὅτι Β(άκ)χιος αὐτὸς ἔλυσε. Salta agli occhi, come già notato da Di Benedetto⁴¹, la ripresa enfatica di αὐτός nel verso delle *Baccanti*, che ci autorizza a pensare ad una ripresa consapevole della formula di Pelinna. Io credo che già nelle parole minacciose di Penteo il poeta abbia voluto preparare il messaggio salvifico di Dioniso: la menzione ravvicinata di εἰρκτή e di σῶμα fa infatti pensare alla dottrina orfica del corpo tomba dell'anima di cui ci parla Platone nel *Cratilo* 400C⁴². L'immagine è ripresa dal Coro nel secondo stasimo (v. 545 ἐν βρόχοισι, v. 549 σκοτίασι... εἰρκταῖς) con la significativa aggiunta della connotazione ctonia di questa prigione: Penteo infatti è figlio di Echione e in quanto tale legato alla terra e alle tenebre. La ripresa della formula di Pelinna non è senza conseguenze, in quanto questa osservazione inserita in un dialogo in cui molte risposte di Dioniso presuppongono un livello esegetico più profondo, che sottende elementi rituali misterici, potrebbe alludere alla dimensione escatologica insita nel Dioniso Lisio: non sarebbe dunque solo dai ceppi della

³⁹ Il concetto sarà ripreso al v. 649 οὐκ εἶπον, ἢ οὐκ ἤκουσας, ὅτι λύσει μέ τις;

⁴⁰ Sul concetto di λύσις nel dionisismo e nell'orfismo vd. l'analisi di G. Casadio, *Il vino dell'anima. Storia del culto di Dioniso a Corinto, Sicione, Trezene*, Roma 1999, 123-42 e il commento di A. Bernabé a 485 F 2, p. 46. I peccati da cui Dioniso libera possono essere interpretati come il peccato "originale" dei Titani o quelli personali (e dei propri antenati); anche il significato di λύσις oscilla fra quello di liberazione dell'anima dai vincoli del corpo (Plat., *Phaed.* 67 C-D) e purificazione dai peccati (Plat., *Resp.* 364e-365a, 366a-b); ma a ben vedere, come nota G. Casadio, *ibid.* 136 "Corporeità e tendenza al male (legata a certe colpe primordiali) si identificano: liberarsi dall'una equivale dunque a liberarsi dall'altra e solo chi si è liberato del corpo può dire di aver eliminato definitivamente la *Titanike physis* (Plat. *Leg.* 701C)". Per un'immagine di Dioniso che stringe la mano ad Ade, seduto in un tempio con a fianco Persefone nell'Oltretomba, in una scena in cui sono presenti anche Penteo, Agave e Atteone su un vaso apulo datato al 340-330 a.C. vd. S. Iles Johnston- T.J. Mc Niven, *Dionysos and the Underworld in Toledo*, "MH" 53, 1996, 25-36.

⁴¹ *Baccanti* 117.

⁴² L'immagine del corpo prigione, εἰρκτή dell'anima è documentata in Joseph. *B.I.* 22.8.11; Olimpiodoro in *Phaed.* p. 87.6 Norvin parla di φρουρά, laddove Platone in *Phaed.* 67d parla di δεσμοί. Non è convincente e del tutto fuorviante l'interpretazione della Roux che vede in σῶμα dell'ironia: "La beauté de l'entranger agace Penthée (cfr. 453) qui peut-être la jalouse inconsciemment".

prigionia che il dio è capace di liberare, ma anche l'anima del defunto dai vincoli del corpo e del male⁴³. Troverebbe spazio qui la dimensione salvifica oltremondana di cui da sempre si è notata l'assenza nella tragedia euripidea⁴⁴.

