

Capitolo II: L'ispirazione cretese di Euripide: l'*Ippolito* e i *Cretesi*

§1 Da Eleusi all'ἄντρον Ἴδαϊον

§1.1 I Misteri eleusini nel prologo dell'*Ippolito*

Fedra, nell'immaginario di Aristofane, rappresenta l'eroina perversa per eccellenza, il modello stesso dell'ἀσέβεια. Euripide, autore di una tragedia (o meglio, di due tragedie, in quanto la seconda sarebbe stata una versione 'edulcorata' e meno scandalosa della medesima vicenda) su Fedra e sul suo amore per il figliastro Ippolito avrebbe messo in mostra e portato sulla scena/insegnato (παράγειν e διδάσκειν), come rimprovera l'Eschilo aristofaneo a Euripide nell'agone delle *Rane*, τὸ πονηρόν, invece di nascondere (ἀποκρύπτειν) e dire piuttosto χρηστά, come si conviene appunto a un buon διδάσκαλος, una parola in cui il significato legato all'ambito teatrale si sovrappone, in una perfetta fusione, a quello proprio di 'insegnante' (vv. 1053-1056)¹. Le affermazioni di Eschilo nascono appunto da considerazioni sulle due delle più celebri πόρναι (v. 1043) del teatro euripideo, Fedra e Stenebea², che avrebbero trasmesso solo cattivi modelli alle donne ateniesi. Anche nelle *Tesmofoiazuse*, una delle donne partecipanti alle festa (sebbene da una diversa prospettiva rispetto a quella di Eschilo) accusa Euripide di andare a cercare "apposta" (ἐπίτηδες) λόγοι in cui ci sia una γυνή πονηρά, come Fedra o Melanippe (vv. 546-547)³.

Euripide, nell'agone delle *Rane*, si difende invocando la "verità" (ὄντα λόγον, v. 1052) di ciò che ha composto su Fedra: se dunque per il mito di Stenebea e Bellerofonte sembrano potersi ipotizzare rimaneggiamenti della vicenda da parte di Euripide, quest'ultimo rivendica di essersi attenuto, nel suo *Ippolito*, a un rigoroso rispetto della tradizione. Il punto in questione non sembra essere tuttavia questo per Eschilo: Euripide avrebbe semplicemente dovuto non trattare quel tema in quanto 'diseducativo'.

Eppure non si può certo dire che il teatro eschileo sia privo di donne dalla pessima reputazione, basti pensare a Clitennestra: se Euripide mostra infatti una certa predilezione per la messa in scena di vicende scabrose, egli non è certamente l'unico tragico a averle trattate.

¹ Questo termine possiede una carica allusiva particolarmente forte, in quanto vi possiamo scorgere un non troppo velato riferimento all'Ἐρως διδάσκαλος invocato da Fedra nella prima versione dell'*Ippolito*, il Καλυπτόμενος (cfr. *TrGF* 34 F430), verosimilmente durante la dichiarazione a Ippolito del suo colpevole amore, quindi nel momento in cui maggiormente l'eroina si rivelava una γυνή πονηρά, secondo i parametri dell'Eschilo aristofaneo. Piuttosto controversa è la questione se il bersaglio di Aristofane sia nei versi 1043 ss. il Καλυπτόμενος o lo Στεφανηφόρος: si tende a ritenere il primo, data l'accentuata impudicizia di cui Fedra sembra che desse prova in quella versione. Tuttavia, se è probabile che Aristofane potesse in realtà riferirsi a entrambe le tragedie in questione, è possibile scorgere allusioni più precise, nei vv. 1045 ss., all'*Ippolito* Στεφανηφόρος; cfr. Magnani, *Le Fedre euripidee*, pp. 51-53.

² Su Stenebea e Bellerofonte cfr. qui sopra cap. I, §3.

³ Si ricordi l'importanza della parodia della *Melanippe saggia* nelle *Tesmofoiazuse*, cfr. qui sopra cap. I, §1. Sulla possibilità di una parodia dell'*Ippolito* Καλυπτόμενος in *Tesm.* 497-501 cfr. Cowan, *Nothing to do with Phaedra?*, pp. 315-320.

D'altra parte, nonostante che non sia certo da escludere una certa tendenza di Euripide a intervenire, più o meno vistosamente, sul mito in modo tale da accentuarne talora un *πονηρόν* meno percepibile nelle trasposizioni degli altri tragici⁴, possiamo comunque sia provare a individuare l'ἄσέβεια (almeno dal punto di vista di Aristofane) delle eroine euripidee, oltre a che al livello della loro condotta morale, anche a quello del contesto religioso in cui sono immerse, tale da proporre, spesso, modelli di religiosità lontani da quella che potremmo definire l' 'ortodossia' attica (seppure con alcune peculiarità, come vedremo in seguito) celebrata invece da Aristofane. La Melanippe euripidea, per esempio, che non sembra nemmeno offrire spunti particolari per parlare di una violazione di qualche codice morale, possiede infatti una σοφία, come abbiamo visto nel precedente capitolo, che sembra sconfinare in una sapienza orfica. È il testo stesso di Aristofane a offrirci tutta una trama di allusioni e citazioni, dalle quali l'ἄσέβεια delle eroine euripidee e, di conseguenza, di Euripide stesso (cfr. qui sopra, cap. I, §4) emerge in tutta la sua variegatazza. Abbiamo già avuto occasione qui sopra (cfr. cap. I, §§1-2) di osservare la possibile unità dottrina, nel segno dell'orfismo, dei versi euripidei citati da Aristofane in punti, per così dire 'strategici', dello svolgimento delle *Rane*: fra questi si trovano appunto *TrGF* 44 F 487 dalla *Melanippe saggia* e il v. 612 dell'*Ippolito*.

Se la Fedra euripidea rappresenta la *γυνὴ πονηρά* per eccellenza, bisogna dunque anche osservare che la tragedia di cui è il personaggio principale, l'*Ippolito* (almeno nella versione che ci è pervenuta integra), può essere considerata, in un certo senso, come un 'manifesto' di quella problematica religiosità euripidea che abbiamo cominciato a analizzare nel capitolo precedente. Come ha osservato Renate Schlesier⁵, infatti, lo scenario religioso costruito da Euripide nell'*Ippolito* presenta una notevole fusione di elementi demetriaci, dionisiaci e orfici, il cui ruolo sembra assumere un'importanza pari, nello svolgimento della vicenda, a quello delle due divinità dominanti nel dramma, Artemide e Afrodite. Allo stesso tempo, l'asse geografico di tale scenario religioso si sposta lontano da Atene per assumere i contorni di una religiosità cretese legata alla figura di Fedra stessa, figlia di Minosse e Pasifae.

Del resto, la scelta stessa di Euripide di ambientare la tragedia a Trezene e non a Atene⁶ è in questo senso significativa: la morte di Ippolito diventa infatti ἄτιον del culto tributato a Ippolito e all'infelice amore di Fedra per lui dalle fanciulle non ancora sposate nella città di Trezene, culto

⁴ Secondo Angelo Casanova, la *Fedra* di Sofocle, che sarebbe posteriore ai due *Ippoliti* euripidei, benché incentrata sullo stesso mito di questi, avrebbe presentato un dramma costruito assai diversamente, in cui la crisi sarebbe stata provocata cioè da un errore involontario, una ἀμαρτία simile a quella di Deianira nelle *Trachinie*, come suggerirebbe un frammento (*TrGF* vol. IV F 686) dove si fa riferimento a Teseo creduto morto; la tragedia sofoclea avrebbe dunque rappresentato una nobilitazione e innovazione del mito e della figura di Fedra, dopo le versioni euripidee (cfr. Casanova, *I frammenti della Fedra di Sofocle*, pp. 19-20).

⁵ Cfr. Schlesier, *Heimliche Liebe im Zeichen der Mysterien*, pp. 51-52.

⁶ L'ambientazione a Trezene sarebbe comune a entrambi gli *Ippoliti* euripidei, cfr. Kannicht, *TrGF* vol. V.1, p. 466.

istituito da Artemide stessa nel finale della tragedia (vv. 1424-1430)⁷. Indubbiamente diversa è la prospettiva di Sofocle che sembra invece aver ambientato la sua *Fedra* a Atene, facendo quindi riferimento alla realtà cultuale ateniese (sebbene il culto di Ippolito a Atene non avesse la stessa importanza di quello di Trezene)⁸.

L'operazione di Euripide di porre in secondo piano Atene anche dal punto di vista religioso è del resto evidente fin dal prologo della tragedia, in cui Afrodite si presenta sulla scena per raccontare come e perché abbia fatto nascere in Fedra l'amore per il figliastro Ippolito. Come mette in rilievo Renate Schlesier⁹, il momento dell'innamoramento di Fedra per Ippolito aveva coinciso, secondo quanto riferisce Afrodite, con il culmine di una cerimonia religiosa, e precisamente dei Misteri eleusini (vv. 24-33):

Ἐλθόντα γὰρ νιν Πιτθέως ποτ' ἐκ δόμων
 σεμνῶν ἐς ὄψιν καὶ τέλη μυστηρίων
 Πανδίωνος γῆν πατρὸς εὐγενῆς δάμαρ
ἰδοῦσα Φαίδρα καρδίαν κατέσχετο
 ἔρωτι δεινῷ τοῖς ἔμοῖς βουλευμασιν.
 Καὶ πρὶν μὲν ἔλθειν τήνδε γῆν Τροιζηνίαν,
 πέτραν παρ' αὐτὴν Παλλάδος **κατόψιον**
 γῆς τῆσδε ναὸν Κύπριδος ἐγκαθείσατο,
 ἐρῶσ' ἔρωτ' ἔκδημον: Ἴππολύτῳ δ' ἔπι
 τὸ λοιπὸν ὀνομάσουσιν ἰδρῶσθαι θεάν.

⁷ Sul culto trezenio di Ippolito, di cui ci parla, oltre a Euripide, anche Pausania (II.32.1-4), e sulla sua relazione con quello ateniese cfr. Barret, *Hippolytos*, pp. 3-10.

⁸ La possibilità che Sofocle avesse sfruttato la versione del mito secondo cui Ippolito sarebbe risorto a opera di Asclepio (ne abbiamo testimonianza in Filodemo *De piet.* B6736 Obbink, che riporta un passo del *Carmen Naupactium*, fr. 10West e in Apollodoro, *FGrHist* 244 F139 = fr. 365 Bernabé, come anche in Ov. *Met.* 497ss.; *Fast.* VI.737 ss.; Virg. *En.* VII.761 ss.; Gelli ricorda inoltre che sia a Atene sia a Trezene il culto di Asclepio si insedia nelle vicinanze di quello di Ippolito; cfr. Barret, *Hippolytos*, p. 5) per promuovere il culto del dio a Atene è sostenuta da Gelli in *Ippolito e Asclepio. Una nuova ipotesi per la datazione della Fedra di Sofocle*, pp. 23-37 (dove si propone infatti per la tragedia sofoclea una datazione successiva a entrambi gli *Ippoliti* di Euripide, proprio sulla base dell'epoca dell'introduzione del culto di Asclepio a Atene); lo studioso chiama a sostegno della sua ipotesi sia le numerose testimonianze sulla particolare devozione di Sofocle per Asclepio, del cui culto è talora ricordato come diffusore, se non addirittura il fondatore, a Atene (cfr. *TrGF* vol. IV T67; 68; 72; 73a), sia la posizione di rilievo che la figura di Asclepio sembra avere nelle tragedie sofoclee (cfr. *Fil.* 1437; *TrGF* vol. IV 710, dal *Fineo*). Del resto, a conferma dell'importanza acquisita da Asclepio nella realtà cultuale ateniese, nonché della sua perfetta integrazione in essa, possiamo ricordare che, a partire dal 421 a.C., all'interno delle celebrazioni dei Misteri eleusini, il 18 Boedromione, era stata introdotta la cerimonia degli *Epidauria* in onore di Asclepio e in commemorazione della sua purificazione: secondo la tradizione locale (cfr. Paus. II.26.8), il dio, poiché sarebbe arrivato tardi per la proclamazione, la purificazione e i sacrifici (avvenuti nei giorni precedenti al 18), avrebbe goduto di una speciale ripetizione dei riti apposta per lui, perché potesse appunto essere iniziato ai Misteri di Demetra; Asclepio era stato infine ospitato all'interno dell'*Eleusinion* stesso. Gli *Epidauria* servivano dunque alla preparazione di 'quelli arrivati tardi' (cfr. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, p. 251).

⁹ Cfr. Schlesier, *Heimliche Liebe im Zeichen der Mysterien*, pp. 52-53.

Come osserva ancora la Schlesier, infatti, i vv. 24-28 non ci informano soltanto dell'iniziazione ai Misteri di Eleusi di Ippolito (a questi infatti non può che riferirsi l'espressione *σεμνὰ*¹⁰ *μυστήρια* della "terra di Pandione"¹¹), ma anche di quella di Fedra. Se il testo parla della venuta di Ippolito "dalla dimora di Pitteo" (cioè da Trezene) "alla terra di Pandione" (cioè in Attica¹²) per "la visione e i riti dei misteri", lasciando apparentemente nell'indeterminatezza il momento preciso in cui "Fedra fu presa nel cuore da un tremendo amore", possiamo individuare nei termini legati al "vedere" presenti nei vv. 24-28 una sorta di linea guida, che ci permette di collocare l'innamoramento proprio al culmine dei Misteri di Eleusi, a cui evidentemente avrebbero partecipato entrambi i personaggi. Euripide non poteva parlare esplicitamente di una tale circostanza – il momento più sacro dell'intera celebrazione, avvolto da un'ineludibile segretezza –, ma non esita a alludervi per mezzo di un complesso sistema di risemantizzazioni del concetto di "vedere". Possiamo infatti approfondire le osservazioni della Schlesier, considerando come dal nesso *ἐς ὄψιν καὶ τέλη μυστηρίων*, riferito a Ippolito e al momento particolare della cerimonia misterica consistente nell'*ἐποπτεία*, ossia la "visione" (l'*ὄψις* appunto) degli *ιερά*¹³, si passi alla

¹⁰ L'aggettivo *σεμνῶν*, in forte *enjambement* rispetto a *δόμων*, si trova d'altronde in una posizione ambigua, essendo riferibile anche a *μυστηρίων*, a cui lo avvicinano senz'altro più forti affinità semantiche.

¹¹ Sulla non casualità del riferimento a Pandione in questo passo, cfr. Schlesier, *Heimliche Liebe im Zeichen der Mysterien*, nota 8, p. 53, dove la studiosa ripercorre inoltre brevemente la discussione precedente sul problema della contemporanea iniziazione di Fedra e Ippolito.

¹² Sulla denominazione "terra di Pandione" come riferita all'intera Attica (comprendente quindi anche Eleusi) e non alla sola Atene, cfr. ancora Schlesier, *Heimliche Liebe im Zeichen der Mysterien*, nota 8, p. 53.

¹³ Sull'identificazione di tali "oggetti sacri", avvolti dal segreto misterico, che lo "ierofante" (come dice il nome stesso) aveva il compito di rivelare agli *ἐπόπται* nel momento più solenne della celebrazione, risulta pressoché impossibile raggiungere conclusioni definitive: un'ampia disamina delle testimonianze in merito è in Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, pp. 273 ss., dove l'autore, pur senza sbilanciarsi, sembra propenso a ritenere che tali "sacri oggetti" fossero "small relics from the Mycenaean age" (pp. 273-275). Più recentemente Christiane Sourvinou-Inwood (cfr. *Festival and Mysteries. Aspects of Eleusinian Cult*, pp. 34-37), proponendo un'interpretazione dei Misteri di Eleusi sulla base di un "*advent-festival* pre-misterico", riconsidera la testimonianza di Ippolito (*Ref. V.8.39-40*, p. 163 Marcovich), secondo cui l'*ἐποπτικὸν μυστήριον* sarebbe coinciso con la "spiga di grano falciata", attribuendo a quest'ultima, nel rituale pre-misterico, il valore di "segno dell'avvento divino" come conclusione della ricerca della Kore, al di là della sua collocazione precisa nel momento dell'*ἐποπτεία*. La studiosa sembra d'altra parte distinguere il ruolo della spiga come culmine della ricerca di Kore dalla questione relativa agli *ιερά*, gli oggetti più sacri del culto, dono di Demetra stessa al momento della fondazione di misteri e direttamente legati alla funzione dello ierofante: il loro arrivo, all'interno della cista mistica, da Eleusi a Atene nella processione del 14 Boedromione e poi di nuovo a Eleusi nella grande *πομπή* del 19, può essere interpretato, nella prospettiva della Sourvinou-Inwood, come simbolico *re-enactment* del primo arrivo del culto a Eleusi (cfr. pp. 38-39). Anche Burkert (cfr. *La religione greca*, pp. 516-517) attribuisce alla spiga recisa un ruolo decisivo nel corso delle cerimonie che si svolgevano all'interno del *telesterion*; al gesto, compiuto dallo ierofante, di mostrare la spiga recisa Burkert ritiene tra l'altro che si debba associare l'annuncio della nascita di un bimbo (da Demetra o, addirittura, Persefone), come ci testimonia ancora Ippolito nello stesso passo sopra citato (si vedano riguardo a questo parto – e a un eventuale *ιερός γάμος* fra lo ierofante e la sacerdotessa di Demetra, per cui cfr. Tert. *Ai pag.*. II.7; Asterio, *Enc. Sant. Mart.* in Migne, *Patr.*, vol. XL, coll. 321-324 – le obiezioni di Mylonas, pp. 270-271; 305-315, dove si rileva tra l'altro come la testimonianza di Ippolito su Eleusi sia inserita in un contesto dedicato ai "misteri frigi" e appaia quindi non del tutto affidabile). Se Burkert ha ragione la presenza della spiga recisa troverebbe allora la sua giustificazione non solo in un'identificazione allegorica fra Persefone (o addirittura il bambino nato dallo *ιερός γάμος*, come suggerisce lo studioso in *La religione greca*, p. 517) e la spiga di grano (cfr. Burkert, *Antike Mysterien*, p. 68), ma anche nell'associazione con il tagliare come "atto di castrazione" (cfr. Burkert, *Homo necans*, pp. 201-202) che interrompe bensì "sviluppo, fioritura e crescita", ma allo stesso tempo porta con sé "la forza per una nuova vita" contenuta appunto nella spiga recisa (cfr. *La religione greca*, p. 517). Sulla relazione fra il

menzione di Fedra, “che vede” a sua volta, **ἰδοῦσα**, Ippolito stesso e, presa dall’amore frutto di quella visione, fonda poi un tempio dedicato a Afrodite, che sarà detta poi detta “ἐπὶ Ἴππολύτου”, in un luogo indicato come πέτρων παρ’ αὐτὴν Παλλάδος **κατόπιον** γῆς τῆσδε (ossia Trezene). All’Attica e al culto eleusino si sostituisce un’altra dimensione culturale, che guarda verso Trezene e Afrodite: come infatti all’ὄψις degli **ιερά** si sostituisce, in un certo senso, per Fedra quella di Ippolito, così il tempio che fonda, “guarda” anch’esso (**κατόπιος** è un derivato di ὄψις, da cui la trafila era partita, composto con **κατά**) lontano dall’Attica, verso sud (**κατα-**) e, in particolare, verso Trezene. La fondazione del culto di Afrodite e Ippolito a Atene si ricollega inoltre, in una sorta di *Ringkomposition*, a quella, annunciata alla fine del dramma, del culto di Ippolito a Trezene: qui infatti, come ci riferisce Pausania (II.32.2), nel recinto di Ippolito si trovava il tempio di Afrodite (speculare a quello ateniese di Afrodite ἐπὶ Ἴππολύτου) **Κατασκοπία**, un nome che sembra in qualche modo in rapporto, al di là del valore eventualmente diverso assunto da **κατά** nei due casi, con il **κατόπιος** di Euripide.