Ancora più interessante è il v. 506 che si colloca verso l'epilogo del dialogo fra i due, quando ormai il tono si è fatto più concitato, e in cui Dioniso è il solo a conservare la lucidità necessaria per rispondere agli insulti del re tebano con parole a chiave. Quando a Penteo, a corto di argomenti, non rimane altro che far valere la sua autorità sullo straniero (v. 505 ἐγὼ δὲ δεῖν γε, κυριώτερος σέθεν), Dioniso esclama:

οὐκ οἶσθ' ὅ τι ζῆς οὔθ' ὁ δρᾶς οὔθ' ὅστις εἶ

Che l'accento batta sull'ultima di queste domande disposte in una evidente *climax*, lo dimostra l'ingenua risposta di Penteo che dà le sue generalità allo straniero; ma non è questo ovviamente che intendeva dire Dioniso. Anche in questa battuta che sembra solo deputata a riassumere efficacemente la demolizione del personaggio Penteo, si cela un'allusione alla sfera misterica. Si pensi alla domanda che viene posta all'anima del defunto quando si presenta davanti ai guardiani dell'Ade in un gruppo di lamine auree provenienti principalmente da Creta (478F-484F Bernabé): τίς δ' ἐσσί; πῶ δ' ἐσσί; e alla risposta, quasi una parola d'ordine, che il defunto deve pronunciare, "sono figlio della terra e del cielo stellato", che compare con qualche variante, oltre che nel gruppo sopra citato, anche nel gruppo I A Pugliese Carratelli (Hipponion, Petelia, Farsalo e Entella = 474F-477F Bernabé). Questa formula, che è stata variamente interpretata⁴⁵, sembra rimandare allo status in cui si viene a trovare il miste dopo l'iniziazione, alla sua nuova dimensione urania, divina, che acquisisce rinunciando all'identità conferitagli dal *genos* determinato dai suoi genitori reali⁴⁶. Dioniso allude a questo momento ritua-

⁴³ Così interpreta questo famoso passo anche Hor. *Ep.* 1.16.76 ss.: "In manicis et / compedibus saevo te sub custode tenebo." / "ipse deus simulatque volam, me solvet." *Opinor, / hoc sentit "moriar". Mors ultima linea rerum est.* Anche Plutarco, *de tranq an.* 476b cita il v. 498 delle *Baccanti* in un contesto in cui invita a non aver paura della morte e a sapersi allontanare dalla vita quando sopravvengono circostanze contrarie alla natura dell'individuo.

⁴⁴ Cfr. Di Benedetto, *Baccanti* 33: "Nelle *Baccanti* la felicità che l'adepto di Dioniso si attende dal suo dio è in questa vita e nelle *Baccanti* non c'è nulla che direttamente o in modo indiretto si riferisca o anche soltanto alluda a una vita ultraterrena".

⁴⁵ Questa dichiarazione di duplice provenienza è stata intesa in vari modi: per un utile 'résumé' della questione rinvio a A. Bernabé, *Poetae epici Graeci* II 2, pp. 25 s.

⁴⁶ Vd. D. Sabbatucci, *Criteri per una valutazione scientifica del 'mistico-orfico' nella Magna Grecia*, in *Orfismo in Magna Grecia*. Atti del quattordicesimo Convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto 6-10 Ott. 1974), Napoli 1975, 45: "il morto non ha più niente a che fare con il *genos* ma diventa un 'figlio di Urano e di Gaia' ". Ugualmente W. Burkert, *Le lamine auree: da Orfeo a Lamone*, *ibid.* 89: "La coscienza dell'iniziato è trasformata;

le, ma naturalmente l'empio Penteo, ignaro di misteri, non può capirlo. Vista in questa prospettiva, la sua risposta al v. 507 Πενθεύς, Ἄγαυῆς παῖς, πατρός δ' Ἐχίονος, rivela in modo ancora più pregnante e drammatico tutta la sua povertà spirituale, propria di chi non ha compiuto quel salto di qualità, che solo l'iniziazione è in grado di conferire. Da questa 'Selbstdefinition' banalizzata Dioniso trae spunto per un ultimo gioco verbale, ricordando che il nome Penteo lo abilita alla sventura (v. 508 ἐνδυστυχῆσαι τοῦνομ' ἐπιτήδειος εἶ) ma il gioco etimologico non è reso qui evidente, com'era logico attendersi, con l'uso di πάσχω, che lo straniero invece usa riferito ai propri patimenti a più riprese nei vv. 492, 500 e 516⁴⁷. La motivazione di questo rifiuto di adeguarsi alla tradizione va cercata probabilmente nel fatto che quella di Penteo è solo una falsa iniziazione, che per la sua empietà non potrà che avere un esito tragico, vale a dire una morte reale invece del πάθημα misterico che è una morte simulata in vista di una rinascita. Si potrebbe scorgere qui una ironica applicazione della legge del contrappasso: per il re tebano false νόθοι (v. 1060)⁴⁸ erano le Menadi e pretestuoso il loro sacro ufficio (v. 224).