Nella scena descritta da Afrodite non assistiamo del resto solo a uno spostamento geografico dell’asse religioso da Demetra e Eleusi a Afrodite e Trezene: i misteri della dea vengono infatti anche ‘violati’, nel loro momento più sacro, dall’intervento di Afrodite, con la trasformazione dell’ὄψις culturale in ὄψις amorosa. In questo senso possiamo davvero parlare di ἀσέβεια euripidea, in relazione appunto a questo traviamiento del culto attico per eccellenza nella sua essenza più profonda¹⁴.

ritorno di Kore, la nascita del fanciullo e la spiga come simboli del rinnovamento della vita, cfr. Burkert, *Homo necans*, p. 202. Burkert ravvisa tra l’altro nell’immagine del taglio della “spiga fruttifera” in un celebre frammento dell’*Ipsipile* di Euripide (*TrGF* 71 F 757 vv. 924-926) un “irresistibile” riferimento a Eleusi (cfr. Burkert, *Orpheus, Dionysos und die Euneiden in Athen*, p. 119). Quanto agli oggetti contenuti nella **κίστη**, Burkert (cfr. *La religione greca*, p. 513-514), sulla base di un passo di Teofrasto (in Porf. *Sull’ast.*, II.584a), propone di indentificarli con gli antichi strumenti usati per la lavorazione del cereale, ossia pestello e mortaio. Una conferma di questa ipotesi è stata trovata da Michael Janda (cfr. *Eleusis*, pp. 54 ss.) nella ricostruzione etimologica del nome di Trittolemo come “colui che pesta il miglio nel mortaio”: Senofonte, infatti, nelle *Elleniche* (VI.3.6), attribuisce proprio a Trittolemo il ruolo di primo ‘ierofante’, in quanto sarebbe stato lui a aver mostrato (**δειξαι**) per la prima volta a stranieri di origine dorica, Eracle e i Dioscuri, gli ἀρρητα **ιερά**. Gli **ιερά**, intesi come pestello e mortaio, potrebbero comunque sia essere legati, piuttosto che alla preparazione del ciceone, come propongono Burkert e Janda (sulla base del σύνθημα riportato in Clem. Al., *Protr.* II.21.1, “ho digiunato, ho bevuto il ciceone, ho preso dalla **κίστη**, dopo aver agito ho riposto nel **κάλαθος** e dal **κάλαθος** nella **κίστη**”), al momento dell’**εποπτεία** e alla suprema rivelazione (del resto la bevuta del ciceone, secondo il σύνθημα, sembra precedente all’agire relativo alla **κίστη**), consistente appunto nel “mostrare” agli adoratori gli **ιερά**, come suggerisce Mylonas, pp. 273 ss., la cui ipotesi relativa a “reliquie” antichissime appare verosimile, soprattutto se si considera che tali reliquie erano forse venerate come gli oggetti donati dalla dea stessa. Tutto questo non esclude che una spiga di grano, come ritiene Burkert, potesse essere presente nell’azione rituale in cui erano coinvolti gli **ιερά** o che facesse essa stessa parte di questi ultimi.

¹⁴ La relazione fra *eros* e *opsis* è confermata nel primo stasimo della tragedia dove Eros viene invocato come colui ὃ κατ’ ὀμμάτων /στάξεις πόθον (vv. 525-526). La sovrapposizione fra esperienza misterica e esperienza amorosa nell’animo di Fedra è confermata dal fatto che nel seguito della tragedia Fedra serbi il segreto del suo amore proprio come se si trattasse di un segreto misterico (cfr. Schlesier, *Heimliche Liebe im Zeichen der Mysterien*, p. 53). Pur senza stabilire una relazione fra l’iniziazione di Ippolito e quella di Fedra, anche Froma Zeitlin (cfr. *The Power of Aphrodite*, pp. 84-86; note 81-82, p. 201) osserva la possibilità di un “parallelo fra misteri sacri e profani”, entrambi ἀπόρρητα: l’ὄψις dei Misteri di Demetra anticiperebbe infatti, per Ippolito (pur senza prepararlo davvero), il passaggio a quelli di Afrodite, che, nel finale della tragedia, ‘inizierebbe’ il corpo di Ippolito, facendone strazio, “into a demonic version of

§1.2 Lo scenario metroaco della parodo dell'*Ippolito*

Secondo l'interpretazione della Schlesier¹⁵, d'altra parte, il modello demetriaco continuerebbe a agire in tutto lo svolgimento del dramma, a partire proprio da questa sovrapposizione di "visione" misterica e "visione" amorosa durante la cerimonia eleusina. Non solo la sofferenza di Fedra sarebbe sia descritta dal coro sia direttamente rappresentata sulla scena in base al modello del dolore di Demetra nell'*Inno omerico*¹⁶, ma il rapporto fra le due figure di Fedra e Ippolito si svilupperebbe sulla falsariga di quello fra Kore e Ade. Da una parte infatti Fedra, nel suo delirio, rappresenterebbe se stessa come una Kore che però 'desidera' di essere rapita da Ade (Ippolito, nel caso specifico), come dimostrerebbero l'appellativo di κούρα rivolto dal coro (v. 141) e le immagini d'oltretomba dominanti nel delirio della donna¹⁷. Dall'altro lato – in particolare nella seconda parte del dramma – appare Fedra stessa, in quanto artefice della morte di Ippolito, nel ruolo di Ade, mentre il giovane in quello di Kore, a cui lo aveva del resto avvicinato l'ambientazione stessa del suo ingresso in scena, quando lo troviamo cioè intento a raccogliere fiori su un prato¹⁸.

eros". La dicotomia nascondere/rivelare l'indicibile, su cui è costruito l'intero dramma, può infatti essere considerata, secondo la Zeitlin, in un'ottica misterica, come emerge per esempio dalle parole della nutrice (vv. 193-197; 293-296; 524; 609), del coro (vv. 368; 593-594), di Teseo (vv. 846; 875); Ippolito stesso esce di scena "come un vero iniziato, che sa ma che non può parlare" (vv. 1033; 1091). Se d'altra parte la Zeitlin attribuisce un'assoluta preminenza ai misteri di Afrodite, l'interpretazione della Schlesier mira piuttosto a mettere in rilievo un'incidenza dei culti misterici di Demetra e Dioniso sullo svolgimento della vicenda non inferiore a quella di Afrodite stessa (cfr. avanti).

¹⁵ Cfr. Schlesier, *Heimliche Liebe im Zeichen der Mysterien*, pp. 53-57.

¹⁶ Cfr. Schlesier, *Heimliche Liebe im Zeichen der Mysterien*, pp. 53-55.

¹⁷ Non soltanto si osservano notevoli punti di contatto fra il delirio di Fedra e le descrizioni dell'aldilà presenti nelle lamine d'oro orfiche (cfr. avanti §2), ma il riferimento all'elemento acquatico (desiderio di bere acqua pura da una fonte rugiadosa, vv. 208-209), e a un λειμών dove riposare all'ombra di pioppi rimandano all'immagine stessa che dell'aldilà, o di luoghi a esso collegati, troviamo nell'epica o nell'innologia omerica: Persefone viene rapita da Ade mentre raccoglie fiori insieme con le figlie di Oceano su un λειμών μαλακός, cfr. *Inn. Dem.* 1-18; gli ἄλσεα Περσεφονείης di pioppi e salici sono in riva all'Oceano in *Od.* X.508-512 (cfr. Schlesier, *Heimliche Liebe im Zeichen der Mysterien*, p. 56). Possiamo inoltre ricordare che la descrizione dell'oltretomba, nel libro XI dell'*Odissea*, presenta ancora un ἄσφοδελός λειμών (v. 573), menzionato all'interno dell'episodio di Orione). Sembra dunque che nell'immaginario greco legato all'oltretomba si possano individuare alcuni tratti comuni a tutta tradizione letteraria greca, al di là delle peculiari credenze di specifici gruppi religiosi (come potevano essere appunto le sette orfiche). Come infatti osserva Susan G. Cole, le immagini dell'aldilà che incontriamo fin dai poemi omerici appartengono a uno "standard repertoire", a cui attingono non soltanto gli autori successivi (come Pindaro o Aristofane stesso), ma anche le escatologie delle religioni misteriche, quali troviamo per esempio nelle lamine d'oro orfiche (cfr. Cole, *Landscapes of Dionysos and Elysian Fields*, pp. 194-197).

¹⁸ Sullo 'scambio di ruoli' fra Ippolito e Fedra insiste anche Froma Zeitlin (cfr. *The Power of Aphrodite*, pp. 64-67), che sottolinea come sia Ippolito stesso a ascrivere a sé il ruolo di παρθένος (v. 1006; Artemide lo ribadisce al v. 1302) e come tale ruolo sia rafforzato dalla parabola percorsa dal personaggio nella tragedia, con il passaggio dal raccogliere fiori alla morte, la stessa parabola di Kore. La Zeitlin individua in questa caratterizzazione di Ippolito un'"implicita relazione" con la γυνή non più παρθενος, ossia Fedra (si ricordi che il coro si rivolge a lei come κούρα, v. 141); il momento in cui lo scambio di ruoli avrebbe effettivamente luogo sarebbe poi quello in cui Fedra 'costringe' Ippolito a identificarsi con lei stessa (vv. 730-731); il principio dell'alterità e dello scambio sarà poi definitivamente sancito nel culto tributato a Ippolito per volere di Artemide, nel quale la storia dell'uomo servirà da modello per le fanciulle (vv. 1428-1430). La relazione fra Ippolito e Kore nella scena del λειμών viene rilevata anche da Cairns in *The Meadow of Artemis and the Character of the Euripidean Hippolytos*, pp. 60-70 (cfr. in particolare pp. 62-63), nell'ambito di una riflessione sull'ambiguità della caratterizzazione del personaggio di Ippolito (rispetto al quale viene sottolineato anche il

Eppure, come già nel prologo abbiamo osservato un allontanamento dalla dimensione religiosa eleusina, analogo movimento può essere individuato nella parodo della tragedia. È innegabile che nell'ingresso in scena di Ippolito il modello eleusino della Kore che raccoglie fiori ignara della sventura che la attende operi ancora fortissimo, così come risulta presente tale modello nella prima coppia strofica della parodo in relazione alla figura di Fedra: ai vv. 135-138 il coro parla infatti del rifiuto del “grano di Demetra” (la dea viene dunque esplicitamente menzionata) da parte di Fedra e quindi di un'astinenza dal cibo che ha una stretta relazione sia con quella di Demetra in *Inn. Dem.* 49-50 sia con quella rituale degli iniziati nel corso della celebrazione dei misteri di Eleusi¹⁹. A partire dalla seconda coppia strofica il coro enumera le divinità che possono essere ritenute responsabili del presente stato di sofferenza della donna, ritenuta ἔνθεος (v. 141), e nomina in successione Pan, Ecate, i Coribanti, la Μάτηρ ὀρεία e infine la divinità cretese Dictinna (vv. 152-146). Si tratta in effetti di una vera e propria sostituzione al modello demetriaco di un altro modello, riconducibile a altre realtà religiose e culturali, in particolare cretesi, come rende evidente la specifica menzione di Dictinna, divinità, spesso associata a Artemide, ma indissolubilmente legata a Creta²⁰.

Se dunque nella prima coppia strofica della parodo, in una sorta di continuità con il prologo (che, pure, come abbiamo visto, già metteva in discussione la centralità del culto eleusino), sembrano dominare ancora immagini tratte dalla sfera demetriaca, la seconda coppia sembra piuttosto aprirsi a una dimensione religiosa che pare metroaca e cretese piuttosto che demetriaca e eleusina. Le divinità menzionate dal coro costituiscono infatti un vero e proprio corteggio metroaco, di cui fanno parte, oltre alla Madre Montana, i Coribanti (tra l'altro proprio in relazione al contesto culturale di Creta) Pan, Ecate e Dictinna.

Riportiamo qui la strofe della seconda coppia strofica della parodo dell'*Ippolito*.

Οὐ γὰρ ἔνθεος, ὦ κόυρα,
 εἴτ' ἐκ Πανὸς εἴθ' Ἐκάτας
 ἢ σεμῶν Κορυβάντων φοι-
 τᾶς ἢ ματρὸς ὀρείας;

generale sovvertimento delle categorie del maschile e del femminile) e, nello specifico, dell'immagine simbolica del λειμών stesso.

¹⁹ Sul rapporto fra la vicenda narrata dall'*Inno* omerico e le azioni rituali che si svolgevano durante la celebrazione dei Misteri di Eleusi, cfr. Sfameni Gasparro, *Misteri e culti mistici di Demetra*, pp. 59-62, dove si sottolinea in particolare la relazione fra il ciceone come conclusione del digiuno della dea e il σύνθημα di Clemente Alessandrino (*Protr.* II.21.2, per cui cfr. qui sopra, nota 13).

²⁰ Cfr. Jessen, *RE* s.v. “Dictynna”, pp. 584-588. Il santuario della dea, il *Dictynnaion*, era collocato nella parte occidentale dell'isola, fra Cidonia e Falasarna (ce ne parlano Erod. III.59; Call. *Inn. Art.* 189 ss.; Strab. X.479; Dionis. Call. *Descr. Gr.* 118ss.; Ant. Plan. 258; Filostr. *Vita Apoll.* VIII.30), ma abbiamo testimonianze di un culto a lei tributato anche in altre aree del mondo greco, sia come divinità indipendente sia identificata con Artemide (cfr. qui sotto, nota 90).

οὐδ' ἀμφὶ τὰν πολύθη-
 ρον Δίκτυναν ἀμπλακίαις
 ἀνίερος ἀθύτων πελάνων τρύχη;
 φοιτᾷ γὰρ καὶ διὰ λίμνας
 χέρσον ἄθ' ὕπερ, πελάγους
 δίναις ἐν νοτίαις ἄλμας.

§1.2.1 La Μήτηρ ὀρεία e i suoi πρόπολοι

La Madre Montana (Μήτηρ ὀρεία) è, per usare le parole di Lynn Roller, autrice di uno studio volto a indagarne la complessa personalità, “una figura ambivalente nel culto greco”²¹: si tratta infatti, secondo la studiosa, di una divinità bensì di origine straniera, frigia in particolare, ma pienamente integrata nella religione greca (protagonista, anzi, di un vero proprio processo di ellenizzazione), dove si possono rintracciare i presupposti che hanno facilitato tale integrazione. Le prime attestazioni del culto della dea, nella forma di piccole statuette votive, nel mondo greco, risalgono all’inizio del VI sec. a.C. e sono state ritrovate non a caso nelle città ioniche sulla costa occidentale dell’Anatolia²². Il nome della dea frigia, *Matar* (“Madre”), talora accompagnato dall’epiteto *kubileya* (da riferirsi alla sfera montana), è mantenuto anche nel mondo greco, che la conosce nel culto come “Madre”, ma nelle testimonianze letterarie anche come “Cibele”²³; il nome

²¹ Cfr. Roller, *In Search of God the Mother*, p. 119.

²² Sullo sviluppo dell’iconografia greca della dea, dalla maggiore vicinanza al modello frigio (la dea, negli esemplari ionici più antichi, compare in piedi all’interno di un ναῖσκος – l’elemento architettonico sarebbe caratteristico dell’iconografia frigia della dea, mediatrice fra il mondo selvaggio della montagna e quello civilizzato della città, cfr. Roller, *In Search of God the Mother*, p. 113) all’elaborazione di un modello iconografico più articolato e propriamente greco, che vede la dea, sempre all’interno del ναῖσκος (eventualmente accompagnata da altre divinità) seduta, con i suoi caratteristici attributi, leoni e timpano (che compare solo nel tardo VI sec.), cfr. Roller, *In Search of God the Mother*, pp. 125-134, dove si mette anche in rilievo come il costume della dea appaia greco fin dalle più antiche attestazioni. La Roller (cfr. pp. 127-128) riconosce un ruolo particolarmente significativo come punto di incontro fra mondo frigio e mondo greco alle colonie greche sul Mar Nero, sul confine nord-occidentale del territorio frigio, quali Sinope e Cizico. Per quest’ultima è infatti attestato un importante culto metroaco. Il contesto culturale di Cizico è un chiaro esempio di realtà di ‘frontiera’, per cui non è possibile affermare con certezza se siamo di fronte a un culto greco o frigio. Secondo Robertson (cfr. *The Ancient Mother of the Gods*, p. 269), il culto in questione sarebbe da considerarsi come greco – nonostante “alcuni tratti anatolici” – nell’ostilità, attestata da Erodoto in IV.76-80, delle popolazioni locali sia verso il culto metroaco di Cizico sia verso quello dionisiaco di Olbia. D’altra parte Apollonio Rodio (*Arg.* I.1078-1151) riferisce l’αἴτιον del culto metroaco di Cizico, legato alla saga degli argonauti, a un’usanza culturale frigia (vv. 1126; 1138-1139), rispetto alla quale sembra voler tuttavia compiere un tentativo di ‘ellenizzazione’ (Apollonio infatti ribadisce il carattere greco della dea non attribuendole mai il nome frigio di Cibele, ma quello di Rea, cfr. vv. 1139; 1151).

²³ La presenza del nome “Cibele”, nel mondo greco, è testimoniata, da un’epigrafe di Locri Epizefiri, già per il VII-inizio VI sec. (cfr. Guarducci, *Cibele in un’epigrafe arcaica di Locri Epizefiri*, pp. 133-138). In ambito letterario si deve osservare, per il VI sec., una certa confusione fra i nomi Κυβέλη e Κύβηβη – quest’ultimo da mettere in relazione con la quello della dea neo-ittita *Kubaba* (sul cui rapporto con la *Matar* frigia cfr. Roller, *In Search of God the Mother*, pp. 44-53): Semonide (fr. 36 West) avrebbe parlato, secondo Fozio, del κύβηβος come μετραγύρτης (sacerdote itinerante della dea); Ipponatte invece, nel fr. 127 West, menziona nello stesso verso la figlia (κούρη) di Zeus Κύβηβη e la tracia Bendis (tra l’altro Esichio, che riporta il frammento s.v. Κύβηβη, identifica quest’ultima come Madre degli dei, Afrodite – così anche Carone di Lampsaco, *FGrHist* 265 F5 – o Artemide), mentre, nel fr. 156 West, identifica una Κυβελίς con

Μήτηρ ὀρέια sembra riflettere una consapevolezza, da parte dei greci, della relazione dell'epiteto *kubileya* con la montagna²⁴. Come la dea frigia, anche la dea greca appare innanzitutto signora della montagna e, di conseguenza, dell'aspetto selvaggio, non civilizzato della natura, simboleggiato, nell'iconografia, dalla stretta relazione della dea con i leoni²⁵. Alle fiere e al loro ruggito deve essere ricondotto anche un attributo come il timpano, che, sebbene fosse sentito dai greci di età classica come un'importazione culturale frigia (cfr. Eur. *Bacc.* 58-59), data la sua origine orientale, sembra conoscere in realtà solo nel mondo greco un ruolo preminente nel corredo della Madre, assente invece in Frigia²⁶. Siamo dunque di fronte a una figura divina del tipo della *πότνια θερῶν* (accompagnata appunto da una coppia di leoni rampanti) attestata nella ceramica greca, beotica nello specifico, fin dall'VIII-VII sec. a.C.: sebbene non si possa stabilire una diretta relazione fra tali rappresentazioni e la Madre frigia, attestazioni di una *πότνια θερῶν* precedenti a quelle più direttamente riconducibili alla dea frigia (risalenti, come abbiamo visto al primo VI sec.) dimostrano come figure affini alla madre anatolica fossero già presenti nell'ambito della cultura greca²⁷.

Rea (la figura del *pantheon* greco più stabilmente identificata, a partire dal V sec., con la dea frigia), venerata nella città frigia di Κόβελλα: sembrerebbe che Ipponatte avesse operato una distinzione fra una *Cibele* madre di Zeus e una *Cibebe* figlia di Zeus (Afrodite?); per una discussione di queste testimonianze cfr. ancora Roller, pp. 124-125. Sulla possibilità di stabilire un collegamento fra Cibele e Afrodite (anche sulla base dell'affinità fra il culto di Attis e il culto di Adone), cfr. Näsström, *Cybele and Aphrodite: Two Aspects of the Great Goddess*, pp. 29-41: non è da escludere forse che il riferimento stesso alla Madre Montana nella parodo dell'*Ippolito* implichi anche un avvicinamento fra queste due sfere religiose. Comunque sia quella di Ipponatte risulta essere la prima attestazione letteraria del nome "Cibele", nonché dell'identificazione con Rea. Più antica potrebbe forse essere la testimonianza (accolta senza particolari esitazioni in Arrigoni, *Alla ricerca della Meter tebana e dei veteres* di, nota 47, p. 45; nota 117, p. 57, ma ritenuta non troppo attendibile in Lehnus, *L'Inno a Pan di Pindaro*, nota 66, p. 120) del poeta epico Eumelo di Corinto (fr. 27 West), secondo cui Dionisio sarebbe stato purificato da Rea sul monte Cibelo in Frigia; d'altra parte lo stesso Eumelo (fr. 2 West) avrebbe anche collocato la nascita di Zeus in Lidia, il che sembra presupporre la stessa identificazione Rea/Cibele. A partire dalla metà del V sec. troviamo poi esplicitamente il nome di Rea (o di Cibele o entrambi) usato più di frequente per indicare la Madre greca (per il IV sec. a.C., abbiamo la notizia che lo storico Clidemo avrebbe chiamato "Rea" la "Madre degli dei"; cfr. *FGrHist* 323 F25). Per le testimonianze letterarie successive al V sec. e relative alla συνουκείωσις fra Rea e Cibele cfr. Arrigoni, *Alla ricerca della Meter tebana e dei veteres* di nota 117, p. 57.