Questa nuova dimensione acquisita dall'iniziato ai misteri, che coniuga la sfera terrena e urania, cui allude Euripide alla fine di questo dialogo, trova a mio avviso una sua sorprendente e magica manifestazione nel momento narrativo forse più suggestivo e più risonante di echi cosmici dell'intero dramma, vale a dire nella scena che precede lo *sparagmos* di Penteo. Dopo che il dio ha pronunciato, rivolgendosi alle Baccanti, le parole di condanna del re tebano, il secondo messaggero narra del sacro fuoco che Dioniso fissa fra cielo e terra: vv. 1082-3

non è più qualche piccolo uomo della strada, Strepsiades il figlio di Pheidon da Kikynna, ma "figlio del cielo e della terra", con tutto il diritto di primogenitura". Vd. ora anche F. Ferrari *Per leggere le lamine misteriche*, "Prometheus" 34, 2008, 14, n. 45 con diversa sottolineatura: l'iniziato sarebbe consapevole che la dimensione celeste prevale in lui.

⁴⁷ C'è però un'eccezione al v. 367 (parla Tiresia) Πενθεύς δ' ὅπως μὴ πένθος εἰσοίσει δόμοις / τοῖς σοῖσι, Κᾶδμε. Questo gioco etimologico è peraltro tradizionale: vd. Chaeremon *TrGF* I p. 218, fr. 4; Theocr. 26.26; Opp. *Cyn.* 4.304 s.; Nonno, *D.* 46.74 s. e soprattutto 5.554 s. dove il nome di Penteo è messo in relazione non al triste destino del figlio di Agave, ma alla morte di Atteone: ἀρτιφάτου δὲ / πένθεος ἰσταμένοιο φερώνυμος ἔπλετο Πενθεύς.

⁴⁸ L'aggettivo νόθοι, lezione di P, è sicuramente da mantenere nel testo (alcuni editori fra cui Seaford e Diggle accolgono invece la congettura di Jackson μαινάδων νόθων); anche Nonno userà lo stesso aggettivo nella scena della vestizione dionisiaca di Ampelo in *D.* 11. 61 (δαυδαλέην μελέεσσι νόθην ἐσθήτα καθάψας), che altro non è se non un tragico gioco, una imitazione contrassegnata da ὕβρις dell'abito dionisiaco, che il giovane satiro pagherà con la morte, provocata dall'intervento di Ate: vd. per questa interpretazione Gigli Piccardi, *Dionisiache...* 733 s. e commento ai vv. 60-63.

καὶ ταῦθ' ἄμ' ἠγόρευε καὶ πρὸς οὐρανὸν
καὶ γαῖαν ἐστήριζε φῶς σεμνοῦ πυρός.

Si tratta di un momento che ha una straordinaria solennità, sottolineata dal silenzio che subito dopo pervade tutta la natura: nel fuoco che Dioniso fissa fra cielo e terra non va cercato un mero fenomeno atmosferico⁴⁹; l'aggettivo σεμνόν la cui valenza misterica abbiamo già analizzato prima, lo qualifica come il fuoco sacro dell'epifania divina nella visione culminante dei misteri. D'altra parte il tema della luce in connessione a Dioniso serpeggia in tutto il dramma, dalla nascita attraverso il fulmine⁵⁰, alle fiaccole e al tirso tutto d'oro del rito⁵¹, alla valenza distruttiva del fuoco che avvampa il palazzo di Penteo⁵², al fantasma luminoso suscitato per ingannare il re tebano⁵³, all'implicita equazione Dioniso=etere che emerge dall'interpretazione data da Tiresia del vero significato della nascita paradossale di Dioniso dalla coscia di Zeus⁵⁴.

Luce e silenzio sono nelle testimonianze i due elementi che sempre contraddistinguono il momento epoptico⁵⁵; inoltre il verbo στηρίζω ha una forte connotazione teo-cosmogonica proprio in ambito orfico⁵⁶: si veda *Orph.* fr. 299 K. ἠνίκα κόσμον ἅπαντα ἐαῖς στηρίζατο βουλαῖς (la voce del padre), fr. 245.14 περὶ γὰρ νέφος ἐστήρικται (il re del cosmo) = fr. 247.20; e soprattutto *ibid.* 29 s.