²⁴ Sul nome della dea nel mondo greco, cfr. Roller, *In Search of God the Mother*, pp. 122-125.

²⁵ Dagli studi della Roller risulta tuttavia che all'affermazione dei leoni come compagni della dea nel mondo greco corrisponde una loro decisa sporadicità nel mondo frigio, dove la Madre compare più spesso in compagnia di uccelli rapaci, e che sarebbe stata piuttosto la mediazione lidia (e della divinità femminile adorata a Sardi in particolare) a favorire la diffusione del leone nell'iconografia greca). Cfr. Roller, *In Search of God the Mother*, pp. 128-131.

²⁶ Cfr. Roller, *In Search of God the Mother*, pp. 136-137.

²⁷ Sulle testimonianze relative alla *πότνια θερῶν* beotica, cfr. Schachter, *Cults of Boiotia*, vol. III, p. 3. In Beozia si sviluppa infatti un importante culto metroaco, rispetto al quale Pindaro è per noi un importante testimone (cfr. Schachter, vol. II, pp. 125-142). Sul rapporto fra tale culto e la figura della *πότνια θερῶν*, cfr. Von Rudloff, *Hekate*, p. 41; Roller, *In Search of God the Mother*, pp. 135-136. Poiché la dea del *pantheon* greco che maggiormente eredita i tratti della *πότνια θερῶν* è Artemide, non stupisce che quest'ultima, soprattutto nelle città ioniche, acquisisca un ruolo preminente proprio sovrapponendosi alla dea madre anatolica. Con l'affermarsi del culto della Madre frigia nel mondo greco, sembra quasi che le due dee si trovino in concorrenza nel loro ruolo di signore della natura selvaggia. I rispettivi inni omerici ci presentano una sottile differenziazione nel fatto che, mentre la Madre degli dei sembra mantenere l'aspetto positivo e gioioso del rapporto con gli animali feroci (che a lei sono infatti graditi, εὐαδεν, v. 4), Artemide manifesta piuttosto l'aspetto negativo, in quanto, secondo come ce la presenta l'inno omerico a lei dedicato, la κλαγγή

La figura metroaca entrata nella religione greca grazie alla fondamentale mediazione delle città ioniche, sarebbe poi stata assimilata, in Grecia, a divinità-madri già presenti nel *pantheon*, fra le quali, in questo processo di ellenizzazione, Rea, sposa di Crono, ha senz'altro una posizione preminente. La sua figura culturale poco definita (rispetto per esempio a Demetra, per le cui connotazioni metroache, cfr. cap. III), dovette favorire questa progressiva acquisizione di tratti, quali appunto il legame con la sfera montana e selvaggia, non originariamente (stando, per esempio, a quanto emerge dai poemi e dagli inni omerici) a lei pertinenti. Il fatto che alla Madre greca sia spesso attribuito il titolo di *Μήτηρ θεῶν*, indica infatti come la figura metroaca frigia fosse stata reinterpretata, perché si adattasse al sistema mitologico greco, nel senso di una maternità principalmente divina: la dea madre per eccellenza diventa, in Grecia, la madre di Zeus, padre, a sua volta, nonché re, di tutti gli dei²⁸.

Nonostante che anche i frigi siano un popolo di origine i.e. e che la loro divinità principale presenti tratti comuni a divinità femminili (e perfino maschili) adorate da altri popoli i.e. della penisola anatolica (quali per esempio gli ittiti)²⁹, sembra difficile ricostruire, nell'ambito della cultura i.e., una divinità femminile madre e allo stesso tempo legata alla sfera della natura selvaggia, che sia i greci sia i popoli anatolici potessero portare con sé nel loro comune bagaglio ereditario. Eppure il mondo vedico ci permette di stabilire almeno un confronto, esterno al mondo egeo, con una figura materna che presenta una strettissima affinità almeno con la Rea greca: si tratta della dea Aditi, madre di un gruppo di divinità 'antiche' in quanto precedenti alla generazione di Indra, che da lei prendono appunto il metronimico *āditya*³⁰; fra questi 'antichi dei' sono annoverati il Cielo (cfr. cap. I) e Varuṇa. Il confronto con Rea, madre di quegli dei che rappresentano in Grecia il corrispettivo del Cielo vedico e di Varuṇa, ossia Zeus, Posidone e Ade appare legittimo. Nonostante che l'analisi linguistica non ci permetta di stabilire ulteriori e più forti relazioni,

θηρῶν di cui risuona la foresta ha un carattere δεινός poiché la dea, in questo caso, "uccide la razza delle bestie selvagge" (θηρῶν ὀλέκουσα γενέθλην, vv. 7-10).

²⁸ Il breve inno omerico dedicato alla Madre (per cui la Roller propone una datazione intorno alla fine del VI sec., cfr. Roller, *In Search of God the Mother*, pp. 123), presenta la dea come μήτηρ πάντων τε θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων (per cui cfr. anche Pindaro, *Nem.* VI, vv. 1 ss.). Secondo Burkert (*La religione greca*, p. 346) tale invocazione risulterebbe peculiare nell'ambito della religione greca in quanto lo scenario mitologico greco non conosce una figura metroaca siffatta, madre di uomini e dei. L'idea di una dea madre di uomini e dei non sembra infatti pienamente adattarsi alla figura di Rea e potrebbe forse rappresentare un'eco dell'origine straniera di questa divinità. Per il resto, nell'inno la divinità è presentata sulla base degli elementi che normalmente le sono "graditi", nel culto e nell'iconografia, ossia la *ιαχή* di κρόταλα (una sorta di nacchere) e τύπανα e il βρόμος di αὐλοί (il riferimento pare essere agli aspetti entusiastici del suo culto), la κλαγγή di leoni e lupi e lo scenario naturale di monti e foreste (οὐρεα τ' ἠχήμενα καὶ ὑλήεντες ἔναυλοι, v. 5).

²⁹ Cfr. Roller, *In Search of God the Mother*, pp. 43 ss..

³⁰ L'esistenza stessa di un metronimico ci conferma l'importanza e l'antichità di questa dea; in Grecia non possiamo più apprezzare alcuna traccia di questa fase culturale, in quanto i figli di Rea sono normalmente chiamati secondo il patronimico "Cronidi".

potremmo ipotizzare che la complessa personalità della dea madre greca perpetuasse anche i tratti di un'antica figura madre i.e..

Dalle testimonianze pervenuteci per l'età arcaica, appare difficile ricostruire le caratteristiche del culto tributato alla dea: a giudicare dalla dimensione ridotta delle statuette votive, doveva trattarsi di un culto privato praticato da singoli individui o singole famiglie. I più antichi santuari della dea, a Deskalopetra (Chio) e a Focea (tardo VI-inizio V sec. a.C.), collocati al di fuori dell'area urbana, sono formazioni rocciose naturali, scavate con nicchie votive (a Focea quasi cento), alcune delle quali conservano tracce di statue della dea con i soliti attributi; come osserva la Roller, la Madre greca si configura soprattutto come divinità dello spazio non civilizzato (accentuando una caratteristica già propria della dea frigia), destinataria di una devozione soprattutto privata (laddove in Frigia emergerebbe piuttosto un fondamentale ruolo pubblico della dea)³¹. Eppure la costruzione del *Metroon* nell'agorà ateniese, verosimilmente all'indomani delle riforme di Clistene³², dimostra l'esistenza di un culto pubblico la cui importanza non deve essere sottovalutata: è infatti difficile pensare che tale riconoscimento potesse essere concesso a una divinità sentita come straniera. I decisivi influssi anatolici dovettero dunque trovare una piena integrazione all'interno del sistema religioso greco, al punto che è stata ipotizzata già da Noel Robertson³³ l'esistenza di un'antica madre greca, da identificarsi principalmente con la madre di Zeus – e da confrontarsi, aggiungiamo, con la Aditi vedica –, distinta dalla dea frigia, con cui poi sarebbe stata identificata solo successivamente.

Secondo l'ipotesi di Robertson, l'eziologia mitica delle feste pubbliche ascrivibili alla Madre degli dei nel mondo greco sarebbe collegabile, in casi significativi, alla nascita e all'allattamento di Zeus³⁴: Rea (nome comunque sia pressoché non attestato nel culto³⁵) risulterebbe dunque la figura metroaca originaria in Grecia, nonché una delle divinità principali nelle πόλεις greche, dotata di feste a lei specificamente dedicate, l'una primaverile (i Galaxia) e l'altra estiva (i Kronia³⁶), entrambe attestate per Atene³⁷. Quest'ultima aveva luogo durante il solstizio d'estate, il

³¹ Cfr. Roller, *In Search of God the Mother*, pp. 137-141. Per le testimonianze di un culto della dea nel Peloponneso alla fine del VI sec. a.C. (per cui la Roller ipotizza un'influenza in particolare lidia), cfr. ancora Roller, pp. 133-134.

³² Sulle vicende relative alla costruzione del tempio, cfr. Roller, *In Search of God the Mother*, pp. 162-163.

L'importanza del ruolo pubblico del *Metroon* ateniese è confermato dal fatto che, all'indomani delle distruzioni dovute all'invasione persiana (480 a.C.), il santuario fu bensì ricostruito, ma utilizzato come archivio di stato, a sottolineare la posizione preminente della dea nella religione cittadina.

³³ Sullo studio di Robertson, che pure presenta anch'esso aspetti di criticità, è forse troppo sbrigativa la Roller nell'esprimere un parere negativo (cfr. Roller, *In Search of God the Mother*, nota 2, p. 121).

³⁴ Cfr. Robertson, *The Ancient Mother of the Gods*, pp. 239-241. L'ipotesi di Robertson, basata sulla relazione fra i culti metroaci greci e la loro eziologia mitica, permette di dare particolare valore anche alle notizie relative a un'identificazione fra la Madre Cibele e Rea.

³⁵ Un'importante eccezione è un culto civico di Cos (cfr. Robertson, *The Ancient Mother of the Gods*, p. 239).

³⁶ Sulla possibilità che il nome Κρόνια sia una variazione apofonica di κέρνεα (“cose del [offerte con il] κέρνος”; per l'importanza del κέρνος, di cui fornisce una definizione Ateneo, *Deipn.* XI.476f, nel rituale della Madre degli dei cfr.

periodo di riposo dei lavori agricoli (specialmente quelli connessi alle colture cerealicole), che si intendeva propiziare proprio celebrando, con una festa dal carattere euforico, una dea capace di esercitare uno speciale controllo sulla natura e in particolare su pascoli e sorgenti montane, non intaccate dall'aridità estiva³⁸. Apollonio Rodio, in merito al mito di fondazione del culto di Cizico (per cui cfr. qui sopra, nota 22), indica infatti come segni di benevolenza della dea l'apparire di frutti inesauribili sugli alberi e di fiori dalla terra, il placarsi della ferocia delle belve, lo sgorgare dell'acqua dove prima c'era terra arida (*Argon.* 1098-1102): sono tutti elementi che rimandano a un controllo sulla produttività spontanea della natura (la terra dà fiori αὐτομάτη, v. 1143), nei suoi aspetti sia vegetali sia animali (ritorna infatti anche il motivo della πότνια θηρῶν, cfr. vv. 1144-1145).

Se forse Robertson sembra troppo incline a trascurare l'influsso della *Matar* frigia nello sviluppo del culto metroaco nel mondo greco, i suoi studi permettono di ritenere la figura greca capace di accogliere quegli influssi (la Madre di Zeus e degli altri dei olimpici) non come risultato di una relazione tardiva, ma di una profonda assimilazione.

A partire dalla seconda metà del V sec. dobbiamo comunque sia registrare la crescita, nelle fonti greche, della percezione del carattere straniero della figura della Madre degli dei più o meno in concomitanza con la presenza di testimonianze relative all'affermazione di un culto metroaco misterico, caratterizzato da danze frenetiche e dalle sonorità fragorose di timpani e cembali. La dea degli spazi selvaggi, non toccati dalla civiltà diviene la dea “della libera espressione dell'emozione religiosa”³⁹: si tratta di riti orgiastici o entusiastici, che non sembrano in realtà direttamente

Robertson, *The Ancient Mother of the Gods*, pp. 283-284), poi reinterpretato come un riferimento allo sposo della Madre, Crono appunto, cfr. Robertson, 282-286. Si ricordi tuttavia che il κέρνος, specialmente a Atene, è ben attestato nel rituale di Eleusi e non pare connesso esclusivamente con rituali metroaci (cfr. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, pp. 221-223). Per l'analisi delle testimonianze epigrafiche e letterarie che permetterebbero di collegare in prima istanza la Madre, piuttosto che Crono, ai Kronia cfr. ancora Robertson, pp. 272-277; di particolare interesse è il lemma del *Lessico* di Fozio, s.v. Κρόνια, ἑορτὴ Κρόνου καὶ μητρὸς τῶν θεῶν. Sulla relazione infine fra i Kronia e i Saturnalia romani, cfr. Robertson, *Religion and Reconciliation in Greek Cities*, p. 63.

³⁷ Sulle testimonianze relative ai Galaxia a Atene (in verità tutte successive al IV sec. a.C.), cfr. Robertson, *The Ancient Mother of the Gods*, nota 2, p. 242. Robertson (cfr. pp. 256-263) propone di individuare nel santuario scavato nella roccia (che presenta molti punti di affinità con quello di Focea, di cui abbiamo parlato qui sopra) della cosiddetta “collina di Museo” (angolo sud-occidentale della città), sul cui pendio nord-occidentale è stata rinvenuta l'iscrizione, intagliata nella roccia, ἱερὸν Μητρὸς (*SEG* 41.121, ca. metà IV sec. a.C), il sito dell'antica festa primaverile della Madre degli dei, caratterizzata dalla cerimonia dello στρωννύειν θρόνον (“coprire il trono” per renderlo più confortevole); il santuario in questione presenta infatti sette troni scavati in una fila sul lato lungo della collina. Quanto alla festa estiva dei Kronia (ricordata da Demostene in *Or.* XXIV.26), questa sarebbe da ricondursi, sempre secondo Robertson (cfr. pp. 274-277), al santuario di Agra, un insediamento sulla sponda dell'Ilisso (per il culto della dea a Agra cfr. Cleidemo, *FGrHist* 323 F9; inoltre alcune testimonianze epigrafiche, fra cui un calendario di sacrifici rinvenuto sull'Acropoli, *IG I³* 234, riga 5, 480-460 a.C., e iscrizioni relative ai tesori del santuario in questione, *IG I³* 138, righe 11-12; 369 riga 91; 383 riga 50, tutte risalenti al tardo V sec.).

³⁸ Cfr. Robertson, *The Ancient Mother of the Gods*, p. 286. Per una disamina accurata della festa dei Kronia in particolare a Olimpia e della sua corrispondente attestata a Selinunte Kotytia, cfr. ancora Robertson, *Religion and Reconciliation in Greek Cities*, pp. 53-83.

³⁹ Cfr. Roller, *In Search of God the Mother*, p. 141.

riconducibili né alla fase più antica del culto metroaco in Grecia né alla Frigia⁴⁰. D'altra parte, il sentimento di avversione, ispirato dall'esperienza delle guerre persiane, per tutto ciò che potesse essere considerato 'orientale' (e frigio in particolare⁴¹), poteva facilmente riversarsi sugli eccessi del culto metroaco, particolarmente esposti, quindi, all'accusa di un'origine straniera per via della diffidenza che potevano ispirare⁴². L'ambiguità insita nella figura della Madre degli dei dunque emerge con particolare evidenza soprattutto nel V sec., quando appare bensì compiuta l'identificazione con Rea, ma allo stesso tempo si manifesta con forza anche la percezione che essa

⁴⁰ Cfr. Roller, *In Search of God the Mother*, p. 119-121. Che culti metroaci dal carattere misterico potessero essere originariamente greci potrebbe suggerirlo il caso del culto misterico di Lycosoura in Arcadia, le cui danze mascherate e orgiastiche, che rivelano tra l'altro uno stretto rapporto con la sfera animale, sembrano avvicinarlo a una dimensione metroaca piuttosto che demetriaca (come l'identificazione della Despoina, a cui il culto è dedicato, con Kore sembrerebbe invece suggerire). Il legame di Coribanti e Cureti con il culto (Cfr. Paus. VIII.37.6), nonché la presenza di un altare della Grande Madre di fronte al tempio (cfr. Paus. VIII.38.7) e di motivi decorativi come leoni e timpani rimandano alla stessa sfera religiosa (cfr. Jost, *Mystery Cults in Arcadia*, pp. 157-164). Robertson (cfr. pp. 253-255) collega le cerimonie di Lykosura alla larga diffusione, in Arcadia, di storie relative alla nascita di Zeus (cfr. Paus. VIII.36.2-3; 28.2; 36.3; 38.2-3; 41.2; 33.1; Call. *Inn. Zeus* 10-17; 32-41).

⁴¹ Sull'identificazione fra frigi e troiani, i nemici per eccellenza dei greci, cfr. Roller, *In Search of God the Mother*, p. 168. Quanto all'identificazione dei frigi con i persiani stessi, si pensi all'iconografia del dio persiano Mitra, rappresentato con il caratteristico berretto frigio.

⁴² Sui riti misterici in onore della Madre degli dei, cfr. Roller, *In Search of God the Mother*, pp. 149-157, dove viene dato particolare rilievo alla testimonianza di un cratere attico a figure rosse ora a Ferrara (ca. 440 a.C., cfr. Roller, nota 27, p. 151), dove viene rappresentato un rituale metroaco, costituito da danze accompagnate dal suono di strumenti quali timpani, cembali, flauti, nacchere e caratterizzate da movimenti quali l'agitare il capo all'indietro o il sollevare le gambe. Al rito partecipano diversi personaggi, di cui uno solo è un uomo adulto, mentre gli altri sono donne e bambini (secondo la Roller si tratterebbe da una sola famiglia); la processione è guidata da una donna che reca sul capo il contenitore (forse il κέρνος, il sacro vassoio, sul cui ruolo nei misteri "frigi" cfr. il σύνθημα attestato da Clemente Alessandrino, in *Protr.* II.15.3 – ἐκτροφοφόρησα, corretto in ἐκερνοφόρησα da Stählin– e discusso in Robertson, *The Ancient Mother of the Gods*, p. 284) degli oggetti misterici, nascosti da una coperta. La Madre è rappresentata, al centro della scena, seduta, secondo l'iconografia tipica, ma qui insieme con un personaggio maschile di difficile identificazione (sulla questione, cfr. Roller, *In Search of God the Mother*, nota 28, p. 152; non del tutto convincente appare l'ipotesi della Roller che si tratti di una rappresentazione parodica), a cui sembra essere attribuita la stessa importanza della dea (potrebbe trattarsi forse di Dioniso, o, in assenza di segni che lo contraddistinguano come tale, di Sabazio, assimilato a Dioniso e spesso associato a Cibele, come in Aristof. *Ucc.* 873-876). La raffigurazione del vaso, come osserva la Roller (cfr. pp. 154-155), rispecchia la descrizione dei rituali misterici a cui, secondo Demostene, avrebbe partecipato Eschine (*Sulla cor.* 260): qui il fatto stesso che si tratti di un attacco politico è una prova del diffuso atteggiamento negativo nei confronti di questo genere di espressioni religiose, che dovevano comunque sia, allo stesso tempo, aver conosciuto una notevole affermazione. Toni analoghi possono essere riconosciuti nel racconto erodoteo sulla 'conversione' del re scizio Anacarsi (Erod. IV.76). Il fatto che il devoto, nel corso di tali cerimonie, andasse incontro a una vera e propria alterazione mentale (analogamente a quanto avveniva nei misteri dionisiaci) è confermata anche dall'episodio, narrato da Plutarco (cfr. *Vit. Marc.* 20), relativo a un 'posseduto' dalla dea, nonché dalla notizia del trattato ippocratico *Sul morbo sacro* (cfr. cap. 4) sulla Madre ritenuta causa dell'epilessia. Euripide stesso, nella parodo dell'*Ippolito*, menziona la dea come responsabile del disturbo mentale di Fedra, insieme con altre divinità ugualmente legate a alterazioni psichiche, quali Pan e Ecate (per cui cfr. Von Rudloff. *Hekate*, pp. 123-124), e con i Coribanti, figure direttamente associate alla Madre frigia (cfr. qui sopra e avanti; sulle connessioni di questi ultimi con la follia, con un'ampia disamina della testimonianze letterarie al riguardo, cfr. Velardi, *Enthousiasmòs*, pp. 73 ss.). D'altra parte Euripide nei suoi riferimenti ai culti metroaci mostra, piuttosto che avversione, reverenza, (cfr. per esempio anche il secondo stasimo dell'*Elena*), concordando in questo con Platone (che condivide spesso con Euripide l'interesse per forme di religiosità 'altre'), che riconduce alla frenesia metroaca e coribantica la possibilità di attingere forme superiori di sapere (cfr. *Ion.* 534a; 536c; *Crit.* 54d, su cui cfr. Roller 156-157). Del resto la Madre degli dei può presentarsi allo stesso tempo come divinità 'curatrice', la veste in cui la invoca Pindaro per Ierone infermo nella *Pitica* III (vv. 77-79); secondo Apollod. *Bibl.* III.5.1, Dioniso, reso folle da Era, sarebbe stato curato da Rea, in Frigia sul monte Cibelo (si osservi la compiuta identificazione di Rea con la dea frigia).

sia una divinità ‘di importazione’⁴³. D’altra parte Atene, in questo periodo, conosce una vera e propria invasione da parte di dei e dee stranieri o sentiti come tali (Bendis, Attis, Adone, Sabazio), presi spesso di mira proprio sulla scena comica⁴⁴.