⁴⁹ Si è pensato se pur dubitativamente al fulmine (Dodds, Seaford che cita Eur. *Phoen.* 1175 τὸ σεμνὸν πῦρ Διὸς) e all'arcobaleno (Di Benedetto) in quanto fenomeno luminoso che collega il cielo alla terra.

⁵⁰ *Bacc.* 3, 88-92 ecc.

⁵¹ *Bacc.* 144 ss., 553 s.

⁵² *Bacc.* 594 ss.

⁵³ *Bacc.* 627-31 – si accolga il φῶς dei mss. o la congettura φᾶσμα – emerge forte il contrasto con lo ξίφος κελαινόν di Penteo. Sullo stesso piano si collocano la κατουδαῖη μαχαίρη degli Sparti e il “ferro Titano” con cui è ucciso Zagreo in Nonno rispettivamente in *D.* 4. 462 e 6.174.

⁵⁴ Cfr. il φαεννὸν [αιθέρ'] al v. 631 contro cui si scaglia Penteo pensando di colpire Dioniso. Se l'equazione qui proposta è giusta, l'esegesi di cui si avvale Tiresia sembra presupporre un contesto che doveva avere delle implicazioni cosmologiche del tipo di quelle che emergono dal Papiro di Derveni: su questa linea interpretativa si muove anche Seaford nel commento a *Bacc.* 286-97, p. 176 s. Per l'etere come principio cosmogonico altrove in Euripide vd. il fr. 182a Kannicht dell'*Antiope* e inoltre Aristoph. *Thesmoph.* 14 ss.

⁵⁵ Per quanto riguarda il silenzio ecco alcuni esempi relativi ai misteri Eleusini: Hyppol. *haeres.* 5.8.39; Aristot. *de philos.* fr. 14 Ross; Plut. *de profectibus in virtute* 81d-e. Per l'iniziazione come passaggio dalle tenebre alla luce particolarmente suggestivo è il brano di Plut. fr. 178 Sandbach (Eleusi E 32 Scarpi).

⁵⁶ Ma vd. anche Aristot. *Ph.* 205b 2 (di Anassagora) στηρίζειν αὐτὸ αὐτό φησι τὸ ἄπειρον. Consolidata è anche la sua utilizzazione nell'ambito di fenomeni di catasterismo da Arato a Nonno.

Αὐτὸς δὴ μέγαν αὔθις ἐπ' οὐρανὸν ἐστήρικται
Χρυσέῳ εἰνὶ θρόνῳ· γαίη δ' ὑπὸ ποσσὶ βέβηκε.

Anche nei versi di Euripide è possibile percepire questa improvvisa dilatazione cosmica e la luce evocata, che sembra unire il cielo e la terra, riporta la mente dello spettatore “che sa” alla risposta del defunto nelle lamine orfiche: ciò che si vuol sottolineare è la dimensione di integrità cosmica⁵⁷ che è propria sia di Dioniso che degli iniziati ai suoi riti. La scena dispiega il suo magico potere evocativo in quanto chiamata a costituire il ‘pendant’ mitologico-archetipico di un ben noto momento rituale⁵⁸.

DARIA GIGLI PICCARDI

⁵⁷ Lo stesso concetto è già espresso nella scena precedente, in cui Dioniso tira giù fino a terra il ramo più alto dell'abete su cui fa sedere Penteo: anche qui si sottolinea la capacità del dio di tenere uniti, potremmo dire in una *παλίντονος ἄρμονία* di eraclitea memoria (fr. 54 D.-K. = 27 Marcovich), il cielo (v. 1064 οὐράνιον ἄκρον κλάδον) e la nera terra (1065 ἐς μέλαν πέδον). Per l'albero interpretato più tardi *συμβολικῶς* come ἀήρ vd. Heracl. *Quaest. Hom.* 66.5.

⁵⁸ Vd. Burkert, *Le laminette auree...* 89, riguardo alla risposta del morto nelle lamine auree, nota che “non esprime un dualismo, ma un'integrità cosmica” e più avanti: “Colui che si chiama figlio del cielo e della terra si rappresenta non nella sua dualità, ma nella sua unità originaria. Matrimonio tra il cielo e la terra esisteva soltanto in tempi primordiali, prima delle separazioni e dei limiti del nostro mondo. Il morto iniziato ha una posizione primordiale e cosmica”.