Euripide rappresenta per noi un testimone importante in questo senso, dato che, nelle *Baccanti*, porta sulla scena il culto dionisiaco come originario della Frigia e lo pone in strettissima relazione con il culto, anch’esso frigio, della Grande Madre, a cui viene dato il nome di Rea: il coro delle baccanti, nella parodo della tragedia, la invoca indistintamente con i nomi di Μάτηρ Μεγάλα (v. 78), Κυβέλα (v. 79) e Μάτηρ Ῥέα (v. 128). Con quest’ultimo nome si riferisce a lei anche Dioniso stesso nel prologo, quando associa in particolare i τύπανα alla Frigia come “indigeni” di quella terra (τάπιχώρι ἐν Φρυγῶν πόλει / τύπανα, vv. 58-59) e “invenzione” (v. 59) di lui stesso e della Madre Rea. Il coro delle baccanti, tuttavia, nella parodo, colloca l’invenzione dello stesso strumento in un contesto culturale diverso da quello della Frigia, ossia Creta: dopo un’invocazione al θαλάμευμα Κουρήτων ζάθεοί τε Κρήτας Διογενέτορες ἔναυλοι, le baccanti riconoscono nei Coribanti gli autentici inventori del τύπανον, che si preoccupano comunque sia di associare (κέρασαν, v. 127) “al dolce soffio degli auli frigi”. Le baccanti articolano la più sintetica affermazione del dio nel prologo⁴⁵, non solo individuando una sorta di priorità del culto metroaco su quello dionisiaco (il passaggio del timpano, che diviene simbolo della realtà culturale in questione, va dai Coribanti a Rea e da Rea ai Satiri, cfr. vv. 129-134), ma anche ponendo Creta sullo stesso piano della Frigia come ‘patria’ del culto metroaco-dionisiaco⁴⁶.

La relazione della Madre greca con Creta è ribadita con forza da Euripide, oltre che nelle *Baccanti*, anche nei *Cretesi* (cfr. *TrGF* 41 F 472): i ritrovamenti archeologici sull’isola, in

⁴³ Ateneo (*Deipn.* XIV.21, 625e-626a), riferendo i versi di Teleste di Selinunte, riconduce ai compagni frigi e lidi di Pelope il primo culto della Madre Montana in Grecia, con canti frigi accompagnati dal flauto e canti lidi accompagnati dalla lira: secondo Robertson (cfr. *The Ancient Mother of the Gods*, pp. 295-299), siamo di fronte a una interpretazione in senso orientale di un culto metroaco locale, nello specifico quello di Olimpia, in un autore attivo a cavallo fra V e IV sec. a.C..

⁴⁴ È proprio la commedia a attestarci tali mutamenti nel panorama religioso ateniese: abbiamo infatti notizia di una satira ai θεοὶ ξενικοὶ in Apollonofane (*Cretesi*, fr. 6 *PCG*, su cui si veda ora il commento di Orth, *FrC*, vol. XI.1, pp. 386-391; si tratta di un lista di divinità straniere quale sembra essere attestata anche per gli *Eroi* di Aristofane, fr. 325 *PCG*, e per il fr. 908 da *fabula incerta*) e Eupoli (*Battezzatori*, dove sembra che fossero prese di mira pratiche religiose legate alla dea tracia Cotyto, come ci attesterebbe Giovenale in *Sat.* II.1, con scolio al passo; cfr. fr. 76-98 *PCG*). Aristofane stesso, nelle *Stagioni* (cfr. in particolare fr. 578; 581 *PCG*), avrebbe processato e cacciato da Atene Sabazio e altre divinità straniere (cfr. *Cic. Leg.* II.37; Dodds, *Bacchae*, pp. xx-xxii, dove vengono discussi anche i fr. 325 e 908 *PCG*). Per quanto riguarda Attis, in particolare, che si afferma come patero della Madre, secondo le testimonianze greche, a partire dalla metà del IV sec. a.C., si tratta di una figura divina assente in realtà nel culto frigio della dea, dove esiste invece, con questo nome, un sacerdote della Madre, e sviluppatasi nel mondo greco, dove, nelle prime raffigurazioni, presenta elementi pastorali che lo accomunano a Pan (cfr. Roller, *In Search of God the Mother*, pp. 177-182), come se la ri-orientalizzazione del tardo V sec. della Madre greca avesse reso necessario un nuovo compagno immediatamente percepibile come ‘straniero’ (sul rapporto fra Pan e la Madre e degli dei, cfr. avanti).

⁴⁵ Sulla contraddizione solo apparente fra i due passi, cfr. Di Benedetto, *Le baccanti*, pp. 312-313.

⁴⁶ Si osservi come Pindaro, nell’*Olimpica* V, associ al culto di Zeus “salvatore”, sia quello olimpico sia quello cretese dell’antro Ideo, una supplica al suono degli “auli lidi”, stabilendo così un legame fra il culto di Zeus (anche quello cretese) e la musica ‘orientale’.

particolare quelli relativi al culto cretese della “grotta dell’Ida”, presso Cnosso, sembrano, almeno in parte, confermare i passi euripidei⁴⁷. A questo santuario, la cui importanza è attestata anche da Platone (*Leggi*, 625b), è legato il mito della nascita e dell’infanzia di Zeus⁴⁸. Come abbiamo visto

⁴⁷ Sembra da collegare al culto della Grande Madre sull’isola anche il cosiddetto “Tempio di Rea” di Festo (da datare, nella sua fase più antica, al VII sec. a.C.), a cui potrebbe infatti appartenere l’epigrafe della Μεγάλη Μάτηρ (*IC* vol. I, XXIII.3, II sec. a.C., che si riferisce a un μέγα θαῦμα che avviene all’interno del tempio della dea): sulla base di questa testimonianza, nonché degli oggetti votivi bronzei rinvenuti al di sotto del tempio, Pugliese Carratelli collega i riti del tempio di Rea a quelli misterici dell’antro ideo descritti nella parodo dei *Cretesi* di Euripide (cfr. Pugliese Carratelli, *le lamine d’oro orfiche*, pp. 46-48). Più recentemente Nicola Cucuzza (cfr. *Leto e il cosiddetto tempio di Rhea di Festòs*, pp. 21-27) ha invece ipotizzato che la Grande Madre del tempio di Festo fosse non Rea, ma Leto, protagonista di un rituale iniziatico a Festo in un racconto di Antonino Liberale (*Met.* XVII) e di Ovidio (*Met.* IX.669-797).

⁴⁸ Se Esiodo è per noi il primo autore a mettere in relazione con Creta la nascita e l’infanzia di Zeus (*Teog.* 477-484), bisogna tenere presente che non solo è discorde la tradizione letteraria in genere in merito a tale avvenimento mitico, rivendicato, come è naturale, da diverse località in tutto il mondo greco (per una disamina delle testimonianze relative alle diverse Διὸς γοναί, cfr. Verbruggen, *Le Zeus Crétois*, pp. 31-39; Robertson, *The Ancient Mother of the Gods*, pp. 253-269), ma che anche all’interno di Creta stessa non è facile individuare un sito preciso in cui collocare le vicende legate all’infanzia di Zeus. Esiodo, nella *Teogonia*, menziona Licto, come il luogo in cui Gea e Urano mandarono la figlia Rea per il parto (vv. 477-481), in seguito al quale la dea lasciò il bambino ἄντρον ἐν ἠλιβάτω, ζαθέης ὑπὸ κεῦθεσι γαίης, / Αἰγαίῳ ἐν ὄρει (vv. 483-484). Si osservi la ricorrenza dell’aggettivo ζάθεος sia in questo passo esiodico sia nel verso delle *Baccanti* citato qui sopra, ζάθεοί τε Κρήτας Διογενέτορες ἔναυλοι (vv. 121-122) sia, ancora, nel frammento della parodo dei *Cretesi* *TrGF* 41 F472, v.4 (ἦκω ζαθέους ναοὺς προλιπών), sempre in riferimento al luogo della nascita di Zeus. La tradizione relativa a Licto e al monte Egeo si estingue con la *Teogonia* esiodica, ma Esiodo stesso sembra conoscere anche quella che si affermerà successivamente, relativa alla “grotta dell’Ida”: poiché, come osserva Robertson (cfr. pp. 247-248), nel *Catalogo delle donne* (fr. 145, vv. 1-2 M-W) Zeus consegna Pasifae alle ninfe dell’Ida, perché la nutrano e la allevino, potremmo trovarci di fronte a un “episodio derivativo” rispetto a quello che lega Zeus stesso al monte Ida. Il fatto che le nostre fonti non facciano un esplicito riferimento alla nascita (distinta dalla crescita) di Zeus nella grotta dell’Ida potrebbe essere motivato, sempre secondo Robertson (cfr. pp. 247-248), dalla deferenza della tradizione successiva a Esiodo. Oltre alla menzione da parte di Pindaro di un Ἰδαῖον σεμνὸν ἄντρον abitato da Zeus (*Ol.* V. 42), l’altro più antico testimone di un culto di “Zeus Ideo” a Creta è proprio Euripide, appunto nella parodo dei *Cretesi* (*TrGF* 41 F472, v.10), dove la connessione fra il culto di Zeus e quello della Madre, che trova riscontri nei dati forniti dall’archeologia (per cui cfr. avanti nel testo), potrebbe legarsi al mito della nascita e dell’infanzia di Zeus. Le ulteriori testimonianze letterarie e quelle archeologiche, che attestano l’importanza del santuario dell’Ida, confermano la fortuna di questa versione del mito: oltre alle già citate parodo dei *Cretesi* e *Leggi* di Platone (625b), echi della fama dell’ “antro Ideo” sono in Filostr., *Vita Apoll.* IV.34 e in Porf. *Vita Pitag.* 7; anche la “grotta sacra abitata dalla api” in cui venne alla luce Zeus in Antonino Liberale (*Met.* 19) potrebbe essere identificata proprio con quella sul monte Ida (cfr. Casadio, *I Cretesi di Euripide e l’ascesi orfica*). Quanto alla versione che colloca la nascita o la crescita del dio in una grotta sul monte Ditte (cfr., per esempio, Apoll. Rod. *Arg.* I.509; Diod. V.70.6; Dion. Alic. II.61.2; Apollod. I.1.6; Aten. IX.375f-376a), questa sembra da porsi in relazione con il culto di Zeus Δικταῖος (riconducibile verosimilmente al sito di Palaikastro, luogo del ritrovamento di un *Inno a Zeus*, anch’esso di età ellenistica, dove viene appunto menzionato il monte Ditte; cfr. Verbruggen, *Le Zeus Crétois*, pp. 101-111; 134-138): secondo Robertson, questa versione sarebbe nata da “interessi regionali” e dallo “spirito di rivalità” nei confronti del più celebre santuario dell’Ida (cfr. Robertson, *The Ancient Mother of the Gods*, pp. 250-251); Alfonso Mele valorizza invece questa tradizione, collegata tra l’altro alla figura di Epimenide (*FGHist* 457 T4f), ritendola sicuramente più antica (cfr. Mele, *Il corpus epimenideo*, pp. 237-238). D’altra parte parlano in favore dell’antichità del culto e del mito legato alla grotta dell’Ida, come si è detto, altre testimonianze letterarie (fra cui Epimenide stesso, che attesta la tradizione della crescita del dio sull’Ida in *FgrHist* 457 F18) e quelle archeologiche; inoltre gli autori che ci parlano della nascita e della crescita di Zeus nella “grotta Dittea” contaminano a vari livelli (geografici e mitologici) la tradizione “dittea” con quella “idea”, come avviene in Apollonio Rodio, che menziona il Δικταῖον σπέος, ma allo stesso tempo anche i “Dattili Idei” e la “Madre Idea” (nome con cui viene chiamata appunto Rea, cfr. *Arg.* I.509 e poi 1127-1130; da questi versi emerge tra l’altro anche un’evidente confusione di carattere geografico fra Ida e Ditte, cfr. Paduano, *Le Argonautiche*, p. 221) e, più vistosamente, avanti nel poema, colloca l’infanzia di Zeus nel Κρηταῖον ἄντρον insieme con i “Cureti Idei” (II.1233-1234) e, infine, in *Arg.* III.132-136 esplicitamente nell’ἄντρον Ἰδαῖον insieme con la nutrice Adrastea (si osservi come in questi due ultimi casi si parli di ἄντρον, laddove nei due precedenti di Δικταῖον σπέος). Sovrapposizioni analoghe sono anche in Diodoro Siculo (V.60.2 ma cfr. V.70.6), Apollodoro (I.1.6, dove si parla di una ninfa Ida), Callimaco (*Inn. Zeus* I.4-6; 50-51), Arato (*Fen.* 30-35, contro cui cfr. Strab. X.4.12). Sulla questione si veda anche Verbruggen, *Le Zeus Crétois*, nota 67, pp. 137-138. Notiamo infine come non sia da

(cfr. qui sopra, nota 34), tale eziologia è congruente con quello che possiamo ricostruire per i culti metroaci diffusi in altre parti del mondo greco. Dei ritrovamenti archeologici, nel sito identificato come il santuario dell'antro dell'Ida⁴⁹, è in particolare significativo quanto segue: nello spazio antistante l'entrata della grotta è stato trovato un timpano in bronzo (VIII sec. ca. a.C.), che rappresenta una divinità barbata, dai tratti orientali, nell'atto di posare il piede sul collo di un toro e sollevare un leone sopra il suo capo e circondata da due esseri alati intenti, a loro volta, a suonare quelli che paiono cembali; oltre a statuette in bronzo raffiguranti uomini, donne e animali, sono stati infatti trovati anche numerosi dischi di bronzo, identificabili con cembali⁵⁰. L'interno della grotta si presenta suddiviso in più ambienti, di cui uno sopraelevato, proprio al di sopra dell'altare, dove si trova una formazione rocciosa interpretabile come un trono (si ricordi la cerimonia dello $\sigma\tau\rho\omega\nu\nu\epsilon\iota\nu\ \theta\rho\acute{o}\nu\omicron\nu$ ⁵¹): qui Marinatos ha rinvenuto una statua arcaica di una dea seduta⁵² – l'iconografia caratteristica della Madre degli dei⁵³.

Già Verbruggen⁵⁴, sulla base di questi dati, aveva dato per certo il culto, nella grotta, oltre che di una divinità maschile, identificabile verosimilmente proprio con lo "Zeus Ideo" di cui ci parla Euripide nei *Cretesi* (*TrGF* 41 F 472, v. 10)⁵⁵, anche di una divinità femminile, "forse" proprio della $\text{Μ}\eta\tau\eta\rho\ \acute{o}\rho\epsilon\iota\alpha$ della stessa testimonianza euripidea (*TrGF* 41 F 472, v. 13), a cui risalirebbero i ritrovamenti più antichi, precedenti a quel periodo geometrico in cui si sarebbe affermato il culto di Zeus (importato verosimilmente dai colonizzatori dorici), sulle cui connessioni con quella dea Verbruggen preferisce non formulare ipotesi. Collegando gli oggetti (timpano, cembali, statue femminili, trono) rinvenuti nella grotta con il mito secondo cui quest'ultima costituirebbe lo scenario della nascita e dell'infanzia di Zeus, Robertson⁵⁶ propone di identificare senz'altro la divinità principale adorata nell'antro ideo proprio con la Madre degli dei, il cui legame

escludere la possibilità che $\Lambda\acute{\upsilon}\kappa\tau\omicron\varsigma$, appartenente alla tradizione conservata da Esiodo, e $\Delta\acute{\iota}\kappa\tau\eta$ siano lo stesso nome (con l'alternanza λ/δ in quanto diversi riflessi di una retroflessa, nonché ι/υ).

⁴⁹ Per una ricostruzione delle varie campagne di scavo che hanno portato all'identificazione della grotta sul monte Ida e una descrizione dettagliata delle testimonianze archeologiche, cfr. Verbruggen, *Le Zeus Crétois*, pp. 71-90.

⁵⁰ Cfr. Verbruggen, *Le Zeus Crétois*, nota 38, p. 79. Per la datazione degli oggetti in bronzo rinvenuti nel sito del santuario, l'arco cronologico si estende dal IX sec. a.C. dei più antichi al VII sec. a.C. dei più recenti (cfr. ancora Verbruggen, nota 12, p. 72).

⁵¹ Cfr. Robertson, *The Ancient Mother of the Gods*, p. 252; cfr. inoltre qui sopra nota 37.

⁵² Cfr. Verbruggen, *Le Zeus Crétois*, p. 74.

⁵³ Significative sono anche altre raffigurazioni femminili presenti all'interno della grotta, quali due piastre d'oro, di cui l'una (VIII-VII sec. a.C.) rappresenta tre figure interpretabili come ninfe, che, secondo Verbruggen, potrebbe essere messa in relazione con la rappresentazione delle nutrici di Zeus di Gortina (VII sec. a.C.), mentre l'altra (VII sec. a.C.) un personaggio femminile insieme con due figure maschili nude (cfr. Verbruggen, *Le Zeus Crétois*, pp. 79-80).

⁵⁴ Cfr. Verbruggen, *Le Zeus Crétois*, pp. 78; 99.

⁵⁵ Nello spazio antistante la grotta sono state ritrovate due iscrizioni tarde, un frammento di cratere con una dedica a Zeus (fine del periodo romano) e una tavoletta di argilla con un'iscrizione votiva a $\text{Ζ}\epsilon\upsilon\varsigma\ \text{Ἰ}\delta\alpha\acute{\iota}\omicron\varsigma$ (*IC* vol. I., XII.1, II-III sec. d.C.). Sulla diffusione del culto di $\text{Ζ}\epsilon\upsilon\varsigma\ \text{Ἰ}\delta\alpha\acute{\iota}\omicron\varsigma$, a Creta, al di fuori della regione dell'Ida, cfr. Verbruggen, *Le Zeus Crétois*, pp. 140.

⁵⁶ Cfr. Robertson, *The Ancient Mother of the Gods*, pp. 246-253, in particolare pp. 252-253.

con il culto di Zeus non costituirebbe quindi un problema, proprio in virtù dell'eziologia della nascita del dio. Come Verbruggen, anche Robertson ipotizza una progressiva crescita di importanza, nel corso del tempo, della figura di Zeus a scapito di quella della Madre (forse influenzata proprio dal mito della successione narrato da Esiodo), la cui presenza tuttavia, nella grotta dell'Ida, non sembra essere venuta meno, come ci attesta ancora Euripide per il V sec..

La natura degli oggetti ritrovati nella grotta (nonché la presenza della simbologia del leone), caratteristici del culto metroaco greco, ma databili a un'epoca anteriore a quella delle prime testimonianze relative alla Madre in Ionia, e il mito della nascita di Zeus a Creta attestato già da Esiodo, ci permettono dunque di individuare in ambito cretese i presupposti del culto tributato a una dea madre sul continente nei secoli successivi⁵⁷. Nella parodo dell'*Ippolito*, dunque, la menzione della Madre montana, appare finalizzata, oltre che all'individuazione di una causa plausibile del disturbo psichico di Fedra (cfr. qui sopra, nota 42), anche all'evocazione di uno scenario cretese, la terra d'origine dell'eroina del dramma, a cui il culto metroaco, come ci dimostra Euripide stesso nel fr. 472 dei *Cretesi* e nella parodo delle *Baccanti*, era indissolubilmente legato, proprio in virtù del prestigio del santuario dell'Ida e della sua eziologia, e dove, anzi, si riteneva forse che quel culto affondasse le sue radici stesse.

Quanto alle figure dei Cureti, πρόπολοι della Madre degli dei e, allo stesso tempo, guardiani e protettori, nella tradizione sulla nascita e l'infanzia di Zeus, del dio fanciullo (cfr. Call. *Inn. Zeus* 52-54, il primo autore a attribuire loro esplicitamente questo ruolo), secondo Robertson, sarebbe proprio alla loro danza fragorosa che si collegherebbero gli aspetti entusiastici del culto metroaco cretese⁵⁸. Euripide è per noi la prima fonte letteraria a menzionarli, nei *Cretesi*, in relazione appunto ai culti dell'Ida e della Madre montana (cfr. *TrGF* 41 F472, v. 14), pur senza esplicitare il nesso con l'infanzia del dio⁵⁹. Nelle *Baccanti* ritornano ancora nello stesso contesto geografico e culturale (cfr.

⁵⁷ Sulla presenza di una figura metroaca a Creta e sulle sue relazioni con quella affermatasi sul continente, cfr. Roller, *In Search of God the Mother*, pp. 134-135; 172-174.

⁵⁸ Poiché, come osserva Robertson, la religione greca sembra conoscere la relazione fra la Madre degli dei e una schiera di danzatori in armi anche senza una diretta connessione con l'eziologia della nascita di Zeus (cfr. Robertson, *The Ancient Mother of the Gods*, pp. 299-302, come per esempio sembra avvenire nell'ἄϊτιον del culto di Cizico, narrato in Ap. Rod. *Arg.* 1107-1139, o in quello del culto di Olimpia, per cui cfr. qui sopra nota 43), la rappresentazione dei Cureti come φύλακες del dio potrebbe essersi sovrapposta a una loro propria eziologia non più individuabile (cfr. Verbruggen, *Le Zeus Crétois*, p. 47). D'altra parte è pur vero che anche i culti metroaci apparentemente indipendenti dalla nascita di Zeus presentano con quest'ultima indiretti legami (questo vale sia per il culto di Cizico sia per quello di Olimpia, cfr. Robertson, pp. 267-269; 295-299), per i quali non è possibile determinare fino a che punto si tratti di sovrapposizioni successive.

⁵⁹ In questo passo è in particolare significativo come il coro, dopo essersi definito μύστης di Zeus Ideo e di Zagreo (cfr. avanti §2.3), si definisca anche Κυρήτων βᾶκχος, stabilendo così lo stesso legame fra religione cretese e religione bacchica che ritornerà, molti anni dopo, nelle *Baccanti* (vv. 120-122). Proprio il passo delle *Baccanti* suggerisce infatti di non intervenire sul testo dei *Cretesi* (καὶ Κυρήτων βᾶκχος), data anche l'unanimità della tradizione manoscritta del nostro testimone (nello specifico, Porfirio, *Sull'ast.* IV.19): gli editori dei frammenti della tragedia si dividono fra coloro che stampano il testo tradito (Cantarella) e coloro che preferiscono intervenire con la *crux* (Kannicht, al cui

qui sopra), ma, questa volta, accompagnati dai Coribanti (vv. 120-125): ᾧ θαλάμειμα Κουρή- / των ζάθεοι τε Κρήτας / Διογενέτορες ἔναυλοι, / ἔνθα τρικόρυθες⁶⁰ ἄντροις / βυρσότονον κύκλωμα τόδε / μοι Κορύβαντες ἦϋρον. Questi ultimi sembrano appartenere piuttosto alla tradizione asiatica del culto della Grande Madre⁶¹: sebbene non sia possibile stabilire con certezza una relazione Cureti/Creta, Coribanti/Asia Minore, molte testimonianze sembrano portare in questa direzione. Senz'altro l'affermarsi dell'identificazione fra Rea e la *Matar* frigia, comportò anche quella fra i πρόπολοι delle due dee, come dimostrano le notizie che danno i Cureti invece per frigi o, legandoli comunque sia a Creta, li fanno venire dalla Frigia; nella stessa prospettiva possiamo interpretare le testimonianze relative a associazioni di Cureti e Coribanti, pur considerati gruppi distinti, a livello culturale⁶². Euripide compie appunto un'operazione di questo genere nelle *Baccanti*, collocando bensì i Coribanti a Creta, ma attribuendo loro l'invenzione del τύπανον in modo che si accordasse

apparato rimandiamo per le varie proposte di emendamento) o con la congettura di Blaydes e Wilamowitz μετὰ Κουρήτων (Collard; Cropp; Lee).

⁶⁰ La connotazione guerriera dei Coribanti euripidei, “dal triplice elmo” (con un'evidente figura etimologica, Κορύβαντες / τρικόρυθες) è congruente sia con le notizie antiche relative alle danze armate dei πρόπολοι della Grande Madre (cfr. qui sotto, nota 62) sia con le testimonianze archeologiche del santuario dell'antro Ideo, fra cui figurano anche numerosi scudi in bronzo, nonché punte di lancia e di frecce (cfr. Verbruggen, , *Le Zeus Crétois*, pp. 72-73). Non del tutto chiaro appare il tentativo di Robertson (cfr. *The Ancient Mother of the Gods*, p. 294) di dimostrare che i Cureti cretesi non avessero in origine un carattere guerriero, ma fossero semplicemente “suonatori”, sulla base del frammento della *Foroneide* riportato da Strabone (X.3.19, dove si attribuisce loro però anche un'origine frigia e si osserva, subito dopo, come “altri” li definiscano invece γηγενεῖς καὶ χαλκάσπιδας) e del *Catalogo delle donne*, dove compaiono come θεοὶ φιλοπαίγμονες ὀρχηστῆρες (cfr. Strab. X.3.19 = fr. 123 M-W), seppure senza alcun riferimento a Creta. I reperti archeologici dell'antro Ideo sembrano rendere superflua un'interpretazione troppo rigida di queste testimonianze; del resto che Euripide attribuisca un carattere guerriero ai suoi Coribanti ‘cretesi’ delle *Baccanti*, non deve fare escludere che tale carattere fosse proprio anche dei Cureti, data la sovrapponibilità di queste figure.

⁶¹ Cfr. Verbruggen, *Le Zeus Crétois*, p. 37.

⁶² La religione greca sembra conoscere l'associazione di Cureti e Coribanti nella realtà culturale del continente, a Lykosura, in Arcadia (sulle relazioni di questo culto con la dimensione metroaca, cfr. qui sopra, nota 40): Pausania ricorda infatti (VIII.37.6) la presenza, sul basamento del trono su cui sono sedute le statue delle due divinità principali (Demetra e Despoina), delle storie dei Cureti e dei Coribanti, definiti – questi ultimi – γένος δὲ οἶδε ἄλλοιον καὶ οὐ Κουρήτες. Per quanto riguarda poi la tradizione che lega i Cureti a Creta, abbiamo numerose testimonianze (per un elenco cfr. Mele, *Il corpus epimenideo*, p. 234-335, dove si rinvia anche alla tradizione che voleva Epimenide stesso come Cureta), fra cui possiamo menzionare Diodoro Siculo, *Bibl.* V.65-66. Strabone, pur premettendo la difficoltà di individuare, nella letteratura relativa alla questione, precise differenze fra Cureti, Coribanti e altri gruppi simili o assimilati, come Cabiri, Dattili Idei e Telchini (X.3.7), in quanto ἅπαντας ἐνθουσιαστικοῦτινας καὶ βακχικοὺς καὶ ἐνοπλίῳ κινήσει μετὰ θορύβου καὶ ψόφου καὶ κυμβάλων καὶ τυμπάνων καὶ ὄπλων ἐκπλήττοντας κατὰ τὰς ἱερουργίας ἐν σχήματι διακόνων, attribuisce i Cureti al culto cretese di Zeus Ideo (cfr. X.3.11, dove vengono tra l'altro assimilati ai Satiri, con un'operazione che ricorda la parodo delle *Baccanti*, citata avanti da Strabone, in X.3.13, in merito alla connessione fra usanze frigie e cretesi); quanto ai culti frigi della Grande Madre, Strabone osserva che i greci chiamano i πρόπολοι della dea “Cureti” (ma distinguendoli da quelli della tradizione cretese; sui Cureti come θεράπωντες della Madre degli dei, cfr. anche il poema epico *Danaide*, fr. 3 West), come anche “Coribanti” (cfr. X.3.12). L'associazione dei Coribanti alla Frigia sembra emergere anche da quanto riporta Diodoro Siculo su un Coribante figlio di Cibele (che, secondo Diodoro, sarebbe a sua volta la madre dell'omonima dea, cfr. V.49.3) e Iasione e fondatore dei riti della Madre degli dei in Frigia (V.49.2). Strabone riferisce comunque sia altre notizie, fra loro discordanti, sull'identità di Cureti e Coribanti (X.3.19): mentre l'autore del poema epico *Foroneide* (fr. 3 West) chiamerebbe i Cureti “frigi” e “suonatori di aulo”, altri autori non meglio specificati riterrebbero i Coribanti frigi e i Cureti cretesi; vengono menzionate anche tradizioni che, pur legando indubbiamente i Cureti a Creta, li vogliono originari della Frigia o di Rodi (identificandoli, in questo caso, con i nove Telchini). Interessante è anche la notizia, riportata ancora da Strabone (X.3.19), secondo cui sia Cureti sia Coribanti sarebbero ministri di Ecate. Strabone riferisce infine il parere di Demetrio di Scepsi, il quale non solo contesterebbe a Euripide l'esistenza di un culto di Rea a Creta, che invece sarebbe proprio solo della Frigia e della Troade, ma identificherebbe Cureti e Coribanti ritenendoli giovani non sposati, impiegati (παρειλημμένοι) per celebrare la Madre degli dei con danze armate (X.3.20-21).

“al soffio dolce degli auli frigi”: la presenza a Creta di queste figure, appartenenti allo sfondo frigio del culto metroaco, di cui fanno parte anche timpano e flauti, ribadisce, per il tardo V sec., la percezione del carattere unitario di quel culto, nelle sue componenti greche e orientali⁶³.

Quando dunque troviamo, nella parodo dell'*Ippolito*, il nesso [ἐκ] σεμνῶν Κορυβάντων [...] / ἢ ματρὸς ὀρείας (vv. 143-144), seguito, immediatamente dopo, dal riferimento a Dictinna, siamo bensì legittimati a riconoscere un contesto culturale cretese, ma connotato anche sulla base della sua relazione con l'Asia e in particolare con la Frigia, in modo analogo a quanto accade nelle *Baccanti* (del resto, le testimonianze citate da Strabone in X.3.19, che attribuiscono ai Cureti stessi un'origine frigia, devono essere lette nella medesima prospettiva)⁶⁴. Il riferimento ai Coribanti, nell'*Ippolito*, oltre che consentire una più diretta allusione alla sfera dell'alterazione psichica (cfr. qui sopra nota 42), sembra anche mostrare la volontà di accentuare la dimensione ‘straniera’ del culto metroaco. Dai *Cretesi*, invece con il loro riferimento ai soli Cureti emergerebbe piuttosto la volontà di una ricostruzione ‘fedele’ della religione locale (cfr. avanti §2) – almeno per quanto possiamo ricostruire dai frammenti pervenutici. Che i Coribanti in particolare fossero sentiti come particolarmente lontani dalla realtà culturale greca lo dimostra poi Aristofane stesso, che, nelle *Vespe* (vv. 8-9), in un contesto evidentemente ironico, associa alla figura del dio frigio Sabazio (per cui cfr. qui sopra) uno stato di delirio analogo a quello indotto dai Coribanti: Ξα. Ἀλλ' ἢ παραφρονεῖς ἐτεὸν κορυβαντιᾶς; / Σω. Οὐκ, ἀλλ' ὕπνος μ' ἔχει τις ἐκ Σαβαζίου⁶⁵.

§1.2.2 Pan

Lo scenario metroaco rappresentato nella seconda coppia strofica della parodo dell'*Ippolito* è completato da Pan e Ecate, citati, come possibile ‘causa’ della malattia di Fedra immediatamente prima dei Coribanti e della Madre Montana, quasi come se preparassero, in una *climax*, le due figure principali, dal punto di vista culturale cretese, dell'elenco, appunto la Madre montana e Dictinna: anche Pan e Ecate si inseriscono perfettamente in un contesto legato a disturbi mentali, particolarmente femminili (cfr. qui sopra, nota 42).

⁶³ Questo spiegherebbe, almeno in parte, l'apparente contraddizione con quanto dice Dioniso nel prologo (per cui cfr. qui sopra nota 45), dove si parla dei τύπανα come ἐπιχώρια rispetto alla Frigia (vv. 58-59). Il fatto che le baccanti nella parodo spostino invece a Creta l'invenzione del τύπανον trova d'altra parte un sorprendente riscontro archeologico nella presenza, già nell'VIII sec. a.C., di un esemplare nella grotta cretese dell'Ida (cfr. qui sopra).

⁶⁴ Che il culto dell'Ida avesse recepito influssi orientali sembra comunque sia confermarlo, per esempio, il “profilo assiro” (cfr. Verbruggen, *Le Zeus Crétois*, p. 72) della divinità barbata rappresentata sul timpano rinvenuto di fronte alla grotta.

⁶⁵ Similmente si deve interpretare il riferimento ai Coribanti in *Lis.* 558, dove Lisistrata si serve dell'immagine della loro danza in armi per descrivere come gli uomini di Atene si aggirino per l'*agorà* durante “il mercato delle pentole e quello degli ortaggi” ξὺν ὄπλοις appunto ὥσπερ Κορύβαντες. L'appartenenza dei Coribanti a una dimensione religiosa straniera rafforza la connotazione in senso negativo e dispregiativo del paragone fatto da Lisistrata.

La tradizione relativa al legame di Pan con la Madre degli dei sembra ben attestata a livello sia letterario sia artistico. I due inni omerici dedicati alle due divinità ci presentano sfere di influenza comuni a entrambe le divinità, quali il paesaggio montano e la caccia delle bestie feroci (anche se nel caso della Madre degli dei non si parla di caccia, cfr. qui sopra), sebbene non sia esplicitato alcun collegamento fra di loro. Pindaro, invece, nella *Pitica* III e nel frammentario *Inno a Pan* insiste su tale collegamento, che colloca all'interno di una cornice culturale non immediatamente riconoscibile. Il problema maggiore è posto dai vv. 77-79 della *Pitica* III, dove si parla di un coro di κοῦραι ἐννύχαι che intonano inni alla Μάτηρ σὺν Πανί; tali canti notturni hanno luogo παρ' ἐμὸν πρόθυρον. Secondo l'interpretazione di Robertson⁶⁶, Pindaro si riferirebbe qui al culto tebano della Madre legato alla sede delle Διὸς γοναί⁶⁷ (e quindi, secondo l'ipotesi dello studioso, alla festività primaverile dei *Galaxia*) e il πρόθυρον in questione sarebbe quindi lo “spazio davanti alla porta”⁶⁸ ossia all'ingresso principale della città stessa di Tebe, da identificare con la cosiddetta “tomba di Ettore” sulla via per Calcide⁶⁹ e da distinguere dal santuario della anatolica Μήτηρ Δινδυμένη di cui ci parla Pausania (IX.25.3). Robertson individua infatti nell'associazione della Madre alla figura di Pan, nella *Pitica* III, un indizio del carattere “nativo” della Madre in questione, privo di influenze frigie⁷⁰. Tuttavia, come abbiamo visto qui sopra, nelle testimonianze

⁶⁶ Cfr. Robertson, *The Ancient Mother of the Gods*, pp. 263-267.

⁶⁷ Cfr. Robertson, *The Ancient Mother of the Gods*, nota 99, p. 263.

⁶⁸ Per tale significato, cfr. Liddell-Scott, s.v.; si tratterebbe di un uso del termine non troppo dissimile da quello figurato che troviamo in Pind. *Ol.* XIII.5.

⁶⁹ Per il legame fra la sepoltura di Ettore e la nascita di Zeus a Tebe, cfr., per esempio, Licofr. *Alex.* 1189-1212, con scolio al passo (*schol. in Lyc. Alex.* 1204a-b, pp. 222-223 Leone, che pone il problema della possibile identificazione del sito della nascita di Zeus e della sepoltura di Ettore con le “Isole dei beati”, appellativo attestato nelle fonti – cfr. Armenida *FrGHist* 378 F5 – per la Cadmea, quindi l'acropoli di Tebe e non al di fuori di essa: a favore di un'eventuale collocazione di un culto di Rea madre di Zeus sulla Cadmea è Arrigoni, *Alla ricerca della Meter tebana e dei veteres* di, pp. 26-28; per un'interpretazione in senso metonimico dell'espressione “Isola dei beati” per l'intera Tebe, con un riferimento rispetto alla sede degli eroi nell'Aldilà, è invece Robertson, *The Ancient Mother of the Gods*, nota 101, p. 263; del resto lo scolio stesso al passo di Licofrone identifica con le “Isole dei beati” genericamente Tebe. L'interpretazione di Robertson come “ingresso”, “entrata principale” potrebbe comunque sia essere riferito, invece che all'intera città, anche alla sola Cadmea. Si veda infine Paus. IX.18.5, dove, benché non siano esplicitate le Διὸς γοναί, si parla tuttavia del trasferimento delle ossa di Ettore in Beozia “per ordine di Zeus”.

⁷⁰ Se Lehnus (cfr. *L'Inno a Pan di Pindaro*, pp. 13-17) tende a escludere la possibilità di individuare un culto preciso, univocamente riconoscibile, dietro il riferimento alla Madre e a Pan nella *Pitica* III (e ancor più per il frammentario *Inno a Pan*), che rifletterebbe piuttosto un legame “panellenico” e fungibile, e come tale atto a essere preso per motivo epicorico anche da un pubblico siracusano” (p. 17), Schachter (cfr. *Cults of Boiotia*, vol. II, p. 139) ipotizza che il legame Pan-Meter possa essere collocato nell'ambito del culto tebano dei Cabiri di cui ci parla Pausania in IX.25.5-6, in quanto una delle manifestazioni dei Cabiri sarebbe la coppia Ermes-Pan come padre e figlio (per Ermes nell'ambito del culto dei Cabiri, cfr. Clinton, *Stages of Initiation in the Eleusinian and Samothracian Mysteries*, pp. 60-71). D'altra parte occorre ricordare che, sebbene parli di δρώμενα in onore loro e della Madre, Pausania colloca tuttavia tale culto in un contesto demetriaco; anzi la τελετή in questione è detta “dono” di Demetra ai due Cabiri Prometeo e Etneo, padre e figlio. Sulla possibilità di tratti metroaci della Demetra Cabiria tebana (il cui santuario, dedicato a e a lei e alla Kore, sempre secondo Pausania, distava solo cinque stadi da quello dei Cabiri), cfr. Arrigoni, *Alla ricerca della meter tebana e dei veteres* di, pp. 30-34. Anche per il culto più importante dei Cabiri, quello di Samotracia, si registrano del resto intersezioni metroache e demetriache, cfr. ancora Clinton, pp. 60-71; inoltre ci parlano di un'identificazione di Coribanti e Cabiri sia Strabone (X.3.19) sia Diodoro (III.55.9, dove si riporta infatti per Samotracia un'eziologia relativa direttamente alla Madre degli dei e ai Coribanti come suoi figli), il quale ci racconta altresì (V.49.1) che durante le nozze di Cadmo e Armonia, associate al culto di Samotracia, Elettra, madre di Armonia, aveva portato in dono τὰ τῆς

sia archeologiche sia letterarie non appare così immediata la distinzione della Madre frigia da quella greca, e Pindaro stesso, nonostante la possibilità, sostenuta da Robertson, di un'identificazione della Μάτηρ della *Pitica* III con la Rea madre di Zeus, ci presenta altrove esplicitamente una δέσποιναν Κυβέλαν ματήρα (fr. 80 Sn-M dell'*Inno a Cibele*) o una Μάτηρ Μεγάλα accompagnata da quei τύμπανα e κρόταλα (esattamente come nell'inno omerico), sul cui carattere percepito come 'straniero' abbiamo discusso qui sopra (cfr. *Dit.* II = fr. 70b Sn-M)⁷¹.

È d'altra parte innegabile che il legame della Madre con Pan possa essere considerato una peculiarità della cultura greca⁷², a cui Pan appartiene interamente⁷³. Oltre alle testimonianze legate

μεγάλης καλουμένης μητρὸς τῶν θεῶν ἱερὰ μετὰ κυμβάλων καὶ τυμπάνων καὶ τῶν ὀργιαζόντων. Tornando alla questione relativa ai rapporti fra Pan e la Madre, non devono infine sorprendere eventuali associazioni fra queste due figure in Arcadia, terra di elezione del dio (cfr. Pindaro, *Inno a Pan*, F1 Lehnus = fr. 95 Sn-M) e allo stesso tempo connessa con la nascita di Zeus (cfr. Robertson, *The ancient Mother of the Gods*, pp. 253-256): nell'area intorno a Megalopoli troviamo per esempio il monte Liceo, sede sia della nascita e dell'infanzia di Zeus (cfr. Call. *Inno Zeus* 10-17; 32-41; Paus. VIII.36.3; 38.2-3) sia di un importante santuario di Pan (Paus. VIII.38.5; cfr. inoltre Mele, *Il corpus epimenideo*, nota 280, p. 267). Analogamente, nel culto della Despoina di Lycosoura (un culto in cui si sovrappongono elementi demetriaci e metroaci, per cui cfr. qui sopra, nota 40; Madeleine Jost, in *Mystery Cults in Arcadia*, p. 159, stabilisce una possibile relazione fra l'utilizzo di maschere zoomorfe nel rituale di Lycosoura e i "vasi cabirici" di Tebe), si registra la presenza di Pan, associato alla dea: non solo nella στοά presso il tempio della dea si trovavano diversi rilievi votivi, di cui uno raffigurante Νύμφαι καὶ Πᾶνες (cfr. Paus. VIII.37.2), ma Pausania (VIII.37.10-11) ci parla anche di un santuario di Pan (con un culto oracolare), a cui si accedeva con una scala dall'ἄλσος sacro alla Despoina.

⁷¹ La possibilità di identificare o meno la Μήτηρ pindarica con la frigia Cibele in quanto distinta da Rea è discussa in Lehnus, *L'Inno a Pan di Pindaro*, pp. 120-121, dove si portano argomenti in favore di una separazione della figura metroaca che compare nella *Pitica* III, nell'*Inno a Pan*, e nel *Ditirambo II* dalla sposa di Crono di *Ol.* II.12; *Nem.* XI.1e nel fr. 144 Sn-M. Bisogna d'altra parte osservare che in tutti questi casi il nome Rea compare nell'espressione standardizzata παῖ Ῥέας, senza che la dea sia presentata con una propria individualità, anche culturale, come accade per esempio per la Madre della *Pitica* III (abbiamo parlato al principio di questo capitolo della rarità dell'appellativo "Rea" nella realtà culturale greca). Nell'*Olimpica* II, inoltre, sebbene in un passo piuttosto tormentato filologicamente, si parla di Crono come πατήρ μέγας (v. 76, si tratta di una lezione ricostruibile con molta verosimiglianza grazie a P.Oxy.17.2092), un'espressione speculare rispetto a μάτηρ μεγάλη; Crono è infatti detto subito dopo πόσις ὁ Ῥέας, definita a sua volta come ὑπέρτατον ἐχοίσας θρόνον (v. 77, nonostante i problemi nella tradizione di questo verso, su ἐχοίσας θρόνον i codici sono concordi): si ricordi che l'iconografia (confermata nel culto) caratteristica della Madre degli dei la vede seduta appunto su un trono.

⁷² L'associazione Madre-Pan, nell'ambito della cultura greca, potrebbe emergere anche dalla genealogia stessa del dio che Pindaro gli avrebbe attribuito nell'*Inno*, facendolo figlio di Penelope (cfr. F2 Lehnus = fr. 100 Sn-M): nonostante l'incertezza dei nostri testimoni sulla paternità, se di Ermete o Apollo, il fatto che concordino sulla maternità di Penelope è senz'altro significativo. La sposa di Odisseo, infatti, al di là di ipotesi paretimologiche (cfr. Lehnus, *L'Inno a Pan di Pindaro*, pp. 146-148; per la discussione completa sulle testimonianze in questione cfr. pp. 127-149), potrebbe rappresentare un'ipostasi della Grande Madre proprio per le tracce, indissolubilmente legate alla sua figura, di eroina appartenente a una società matriarcale (che ha quindi come punto di riferimento del proprio *pantheon* una divinità materna), in cui la scelta dello sposo spetta esclusivamente alla donna (si pensi alla prova con l'arco imposta ai proci o l'indovinello stesso posto a Odisseo prima del riconoscimento). Già Vittore Pisani (cfr. *L'unità culturale indo-mediterranea anteriore all'avvento di Semiti e Indoeuropei*, p. 207) aveva studiato la figura di Penelope in relazione a quella di Draupadī nel *Mahābhārata*, interpretando il tema della scelta del marito, che lega le due eroine, nell'ottica della sostratistica: ci troveremmo dunque di fronte a quell'eredità indo-mediterranea a cui, seppure da una diversa prospettiva, accenna anche Lehnus parlando di una Penelope πότνια θερῶν madre del τράγος Pan, che "parrebbe tradurre in storia mitica il motivo religioso 'mediterraneo' del rapporto tra la Grande Dea della fertilità e il suo pardo animale" (p. 148). Eppure come è stato ipotizzato più recentemente, la questione potrebbe essere anche considerata in una prospettiva indoeuropea (cfr. Allen, *Pénélope et Draupadī*, pp. 305-312), sostenuta per esempio dal carattere trifunzionale dei mariti di Draupadī (cfr. Polomé, *Draupadī and her dumézilian interpretation*, pp. 99-111, non citato da Allen), non ancora riconosciuto però nei proci di Penelope. La coppia Penelope-Pan può essere interpretata come una manifestazione della coppia Grande Madre-Pan, se si tiene conto, come si diceva, del carattere matriarcale della figura di Penelope, inevitabilmente legato a un referente divino di tipo metroaco e riconducibile all'interno di una tradizione i.e.. Per l'origine i.e. di Pan cfr. qui sotto.

più direttamente alla sfera culturale⁷⁴ e ai frammenti del pindarico *Inno a Pan*, dove il dio è invocato come *Ματρὸς μεγάλας ὄπαδὲ* (F1 Lehnus = fr. 95 Sn-M) e addirittura *μεγάλας θεοῦ κύων* (FIII Lehnus = fr. 96 Sn-M)⁷⁵, appare particolarmente significativa, in questa prospettiva, la menzione del nesso Pan-Grande Madre nella parodo degli *Uccelli* di Aristofane⁷⁶. Al coro degli uccelli, in quanto “rappresentanti della φύσις incontaminata”⁷⁷, si adatta particolarmente bene un canto in onore di Pan (v. 745) e della *Μήτηρ ὄρεία* (v. 746). Subito dopo tuttavia ha inizio la ‘corruzione’ della città degli *Uccelli*, con la sfilata dei personaggi che vogliono renderla sempre più simile all’Atene da cui i due protagonisti sono voluti scappare: il primo di tali corruttori, il sacerdote (che viene infatti scacciato in malo modo da Pisetero, come avverrà anche per il poeta, l’oracoloista, ecc...), celebra il suo sacrificio, oltre che per Estia e una triade Apollo-Artemide-Latona, trasformati in uccelli, anche per (IE) *φρυγίλω Σαβαζίω καὶ στρουθῶ μεγάλης Μητρὶ / θεῶν καὶ ἀνθρώπων*, invocazione che Pisetero completa con le parole *δέσποινα Κυβέλη στρουθέ, μήτηρ Κλεοκρίτου* (vv. 873-876). Sembra quasi che Aristofane riproponga la coppia della parodo ‘orientalizzandola’, per mettere in rilievo la corruzione della religione ateniese (si osservi come venga messo in rilievo il nome di Cibele con il cambio di *persona loquens*): a Pan-Madre Montana si sostituisce Sabazio-Grande Madre/Cibele. Potrebbe inoltre profilarsi, nella scena del sacerdote, anche una polemica, intrecciata con la precedente, rispetto al ruolo civico acquisito dalla Madre degli dei nel suo santuario nell’*agorà* stessa di Atene, contrapposto a quello a lei più consono di divinità della natura selvaggia (per cui cfr. avanti cap. III.2.2).

Aristofane rappresenta così vividamente l’ambiguità della figura della Madre, sdoppiandola: se infatti Euripide ne mette in luce il carattere composito ma unitario, Aristofane sembra piuttosto

⁷³ Pan sembra infatti appartenere all’eredità indoeuropea della cultura greca, come dimostra il confronto con il dio vedico *pūśán-*, protettore del bestiame e particolarmente connesso con il capro (il suo epiteto *ajāśva-* significa “che ha i capri per cavalli”). Il confronto è legittimato anche dal punto di vista linguistico: sulla base del dat. *πάωνι* (cfr. *IG V² 556*) si può ricostruire un nom. *παών* (< **παφών* < **παυσών*), riconducibile a un originario i.e. **peh₂usōn*, dal cui grado zero radicale potrebbe derivare anche *pūśán-* (con metatesi della laringale). Nonostante i dubbi di Chantraine (s.v. *πάων*), si vedano ora Oettinger, *Semantisches zu Pan, Pūśán and Hermes*, pp. 539-548; Oberlies, *Pūśáns Zahnücken und Hermes’ Vorliebe für Backwerk*, p. 380.

⁷⁴ Al culto della *Μήτηρ* di Soros, presso Moustaphades (odierna Kallithea), in Beozia, sembra doversi riferire un rilievo votivo della fine del V sec., in cui si possono riconoscere una giovane figura maschile, nonché un trono con tracce di una “robed figure”: lo stato frammentario del rilievo, come osserva Schachter, non permette di raggiungere conclusioni definitive, sebbene la presenza di un timpano e del trono facciano pensare a un contesto metroaco, quindi, sulla scia della testimonianza di Pindaro, anche alla possibile identificazione del giovinetto sbarbato con Pan (cfr. per una disamina delle interpretazioni relative al rilievo, Schachter, *Cults of Boiotia*, vol II, pp. 132-137. Un legame fra Pan e la Madre degli dei potrebbe essere individuato in Beozia anche nel contesto del culto tebano dei Cabiri, per cui cfr. qui sopra, nota 70.

⁷⁵ Pan si presenta in Pindaro (come del resto anche nelle raffigurazioni vascolari) come subordinato rispetto a una divinità principale, in questo caso la Grande Madre, di cui è “seguace” (*ὄπαδός*) e *κύων*, per cui Lehnus ipotizza il senso traslato di “servitore, ministro”; cfr. Lehnus, *L’Inno a Pan di Pindaro*, pp. 121-122; 157-162.

⁷⁶ Sul ruolo di Aristofane nella tradizione relativa a Pan e in particolare sulla relazione, stabilita dal commediografo, nella parodo degli *Uccelli*, fra Frinico e i canti in onore di Pan e della Madre Montana, cfr. Lehnus, *L’Inno a Pan di Pindaro*, pp. 95-96.

⁷⁷ Cfr. Zanetto; Del Corno, *Gli Uccelli*, p. 242.

ribadire l'esistenza di una originaria divinità 'greca' (la Madre Montana associata a Pan) esposta ormai, nel tardo V sec., alla 'corruzione' causata dall'avvento dei nuovi culti provenienti dalla Frigia (per cui cfr. qui sopra)⁷⁸.

Euripide dunque, nella parodo dell'*Ippolito*, presentandoci una Madre degli dei che guarda inevitabilmente a Creta, le crea intorno un corteggio in cui si fondono tratti 'greci' (il legame con Pan) e tratti 'orientali' (quello con i Coribanti). Abbiamo del resto già sottolineato lo status ambiguo, ai confini del mondo greco, della realtà cretese, anche dal punto di vista religioso. Pan sembra trovare inoltre una piena collocazione anche all'interno di essa, proprio in relazione alle vicende mitiche della grotta dell'Ida. Nel *corpus* di Epimenide troviamo infatti una fusione fra i miti arcadici di Pan e quelli dello Zeus del Liceo, dalla cui unione con Callisto era nato Arcade. Epimenide rielabora questa tradizione (in cui troviamo inserito Pan già in contesto arcadico⁷⁹) facendo di Pan il figlio di Zeus, nonché il fratello di Arcade, ma lasciando il dio sempre all'interno di un ambito arcade (*FGrHist* 457 F9); allo stesso tempo Epimenide crea un 'doppio' cretese di Pan, Aigokeros (il Capricorno), allevato sull'Ida insieme con Zeus dalla capra Aix⁸⁰, e compagno di Zeus nella Titanomachia, nel corso della quale, grazie alla sua invenzione della conchiglia, getta appunto il "timor panico" fra i Titani (*FGrHist* 457 F18). Come osserva Alfonso Mele siamo di fronte a un 'declassamento' della tradizione arcade relativa Pan, "nell'interesse della teogonia cretese" legata alle vicende dell'Ida⁸¹. Tutto questo dimostrerebbe in ogni caso una presenza di Pan a Creta già nel VI sec. a.C.⁸²: questa cronologia, secondo l'analisi di Nicola Cucuzza, potrebbe

⁷⁸ Si osservi come Aristofane sottolinei questa contrapposizione fra divinità greca e divinità frigia, utilizzando in entrambi i casi per la Madre l'epiteto "Montana", ma, nel coro degli uccelli (v. 746), nella sua forma greca ὀρεία, mentre, nella preghiera del sacerdote (vv. 873-876), in quella frigia Κυβέλη (derivato dall'epiteto frigio *kubileya*). Come ipotizza la Roller, la parola greca ὀρεία poteva essere messa in relazione, paretimologicamente, con il nome "Rea", un aspetto che forse favorì addirittura originariamente l'identificazione fra le due dee (cfr. Roller, *In Search of God the Mother*, p. 171). Tra l'altro anche il fatto che Cibele (come avviene nell'invocazione dell'inno omerico) sia invocata come μήτηρ θεῶν καὶ ἀνθρώπων ne evidenzia ancor più la distanza dalla Rea greca, Madre degli dei (cfr. qui sopra, nota 28). I due passi aristofanei riecheggiano inoltre anche i versi pindarici della *Pitica* III e dell'*Inno a Cibele*: in *Pit.* III.79 la θεά (la Madre associata a Pan) cantata dalle κοῦραι è σεμνά, come nella parodo aristofanea (v. 745) gli uccelli dedicano alla Madre Montana σεμνά χορεύματα. La δέσποινα Κυβέλη invocata dal sacerdote (v. 876) corrisponde invece esattamente alla dea dell'*Inno a Cibele* di Pindaro (fr. 80 Sn-M), dove si tratta ugualmente di μήτηρ θεῶν καὶ ἀνθρώπων, a segnare una distanza dalla Madre degli dei mitologicamente identificabile con la Madre di Zeus

⁷⁹ Le ossa di Arcade, figlio di Callisto, sarebbero state portate dagli abitanti di Mantinea, secondo Pausania (VIII.36.8), sul monte Menalo, sacro a Pan.

⁸⁰ Un'eco del racconto epimenideo potrebbe essere riconosciuta in un rilievo di età romana della collezione Giamalakis, dove sembra rappresentata la scena della nascita di Zeus: Pan suona la σύριγξ sopra una grotta all'interno della quale si trovavano Hermes, tre ninfe e due figure maschili con scudi, evidentemente Cureti (cfr. Cucuzza, *Una rappresentazione arcaica di Pan a Creta?*, p. 311).

⁸¹ Cfr. Mele, *Il corpus epimenideo*, pp. 266-270.

⁸² Come osserva Nicola Cucuzza (cfr. *Una rappresentazione arcaica di Pan a Creta?*, p. 312), infatti, al di là della precisa cronologia delle testimonianze di Epimenide relative a Pan, il fatto che a lui sia attribuita una genealogia alternativa per il dio costituisce "una testimonianza letteraria relativa a questo dio in un ambito geografico esterno all'Arcadia prima della metà del V sec. a.C., cioè ben prima di quelle attestazioni del culto del dio presenti a Creta [...] riconducibili a interessi attici [per cui cfr. avanti]".

confermare la datazione alta di una placchetta di pietra ritrovata a Festo⁸³ nel 1928 da Pernier, su cui è incisa la rappresentazione di una figura maschile semi-animalesca identificabile con Pan (zampe pelose, zoccoli, orecchie e corna caprini, barba)⁸⁴. Sulla base di argomentazioni attinenti all'iconografia e alle tecniche di lavorazione, lo studioso propone per la placchetta una datazione arcaica⁸⁵. Altri importanti elementi della rappresentazione sono l'ambientazione all'interno di una grotta, la presenza del λαγωβόλον come attributo del dio, che rimanda alla sfera di una caccia primitiva e di sette o otto cerchietti intorno alla figura principale, che ricordano molto da vicino i piccoli cembali del timpano ritrovato sullo spiazzo antistante l'antro ideo (cfr. qui sopra). Non appare quindi del tutto da escludere, sulla rappresentazione della placchetta, un influsso della stessa tradizione da cui deriva anche l'Aigokeros epimenideo, una sorta di Pan cretese, σύντροφος di Zeus⁸⁶.

Alla metà del V sec. a.C. risalgono invece le attestazioni più antiche di un culto di Pan, insieme con le Ninfe e altre divinità (quali Hermes o Acheloo) a Creta, in particolare nella zona occidentale dell'isola, nella regione di Cidonia: il sito della grotta di Lera (a nord-ovest di Cidonia, a cui risalgono le testimonianze più antiche), per gli oggetti in essa rinvenuti (fra cui ceramica attica) e per le sue caratteristiche stesse (una grotta con un piccolo lago interno) ha fatto ipotizzare a Milena Malfi che potesse trattarsi di un culto importato dall'Attica, dove i luoghi di culto dedicati a Pan e alle Ninfe presentano numerose affinità con quello cretese⁸⁷.

⁸³ Cfr. Cucuzza, *Una rappresentazione arcaica di Pan a Creta?*, pp. 301-319.

⁸⁴ Di particolare interesse è anche l'iscrizione incisa sulla placchetta, per cui Cucuzza propone la ricostruzione OAGN, per cui Cucuzza (cfr. *Una rappresentazione arcaica di Pan a Creta?*, p. 302; 315) ipotizza un legame con gli ἄγνοι menzionati in *IC* vol. I, XXIII.3.10 (cfr. qui sopra, nota 47).

⁸⁵ Cfr. Cucuzza, *Una rappresentazione arcaica di Pan a Creta*, pp. 301-309.

⁸⁶ Secondo Cucuzza (cfr. *Una rappresentazione arcaica di Pan a Creta?*, pp. 311-316) si opporrebbero a questa interpretazione la presenza, sulla placchetta, di un arbusto (che risulterebbe in disaccordo con gli alberi normalmente associati all'antro ideo, quali il pioppo o il salice) e, allo stesso tempo, l'assenza della coda di pesce che Epimenide attribuisce esplicitamente all'*Aigokeros*; lo studioso ritiene quindi più verosimile pensare a una connessione di Pan con riti di passaggio legati alla caccia, come dimostrerebbero il λαγωβόλον e l'arbusto, e attestati anche in Arcadia (si tratta del rituale di cui ci parla Teocrito in *Id.* VII.103-114). D'altra parte, non è da escludere né che le figure, in Epimenide distinte, di Pan e del Capricorno, possano avere conosciuto una progressiva identificazione a Creta in favore del più celebre Pan (senza contare che può essere stato Epimenide stesso a operare una distinzione per declassare la tradizione arcade), né che negli attributi che caratterizzano il dio nella placchetta si riferiscano a ambiti culturali e mitologici diversi (Cucuzza stesso del resto, nelle conclusioni del suo articolo, riconosce come verosimile questa ipotesi, cfr. pp. 316-317).

⁸⁷ Cfr. Malfi, *Cretan Nymphs: an Attic hypothesis*, pp. 221-227. Analoghe argomentazioni sono svolte dalla studiosa anche per il culto di Lebena, nella zona di Gortina. Nel caso di Lera, la Malfi ipotizza inoltre che l'episodio narrato da Tucidide in II.85.5-6 possa essere considerato l'occasione in cui gli ateniesi fondarono effettivamente il culto cretese in questione: si tratta di una spedizione ateniese contro Cidonia, che costrinse gli ateniesi, partiti con una flotta di venti navi, a rimanere bloccati nella baia di Cidonia per diversi mesi. La cronologia di questi eventi, riferiti al 429 a.C., risulta tra l'altro compatibile con l'*Ippolito* euripideo. Per quanto riguarda le testimonianze più tarde (II sec. a.C.) relative alla presenza di Pan a Creta segnaliamo un'epigrafe (*IC* vol. I, XVI.7) ritrovata a Kristà (presso Lato, nella Creta orientale), in una regione "montuosa e deserta", secondo la descrizione della Guarducci, dove Pan viene invocato con l'epiteto Κυφαρισσίτας (legato quindi in particolare al cipresso, per la cui relazione con Creta cfr. avanti), perché liberasse il dedicante (certo Timone) dalle difficoltà della vita.

Pan appare dunque anch'esso ben inserito in ambito cretese, sia nel contesto del mito della nascita di Zeus sia in un contesto culturale per cui si possono quanto meno ipotizzare dei legami con la religione attica (si consideri del resto che le Ninfe, a cui Pan è associato nel culto di Lera, sono anch'esse inserite appieno nella mitologia cretese – e non solo – relativa all'infanzia di Zeus)⁸⁸. Euripide poteva dunque inserirlo a pieno titolo in uno scenario religioso che si configurasse come cretese: se l'ipotesi relativa a un'eventuale fondazione attica del culto cretese di Pan e delle ninfe fosse corretta, in quest'ottica potremmo ancor meglio spiegare la sua presenza, accanto a divinità cretesi o facilmente associabili a Creta, nella parodo dell'*Ippolito*⁸⁹.

§1.2.3 Ecate e Dictinna

Il quadro fin qui delineato appare dunque coerente: da Atene e Trezene Euripide, nella parodo, sposta verso Creta lo sfondo religioso del suo dramma, rievocando il culto metroaco cretese (di cui non esita a sottolineare i legami con il Vicino Oriente, che saranno ripresi molti anni dopo nelle *Baccanti*) con tutte le associazioni che questo poteva legittimare. D'altra parte la menzione di Dictinna, il più chiaro segnale in direzione di Creta, introduce in questo contesto anche un implicito riferimento a Artemide, con cui Dictinna giunge talora a essere perfino identificata⁹⁰. Date quindi le

⁸⁸ Per i legami delle Ninfe in generale con la nascita di Zeus, cfr. Verbruggen, *Le Zeus Crétois*, pp. 45-46.

⁸⁹ Un'interessante conferma dell'esistenza di un legame fra Pan e Creta è nel secondo stasimo dell'*Aiace* di Sofocle, dove il coro (composto di marinai di Salamina) invita il dio a scendere dai monti dell'Arcadia per intrecciare Κνώσια ὀρχήματα (vv. 694-700). D'altra parte le danze in questione non sono indicate soltanto come cretesi, ma anche "misie", secondo la lezione di un papiro ossirinchiato (P.Oxy. 1615) conosciuta anche dalla Suda (s.v. νόσια), o "nisie", secondo la concorde lezione dei codici. La scelta dell'una o dell'altra opzione dipende dalla scelta di privilegiare un'associazione Pan-Madre o Pan-Dionsio, dato che il riferimento a Cnosso consente l'una e l'altra (per i legami di Dioniso con Creta, cfr. avanti §2). Lehnus, che, anche sulla scorta delle odi pindariche, propende per la prima opzione, osserva che le "danze misie" in onore evidentemente di Cibele attesterebbero (una delle testimonianze più antiche in tal senso) "un sincretismo fra la divinità materna anatolica e quella cretese". D'altra parte, nonostante molti elementi facciano forse preferire le allusioni metroache (cfr. Lehnus, *L'Inno a Pan di Pindaro*, pp. 96-97) bisogna tenere presente (oltre alla concordanza dei manoscritti), che l'inserimento di Pan in un contesto dionisiaco, evocato da Nisa e da Creta (patrie, tra l'altro, rispettivamente di Dioniso e della sua sposa Arianna), si accorderebbe meglio con l'invocazione, immediatamente successiva a quella di Pan, di Apollo Delio (vv. 703-704): Aristofane (forse rievocando addirittura il passo in questione dell'*Aiace*), nelle *Rane*, fa celebrare infatti al coro delle rane sia il Νυσήϊον Διὸς Διώνυσον (seppure nel contesto ateniese delle Antesterie, vv. 215-217) sia una triade costituita dalle Muse, Pan e Apollo (vv. 229-231).

⁹⁰ Un'esplicita identificazione fra le due dee, nell'*Ippolito*, emerge ancor più chiaramente nel quarto stasimo, dove il coro, nel compiangere Ippolito esiliato, non solo associa a Dictinna il santuario trezeno di Artemide presso la Φοιβαία λίμνη (cfr. Paus. II.30.7), ma nomina la dea cretese come compagna di caccia di Ippolito (cfr. vv. 1126-1233), ribadendo così che anche quest'ultimo è incluso nello sfondo religioso cretese della tragedia (per un approfondimento della questione, cfr. avanti nota 130). Analoga identificazione è presente nell'*Ifigenia in Tauride* (v. 127), dove Dictinna è detta παῖς τῆς Λατοῦς; all'interno di una parodia euripidea Aristofane, nelle *Rane*, stabilisce anch'egli la stessa relazione di identità (v. 1359), che ritroviamo poi significativamente in uno degli *Inni orfici* (XXXVII.3). Per ulteriori riferimenti nella tradizione letteraria, anche latina, cfr. Jessen, *RE*, s.v. Δίκτυννα, p. 585. Nel mito le due figure sono accomunate in vario modo a seconda delle versioni: talora risultano l'una (Dictinna) la compagna (in particolare una fanciulla o una ninfa salvata dalla dea, o comunque sia a lei cara, trasformata in una figura divina titolare di un culto) posta un gradino al di sotto rispetto all'altra (Artemide), come avviene, seppure con nette differenze, in Callimaco (*Inn. Art.* 189 ss.), in Diodoro Siculo (V.76) e Pausania (II.30.3); altrove, in particolare, in uno scolio alle *Rane* (*schol. vet. in Ran.* 1359, p. 151 Chantray), "Dictinna" è semplicemente un epiteto di Artemide (cfr. ancora Jessen, pp. 585-586). La realtà culturale conosce comunque sia un'identificazione fra le due dee. Troviamo infatti luoghi di culto dedicati a Artemide Dictinna in Laconia, a Las, (cfr. Paus. III.24.9; per la collocazione del santuario presso il

affinità fra Artemide e la Madre degli dei, soprattutto nel rapporto con la natura selvaggia⁹¹, tale accostamento risulta tutt'altro che improbabile, in particolare se calato in ambito cretese, dove i tratti metroaci di Dictinna dovevano essere ben percepibili⁹².

La menzione di Ecate può infine essere spiegata quasi come una sorta di simbolico 'ponte' fra la Madre e Dictinna⁹³: Ecate, come Dictinna (cfr. qui sopra, nota 79), ci appare infatti anch'essa nella tradizione mitica come una figura vicina (condivisione di attributi) ma subordinata a Artemide, identificata talora con fanciulle salvate dalla dea, o perfino identificata con la dea stessa⁹⁴. Quanto alla presenza di Ecate in contesti metroaci, essa è attestata nel mondo greco e, nell'iconografia, soprattutto a Atene fin dal tardo V sec., l'età in cui si fa sentire sempre più forte

mare, cfr. l'αἴτιον del culto cretese di Dictinna narrato da Callimaco in *Inn. Art.* 189 ss.), in Focide, sulla strada per Anticira (cfr. Paus. X.36.5, su cui cfr. Jessen, p. 587) e infine a Atene, come ci attesta un'iscrizione attica (inizio II sec. a.C.), ritrovata presso il teatro di Dioniso, con una dedica a "Artemide Dictinna" (*IG II-III.3².4688*).

⁹¹ Anche la realtà cultuale ci attesta questo legame, come avviene per esempio nel culto della Despoina di Lykosura, più volte menzionato: Pausania (VIII.37.4), nel descrivere il trono su cui sono sedute le due divinità principali, Demetra e Despoina appunto, osserva come sul lato del trono a destra di Demetra fosse rappresentata un'Artemide dal marcato carattere ctonio (oltre agli attributi riconducibili alla sfera della caccia, quali pelle di cervo, faretra e cane, la dea è caratterizzata anche da una torcia e da serpenti, che tiene nelle mani). La connessione stretta del culto di Lykosura con la natura selvaggia è dunque ulteriormente confermata dalla presenza di Artemide (cfr. Jost, *Mystery Cults in Arcadia*, p. 163), che stupiva tanto Pausania da indurlo a cercarne di giustificarla ricorrendo alla tradizione secondo cui Artemide sarebbe stata figlia di Demetra e non di Latona, tradizione che Pausania riconduce all'Egitto (cfr. infatti Erod. II.156) e che i greci avrebbero appreso proprio da Eschilo (cfr. Paus. VIII.37.6). Si ricordi, comunque sia, l'influenza del culto eleusino su quello di Lykosura e la presenza a Eleusi sia di Artemide sia di Ecate (i cui attributi tipici sono appunto il cane e la torcia e il cui ruolo nella vicenda mitica di Demetra e Persefone è attestata fin dall'inno omerico e confermata dalle testimonianze relative alla realtà cultuale eleusina, cfr. Von Rudloff, *Hekate*, pp. 37-39; cfr. inoltre qui sotto, nota 96). Bisogna poi osservare che Pausania (VI.22.1) attribuisce al culto di Artemide praticato presso Olimpia un'origine connessa con la danza entusiastica dei seguaci di Pelope (κόρδαξ, presa di mira da Aristofane in *Νῦν*. 540) originari del monte Sipilo, sede di un culto metroaco di origine antichissima (Paus. III.22.4); dato che altre fonti ci parlano inoltre di un culto metroaco portato nel Peloponneso da Pelope e dai suoi seguaci frigi e lidi (cfr. qui sopra, nota 34), possiamo dedurre che il culto di Artemide potesse essere sentito sufficientemente vicino a quello metroaco da assumerne lo stesso αἴτιον (sulla questione, cfr. Robertson, *The Ancient Mother of the Gods*, pp. 295-298). D'altronde l'importanza stessa della figura di Artemide nelle città greche si Asia Minore (si pensi a Efeso) è almeno in parte riconducibile a un sincretismo con la divinità metroaca asiatica, signora anch'essa della natura selvaggia.

⁹² Cfr. Jessen, *RE*, s.v. Δίκτιννα, p. 587.

⁹³ Se consideriamo le notizie che ci parlano dell'unione, in una grotta, fra Pan e Selene (cfr. Porf. *Antr. Ninf.* 20; Nic. Fr. 115 Gow; Schofield; Virg. *Georg.* III.392), date le note associazioni di Artemide con la Luna, Pan potrebbe inserirsi anche in un contesto riferito alla figura di Artemide. Tra l'altro la Luna ci riporta ancora a Creta sia attraverso la figura di Pasifae (con la Luna appunto identificata) sia attraverso quella di Epimenide, che, in *FGrHist* 457 F3, si dichiara appunto "figlio della Luna" (cfr. Mele, *Il corpus epimenideo*, pp. 241-245).

⁹⁴ Il rapporto fra Ecate e Artemide ricalca, in parte quello fra Dictinna e Artemide: Ecate è infatti sia protagonista di vicende mitiche che la vedono nel ruolo di fanciulla salvata dalla dea (normalmente da aggressioni maschili) e poi divinizzata (cfr. Von Rudloff, *Hekate*, pp. 68-71, dove viene citata in particolare la notizia, riferita da Pausania in I.43.1, secondo cui Ifigenia stessa sarebbe divenuta Ecate per volere di Artemide) sia una sorta di 'doppio' della dea stessa, con viene talora identificata. Come osserva Von Rudloff, nel suo studio dedicato a Ecate, tale identificazione sembra d'altra parte caratteristica soprattutto di Atene, a partire dal V sec., come ci attestano sia le menzioni di un'Artemide-Ecate in Eschilo (*Coef.* 676) e in Euripide (*Fen.* 109-110, dove Ecate diviene figlia di Latona; cfr. *Ifig. Taur.* 127 per Dictinna), sia le testimonianze epigrafiche (Artemide-Ecate e Ermes sono nominati insieme in *IG I²* 310.192-4 del 429-28 a.C.), laddove in Ionia, dove le due divinità rivestono entrambe un ruolo molto importante nella pratica cultuale, tendono a restare distinte (cfr. Von Rudloff, pp. 70-74): in Asia Minore, fin dal VI sec. a.C., a Mileto e Didima, si registra per esempio la presenza di Ecate, accanto a Apollo (il quale condivide con Ecate l'epiteto Ἐκατος), in alternativa, in un certo senso, a Artemide (cfr. Von Rudloff, pp. 49-50; 74-77).

l'influsso del culto della frigia Cibele sulla religione greca⁹⁵. D'altra parte, rispetto alla realtà cultuale attica, bisogna considerare l'importante ruolo di Ecate, risalente almeno all'età arcaica, nel culto eleusino e nella vicenda mitica a questo relativa⁹⁶: la sua presenza nello scenario 'cretese' della parodo dell'*Ippolito* sembrerebbe quindi confermare la volontà di Euripide di creare uno scarto rispetto al prologo 'eleusino'.

Nonostante che nella prima coppia strofica della parodo la menzione esplicita, da parte del coro, del nome di Demetra in relazione al cibo da cui Fedra si ostina a astenersi (vv. 135-140)

⁹⁵ La relazione fra Ecate e la Madre degli dei è appunto testimoniata a livello figurativo, in particolare nel modello iconografico che mostra la Madre seduta all'interno di un *ναῖσκος* (cfr. Reeder, *The Mother of the Gods and a Hellenistic Bronze Matrix*, pp. 429-431; sulla sua diffusione – in particolare nella forma del doppio *ναῖσκος* – in Grecia e in Ionia in relazione al culto della Madre degli dei, cfr. Robertson, *The Ancient Mother of the Gods*, pp. 259-263), attestato a Atene a partire dal tardo V sec. a.C.: la Madre è spesso accompagnata da altre figure, una maschile e una femminile con una o più torce, identificabili con Hermes e Ecate. La relazione tra queste tre divinità sembra avere, secondo Von Rudloff (cfr. 80-82), molto in comune con la triade Latona-Apollo-Artemide: potremmo forse spingerci a ritenerla una reinterpretazione ctonia di quest'ultima. Del resto per l'Atene del V sec. abbiamo notizia di una statua di Ecate e una di Hermes Προπυλαῖος all'ingresso dell'Acropoli (cfr. Von Rudloff, p. 80). A partire dall'età ellenistica le figure di Cibele/Madre degli dei, Artemide, Demetra e Ecate conoscono un sempre più forte sincretismo, come dimostra, per esempio, una matrice in bronzo del II-I sec. a.C. proveniente dalla manifattura di Sardi, per cui cfr. Reeder, *The Mother of the Gods and a Hellenistic Bronze Matrix*, pp. 429-431. Il rilievo ellenistico di Lebadea, in Beozia, ci presenta poi una Grande Madre in trono, alla presenza di altre undici figure, fra cui sono riconoscibili Demetra e Persefone, Ecate, Dionisio e Pan (cfr. Von Rudloff, *Hekate*, p. 56). Quest'ultimo compare talora anche nei gruppi del tipo *ναῖσκος*, insieme con Ecate e Hermes, per la cui relazione con Pan, cfr. Reeder, nota 13, pp. 429-430. Menzioniamo inoltre la presenza di Ecate nei misteri dei "Grandi Dei" di Samotraccia (cfr. nota 70), documentata fin dal VI sec. a.C., accanto a una divinità metroaca e a un dio della fertilità, Kadmilos, identificato con Hermes (cfr. Von Rudloff, *Hekate*, pp. 48-49; 83-84). È altresì interessante osservare come la storia locale di Eritre registri sia vicende legate a un culto di Hermes Δόλιος (cfr. Ippia *FGrHist* 421 F1) sia l'αἴτιον di un culto legato a danze di guerrieri in armi (spesso presenti in contesti metroaci, come abbiamo visto) e a una sacerdotessa di Enodia, proveniente dalla Tessaglia (cfr. Polien. VIII.43); sull'identificazione fra Ecate e Enodia di Fere, in Tessaglia, cfr. Von Rudloff, pp. 113-117, dove si affronta anche la questione relativa a Enodia come epiteto di Ecate in quanto dea "degli incroci". Come osserva Von Rudloff (cfr. *Hekate*, pp. 73-74), mentre in Ionia (come del resto anche in Attica) Ecate si trova spesso in un ruolo subordinato, associata a Artemide o a Apollo (cfr. nota 91), in Caria troviamo invece un 'dominio' di Ecate (anche se le testimonianze non risalgono oltre il IV sec. a.C. e sono perlopiù di età romana): il fregio occidentale del suo tempio di Lagina ce la mostra intenta nella lotta contro i Titani, armata di una torcia, mentre quello orientale come *κουροτρόφος* del piccolo Zeus (sul culto di Ecate in Caria, cfr. Von Rudloff, *Hekate*, pp. 51-53). Ecate sembra dunque assumere in Caria tratti metroaci come "riflesso di una più antica relazione madre-figlio" (cfr. Von Rudloff, p. 53): secondo von Rudloff saremmo qui di fronte a una "variazione" del motivo dell'assimilazione a Artemide delle divinità metroache asiatiche operata dai greci (pp. 73-74). Si consideri anche il fatto che a Lagina Ecate era servita da sacerdoti eunuchi, come la *Matar* frigia.

⁹⁶ Ecate è legata alle dee eleusine nella vicenda mitica (cfr. *Inn. Dem.* vv. 51 ss.; 438-440), dove ha il duplice ruolo di informare Demetra di aver udito un grido al momento del rapimento di Persefone e di scortare quest'ultima, come πρόπολος, nell'ἄνοδος e nella κάτωδοδος. Quanto alla sua presenza nel santuario e nel culto eleusino, Von Rudloff ridimensiona la portata delle testimonianze relative che non permetterebbero in realtà né di escludere né di affermare con certezza un ruolo di Ecate, in particolare come προπυλαία, ma sono numerose le testimonianze sia archeologiche sia letterarie – cfr. in particolare Aristof. *Vesp.* 804 – relative a Ecate come guardiana di porte e ingressi (cfr. Von Rudloff, *Hekate*, pp. 92-93) e προπυλαία è l'epiteto che Pausania, nel contesto eleusino, attribuisce a Artemide (I.38.6), per cui si può supporre che questa si fosse sostituita a Ecate (cfr. Von Rudloff, *Hekate*, pp. 37-39). Inoltre, secondo Edwards, la statua della "fanciulla in fuga" con una torcia in entrambe le mani, ritrovata a Eleusi nel 1924 e appartenente probabilmente a una composizione pedimentale (480 ca. a.C.), sarebbe da identificare proprio con Ecate, mentre scorta Persefone di ritorno dall'Ade, come confermerebbero i paralleli offerti dalla pittura vascolare coeva (cfr. Edwards, *The Running Maiden from Eleusis and the Early Classical Image of Hekate*, pp. 307-318). Sulla relazione di Ecate con le dee eleusine, un interessante contributo viene da un passo frammentario del trattato *Sulla pietà* di Filodemo (*P.Herc.* 1088, VI.8ss.), dove si parla di Ecate, in Euripide, come λάρτις, "ministra, serva" di Demetra. Secondo Luppe (cfr. *Hekate als 'Amme' der Persephone*, p. 34), nel testo di Filodemo, si offrirebbe poi un'interpretazione di *Inn. Dem.* 436 ss. tale che Ecate risulti anche in Omero πρόπολος e ὀπάων di Demetra (il che è permesso dall'ambiguo οἰ in *Inn. Dem.* 440) e τροφός di Kore (sulla base di *Inn. Dem.* 439).

permetta un sicuro collegamento con la dea e il digiuno connesso ai suoi riti, più difficile appare stabilire, come suggerisce invece Renate Schlesier, una relazione fra il ciceone con cui Demetra e i suoi fedeli interrompono il loro proprio digiuno (cfr. *Inn. Dem.* 206-211 e il già citato Clem. Al. *Protr.* II.21.2), e i *πελανοί* (“focacce”), che, secondo il coro, Fedra avrebbe trascurato di offrire in sacrificio a Dictinna, provocando così l’ira della dea e la propria presente malattia (vv. 146-147). Analogo discorso si può fare per il parallelo ipotizzato ancora dalla Schlesier fra le peregrinazioni di Demetra in preda al dolore per il rapimento della figlia (ὡς τ’οἰωνός, ἐπὶ τραφερήν τε καὶ ὕγρην / μαιομένη [...]). Ἐννήμαρ μὲν ἔπειτα κατὰ χθόνα πότνια Δηῶ / στρωφᾷτ’ αἰθομένας δαΐδας μετὰ χερσὶν ἔχουσα, cfr. *Inn. Dem.* 44-45; 47-49) e quelle di Dictinna, rievocate nella parodo dell’*Ippolito*, dove si parla appunto di un φοιτᾶν che avviene διὰ λίμνας, / χέρσον ἄθ’ ὕπερ, πελάγους δίναις ἐν νοτίαις ἄλμας (cfr. vv. 148-150). In realtà, in entrambi i casi, assistiamo a un ulteriore allontanamento da Demetra e da Eleusi: al κυκέων si sostituiscono i πελανοί di Dictinna⁹⁷; alla prevalenza dell’elemento solido nelle peregrinazioni divine (ἐπὶ τραφερήν τε καὶ ὕγρην e poi ancora κατὰ χθόνα dell’*Inno omerico*) si sostituisce quella dell’elemento liquido (διὰ λίμνας⁹⁸, χέρσον ἄθ’ ὕπερ, e infine, di nuovo, πελάγους δίναις ἐν νοτίαις ἄλμας).

Il comportamento di Fedra viene quindi associato dal coro a un preciso contesto culturale e religioso, attraverso un progressivo allontanamento dalla dimensione puramente demetriaca⁹⁹, mediato dal personaggio di Dictinna¹⁰⁰.

⁹⁷ L’offerta di focacce rituali a Atene era tra l’altro conosciuta per Artemide Μουνιχία, il cui culto era celebrato nel demo di Munichia, al Pireo, nel mese di Munichione: alla dea veniva offerto, al plenilunio, l’ἀμφιφῶν, una focaccia decorata con fiaccole disposte in cerchio, un tipo di offerta nota anche per Ecate (cfr. Aten. *Deipn.* XIV.53.645ab; Foz. s.v. ἀμφιφῶν) la quale è chiamata, tra l’altro, Μουνιχία in un passo delle *Argonautiche orfiche* (vv. 934-940): le profonde affinità fra Ecate e Artemide Munichia (per cui cfr. Reeder, *The Mother of the Gods and a Hellenistic Bronze Matrix*, nota 21, p. 431) risultano particolarmente significative per interpretare (almeno dal punto di vista ateniese) il retroscena culturale dei πελανοί di Dictinna, l’Artemide cretese, menzionata da Euripide, in questo passo, proprio insieme con Ecate. È altresì interessante osservare che, nel secondo stasimo dell’*Ippolito*, il coro parla del viaggio di Fedra da Creta a Atene, menzionando le Μουνίχου ἄκταις come il luogo in cui approda la nave che porta la principessa cretese (vv. 758-763).

⁹⁸ Si osservi tra l’altro che la menzione delle λίμναι sembra introdurre un riferimento alla sfera dionisiaca (che acquisirà sempre maggiore rilievo nel seguito del dramma) in quanto a Atene Dioniso era appunto venerato come Λιμναῖος dal nome del suo santuario ἐν λίμναις (su cui cfr. Kerényi, *Dioniso*, pp. 270-273): anche in questo caso una realtà culturale attica sembra spostata geograficamente, nello specifico a Creta. Il riferimento all’elemento acquatico si lega inoltre alla vicenda di Dictinna, che, secondo alcune versioni del mito, si sarebbe salvata gettandosi (Call. *Inn. Art.* 189 ss.; Paus. II.30.3, cfr. Jessen, *RE* s.v. “Dictynna”, pp. 585-586) nelle reti dei pescatori (δίκτυα, da cui il suo nome) nella sua fuga da Minosse; si osservi che analogo αἴτιον è tramandato da Pausania (II.30.7) per il tempio di Artemide presso la Φοιβαία λίμνη a Trezene (cfr. vanti, nota 130).

⁹⁹ La Schlesier associa infine a Demetra anche il coprirsi/scoprirsi il capo da parte di Fedra: ai vv. 133-134 (siamo ancora all’interno della prima coppia strofica della parodo) il coro parla di λεπτὰ φάρη che “ombreggiano il biondo capo” di Fedra (e Demetra è la dea bionda per eccellenza); al suo ingresso in scena Fedra (cfr. vv. 201-202) desidera dapprima che le sia tolto dal capo l’ἐπικράνον e poi, quando si accorge di aver lasciato trapelare troppo del suo segreto che le sia di nuovo coperto (vv. 245 ss.), come la dea, in *Inn. Dem.* 40-44, strappa i κρήδεμνα dai suoi capelli e si getta sulle spalle un κυάνεον κάλυμμα in segno di lutto: sebbene la dinamica del coprirsi /scoprirsi ricorra in entrambi i testi, è significativo che Euripide attribuisca a Fedra la volontà di scoprirsi il capo (anche se in una forma meno violenta di quanto avviene nell’*Inno omerico*, dove si parla di un δαΐζεσθαι i veli) nell’episodio successivo alla parodo, solo dopo, cioè, avere effettuato quello spostamento dell’asse religioso che abbiamo osservato nella seconda coppia strofica del

La caratterizzazione cretese dello sfondo religioso della tragedia, esplicita a partire dalla parodo, ci permette di considerare sotto una diversa luce anche l'ingresso in scena di Ippolito: se infatti la devozione totalizzante del figlio di Teseo per Artemide si rispecchia nel riferimento, da parte del coro, alla cretese Dictinna, il mondo religioso di Ippolito, come vedremo, acquisisce nel corso del dramma sempre maggiori punti di contatto con la Creta da cui proviene Fedra. Osserviamo qui in particolare come la menzione dell'ape (v. 77), nella scena del "prato di Artemide", nonostante i suoi indubbi legami con il culto di Artemide¹⁰¹, possa infatti implicare un ulteriore riferimento a Creta, dato che le fonti antiche¹⁰² ci parlano di uno Zeus bambino nutrito dalle api in una grotta a Creta.

§2 Fra l'*Ippolito* e i *Cretesi*: il ruolo dei misteri orfico-dionisiaci

§2.1 Il delirio di Fedra

La religiosità cretese risulta dunque caratterizzata, nella parodo, sulla base delle figure della Madre Montana (con il suo corteggio di figure minori, che ne suggeriscono la duplice identità greca e 'orientale') e di Dictinna, che rappresenta il corrispettivo cretese della divinità al centro della devozione di Ippolito, Artemide. Con l'ingresso in scena di Fedra, tuttavia, tale scenario si arricchisce di un ulteriore elemento, quello dionisiaco. Anche soltanto dal punto di vista mitologico non deve sorprendere che l'immaginario mitico e culturale connesso a questo dio compaia in una vicenda che ha per protagonista la sorella di Arianna. D'altronde, come emerge dallo studio di Renate Schlesier più volte citato, non si tratta soltanto del superficiale ricorso a *exempla* mitici dionisiaci da parte della nutrice e del coro (a partire dal primo stasimo), ma di un profondo coinvolgimento della protagonista (anzi dei protagonisti, perché la questione riguarda anche

canto del coro. Bisogna inoltre notare che, mentre nel caso di Demetra lo scoprirsi/coprirsi il capo è il segnale esteriore, visibile del dramma avvenuto, in quello di Fedra si tratta piuttosto di ricoprire, di nascondere quanto con lo scoprire sembrava troppo rivelato. D'altra parte il nascondersi il capo è l'elemento che collega direttamente l'*Ippolito* alla sua prima versione, il Καλυπτόμενος (cfr. qui sopra).

¹⁰⁰ Cfr. Schlesier, *Heimliche Liebe im Zeichen der Mysterien*, nota 12, p. 54. Per sottolineare la continuità fra la figura di Demetra e quella della cretese Dictinna, la Schlesier (cfr. p. 13) menziona altresì il fatto che Demetra, nell'Inno omerico, si presenti alle figlie di Celeo come originaria di Creta (cfr. v. 123). Il collegamento è senz'altro significativo, come lo è per esempio, il mito della nascita di Pluto, figlio di Demetra e Iasione, a Creta, narrato da Esiodo (*Teog.* 969-974) e Diodoro Siculo (V.77.1). D'altra parte Euripide, più che sottolineare eventuali connessioni di Demetra con Creta, sembra piuttosto, in seguito al 'traviamento' dei Misteri di Eleusi narrato da Afrodite nel prologo, sostituire a Demetra e al suo culto un'altra realtà religiosa. Tra l'altro l'espedito di nascondere la propria identità con lo spacciarsi per cretese è adottato anche da Odisseo in *Od.* XIX.172 ss..

¹⁰¹ Le api sono in particolare connesse con il culto efesino di Artemide e μελισσονόμοι erano chiamate, in un perduto dramma di Eschilo (cfr. *TrGF* vol. III F7, versi parodiati dall'Euripide aristofaneo in *Ran.* 1273-1274), le sacerdotesse di Artemide. Sull'ape come simbolo di purezza, cfr. Cairns, *The Meadow of Artemis*, nota 37, p. 60 (con bibliografia relativa), dove viene sottolineata tuttavia anche l'ambiguità dell'ape in quanto legata anche a Afrodite come emerge dall'*Ippolito* stesso, ai vv. 563-564.

¹⁰² Cfr. Call. *Inn. Zeus* 49-50; Diod. V.70.5-6; Virg. *Georg.* IV.149; Mit. Vat. II.16; Ant. Lib. *Met.* 19, dove si parla addirittura di un ἄντρον μελισσῶν dove Zeus sarebbe nato; cfr. inoltre Didimo in Latt. *Div. Inst.* I.22 (da un punto di vista evemerista). Sulla questione, cfr. Verbruggen, *Le Zeus Crétois*, pp. 41-42. Uno scolio pindarico ci attesta comunque sia l'esistenza del titolo μέλιτται anche per le sacerdotesse di Demetra (fr. 158 Sn-M).

Ippolito) nella religiosità dionisiaca¹⁰³. D'altra parte, se la Schlesier ipotizza che la tragedia e le relazioni fra i protagonisti siano costruiti sulla base di un amalgama di modelli religiosi (eleusino e dionisiaco), sembra opportuno parlare piuttosto della sovrapposizione, mediata dal riferimento alla religiosità cretese, di un modello (quello metroaco-dionisiaco) a un altro (quello eleusino), che rivela la sua inefficacia nella 'fallita' (o 'traviata') iniziazione di Fedra, riferita da Afrodite nel prologo del dramma. D'altra parte, Euripide, come vedremo, sembra connotare il tema dionisiaco in senso orfico (connotazione che si fa esplicita con la menzione del nome del cantore tracio al v. 953) rifacendosi a un modello culturale-religioso che incontriamo con una certa frequenza nel teatro euripideo e, in particolare, in contesto cretese.

Il dialogo fra Fedra e la nutrice, che costituisce il primo episodio, è incentrato su una trama di riferimenti che possono rimandare appunto ai misteri orfico-dionisiaci. Il primo intervento della nutrice, al suo apparire sulla scena (v. 176), contiene già un'allusione significativa in questo senso (vv. 189-197): la donna, di fronte al dolore di Fedra e in generale di tutti i mortali, rileva come tuttavia ὅτι τοῦ ζῆν φίλτερον ἄλλο sia in realtà avvolto da tenebre (σκότος) e che appunto il "rovinoso amore" degli uomini per "qualunque cosa splenda κατὰ γῆν" sia dovuto proprio "all'inesperienza ἄλλου βίτου" e all'assenza di una dimostrazione (ἀπόδειξις) τῶν ὑπὸ γαίας (in opposizione diretta, in fine di verso, a κατὰ γῆν); conclude infatti la nutrice che μύθοις δ' ἄλλως φερόμεθα. Ci troviamo infatti nello stesso contesto misterico, intriso di dottrine orfiche, di cui abbiamo parlato nel precedente capitolo (§2), relativo al rapporto fra morte e vita¹⁰⁴: la nutrice contrappone infatti le vane favole alla consapevolezza (che appartiene evidentemente solo agli iniziati) sulle "cose di sotterra" in quanto "altra vita", ben più desiderabile della presente, fatta solo di dolore¹⁰⁵. Ancora sulla base di quanto precedentemente osservato (cfr. cap. I.1), potremmo interpretare nello stesso senso anche la menzione, da parte della nutrice (proprio al principio

¹⁰³ Cfr. Schlesier, *Heimliche Liebe im Zeichen der Mysterien*, pp. 58-70.

¹⁰⁴ Froma Zeitlin stabilisce invece un collegamento generico fra l'iniziazione ai Misteri eleusini da parte di Ippolito, che si trasformerebbe poi in iniziazione (forzata) ai misteri di Afrodite, e ogni altro riferimento all'ambito misterico presente all'interno del dramma: la studiosa riconduce a tale ambito sia le parole della nutrice ai vv. 191-196, sia i versi che mettono in rilievo la progressiva acquisizione di un 'sapere iniziatico' da parte di Ippolito stesso, che passa dall'ignoranza sulle cose della vita e sulle regole sociali, manifestata ai vv. 90-92, alla conoscenza dell'iniziato, che sa ma non può parlare, manifestata ai vv. 1033 e 1091. La Zeitlin osserva comunque sia opportunamente come tutta la tragedia sia costruita (come rileva del resto anche la Schlesier) sulla contrapposizione fra nascondere/rivelare, parola/silenzio, dicibile/indicibile (vv. 293-96; 524; 368; 609; il tema affiora ancora nelle parole di Teseo ai vv. 846; 875); cfr. Zeitlin, *The Power of Aphrodite*, pp. 85-86.

¹⁰⁵ Che il possesso di tale consapevolezza appartenga, oltre che alla nutrice, anche a Fedra, risulterà chiaro all'ingresso in scena di quest'ultima. D'altra parte la nutrice, descrive la presente condizione di Fedra nei termini del disgusto per τὸ παρὸν (v. 184) e del desiderio per τὸ ἄπὸν (v. 184). Si osservi come la nutrice parli di un ἄπὸν che per Fedra sarebbe φίλτερον (v. 185), come parla dell'aldilà avvolto da tenebre, che definisce anch'esso τοῦ ζῆν φίλτερον (v.191), quasi che intenda suggerire che anche Fedra, che pure si trova in una condizione che la nutrice non riesce a spiegare, sia anch'essa iniziata agli stessi misteri.

discorso), del λαμπρὸς αἰθήρ (v. 178), alla cui luce Fedra viene portata cercare un sollievo alle sue sofferenze.

Come emerge anche dall'immediato seguito del dialogo fra i due personaggi, siamo al di là dell'escatologia eleusina, superata da una concezione quale suggeriscono per esempio alcune delle lamine orfico-dionisiache (cfr. qui sopra cap. I.2), secondo cui la vera vita è quella raggiunta dopo la morte. Secondo Renate Schlesier, nel successivo delirio di Fedra sarebbe appunto riconoscibile un formulario affine a quello dell'escatologia riflessa nelle lamine. Se, come abbiamo già osservato, Fedra sostituisce l'ὄψις eleusina con l'ὄψις dell'oggetto amato, conseguendo così un'iniziazione di tutt'altro tipo, ora la vediamo cercare rifugio dalle sue pene amorose in un delirio mistico che sembra appartenere a un genere di spiritualità diverso da quello dei misteri di Eleusi.

Nel corso del primo scambio dialogico fra Fedra e la nutrice, in dimetri giambici, Euripide ripropone lo stesso quadro di riferimenti religiosi che abbiamo incontrato nella parodo, ma questa volta arricchendolo dell'elemento (orfico-)dionisiaco. Se infatti Fedra, appena entrata in scena, riprende bensì il tema vagamente demetriaco dello scoprirsi/coprirsi il capo (che ritornerà anche avanti, al v. 243, quando Fedra si rende conto di aver svelato troppo del suo segreto)¹⁰⁶, il suo delirio si articola poi attraverso la progressiva evocazione di uno scENARIO d'otretomba, che come osserva la Schlesier, presenta notevoli punti di contatto con quello delineato nelle lamine orfiche: Fedra esprime infatti il desiderio di dissetarsi di “acqua pura” (πῶς ἂν δροσερᾶς ἀπὸ κρηνίδος / καθαρῶν ὑδάτων πῶμ' ἄρυσάιμαν, vv. 208-209) e di riposarsi sotto i pioppi su un prato (ὑπὸ τ' αἰγείροις ἔν τε κομήτῃ / λεμῶνι κλιθεῖσ' ἀναπαυσάιμαν, vv. 201-211)¹⁰⁷. Del resto, come osserva ancora la studiosa, soltanto una interpretazione misterica delle parole pronunciate da Fedra ai vv. 208-211) può dare appieno ragione dell'esclamazione successiva della nutrice, spaventata del fatto che la donna, nel suo delirio, riveli segreti che devono restare noti ai soli iniziati (vv. 212-213): ᾿Ω παῖ, τί θροεῖς; / Οὐ μὴ παρ' ὄγλω τάδε γηρύση / μανίας ἔποχον ρίπτουσα λόγον;

È altresì interessante notare, a nostro avviso, che i riferimenti in questione riguardano entrambi i gruppi delle lamine, A e B, stabiliti da Zuntz e ampliati da Pugliese Carratelli (che parla di gruppo I, quello dei cosiddetti testi “mnemosynii”, caratterizzati dalla presenza appunto del “lago di Mnemosyne”, e gruppo II, a cui appartengono quelli “non mnemosynii”, dove compaiono altre divinità, fra cui Persefone ha un ruolo predominante) sulla base delle nuove scoperte¹⁰⁸. Euripide ci permetterebbe di confermare, pur tenendo ferme le differenze indubbiamente presenti nel *corpus* delle lamine, una omogeneità di fondo del repertorio a cui chi le redigeva, anche in aree molto

¹⁰⁶ Si vedano al riguardo le osservazioni fatte qui sopra, alla nota 99.

¹⁰⁷ Cfr. Schlesier, *Heimliche Liebe im Zeichen der Mysterien*, pp. 58-63.

¹⁰⁸ Cfr. Zuntz, *Persehone*, pp. 300 ss.; 358 ss.; Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro orfiche*, pp. 18-29.

distanti del mondo greco, poteva attingere¹⁰⁹. La necessità di dissetarsi a una fonte caratterizza infatti l'escatologia delle lamine del “gruppo B”, dove, in particolare nelle due lamine di Petelia (prima metà IV sec. a.C.) e di Farsalo (seconda metà IV sec. a.C.), leggiamo, rispettivamente, καὶ τοὶ [i guardiani del lago di Mnemosyne] σοὶ [all'iniziato] δώσουσι πειῖν **θεῖης ἀπὸ κρήνης** (B1.10 Zunzt = I A2 Pugliese Carratelli = fr. 476.10 Bernabé) e ἀλλὰ δότε [i guardiani del lago di Mnemosyne] μοι [all'iniziato] πειῖν **ἀπὸ τῆς κρήνης** (B2.10 Zunzt = I A3 Pugliese Carratelli = fr. 477.9 Bernabé)¹¹⁰. Fra le lamine dello stesso gruppo ve ne sono alcune (B3-8 Zuntz = I B1-6 Pugliese Carratelli = frr. 478-483 Bernabé), non antecedenti al III sec. a.C. (ma che trovano un importante parallelo della metà IV sec. a.C. in un esemplare trovato in Tessaglia, = I B7 Pugliese Carratelli = fr. 484 Bernabé¹¹¹), ritrovate significativamente a Creta: queste ultime presentano una versione ‘ridotta’ del testo delle lamine di Petelia, Farsalo, nonché Ipponio e Entella, nel senso che contengono bensì il riferimento alla fonte, ma qui non sdoppiato (come avviene invece nella versione estesa), in una fonte ‘cattiva’, vicina a un cipresso, dalla cui acqua occorre astenersi, e in una fonte ‘buona’, quella della Μνημοσύνης λίμνη. Nelle lamine cretesi, si parla di un'unica fonte, dove ci si possa dissetare, vicina a un cipresso, questa volta investito di un ruolo positivo: ἀλλὰ πεί<μ> μοι / κράνας αἰειρόω ἐπὶ δεξιᾷ, τῆ κυφάριζος (F 478 Bernabé = I B1 Pugliese Carratelli). Come osserva Franco Ferrari, il cipresso, comune alla topografia dell'aldilà delle lamine del “gruppo B” nel loro complesso, ha, nelle fonti antiche, “un legame privilegiato con Creta”, tanto da

¹⁰⁹ Per un'interpretazione delle lamine volta a sottolineare piuttosto le differenze fra due gruppi distinti, cfr. Ferrari, *Per leggere le lamine orfiche*, pp. 1-27; 97-112. Una posizione più incline a sottolinearne le affinità formali e contenutistiche è espressa in Tortorelli Ghidini, *Da Orfeo agli orfici*, pp. 31-41 e in Bernabé; Jiménez San Cristóbal, *Instructions for the Netherworld*, pp. 179-181, dove si argomenta in favore dell'appartenenza degli autori delle lamine “allo stesso movimento religioso, caratterizzato dalla credenza in un destino speciale dell'anima dopo la morte”. Edmonds, invece, coerentemente con la sua interpretazione generale dell'orfismo come un fenomeno culturale piuttosto evanescente nei contenuti, privo di un sistema dottrinario ben preciso (“there is nothing ‘essentially Orphic’: no doctrine, mythic motif, or divinity that defines something as Orphic” ribadisce in un saggio recente lo studioso, cfr. Edmonds, *Redefining Ancient Orphism*, p. 162), vede nelle lamine il riferimento a un composito repertorio di elementi mitici tradizionali, a cui esse attingerebbero (compreso il mito eleusino del rapimento di Persefone da Ade), per garantire al defunto un favore eccezionale nell'aldilà (cfr. Edmonds, *Myths of the Underworld Journey*, pp. 108-109; *Redefining Ancient Orphism*, pp. 325-326). Tale linea interpretativa tuttavia tende a sottovalutare eccessivamente (come avremo occasione di osservare avanti, cfr. nota 121) gli elementi che conferiscono al *corpus* delle lamine non solo una coerenza interna, ma anche una specificità rispetto a altre realtà religiose.

¹¹⁰ La lamina di Ipponio (I A1 Pugliese Carratelli = fr. 474 Bernabé, per cui cfr. qui sopra cap. I.2, nota 71) finora la più antica del *corpus* (fine V sec. a.C.), contiene anch'essa la stessa indicazione relativa alla necessità di bere dalla Μνημοσύνης λίμνη, senza però che compaia il nesso ἀπὸ κρήνης: ἀλλὰ δότ' ὄκα / ψυχρὸν ὕδωρ προπρέον τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης (vv. 11-12) e poi di nuovo τοὶ δώσουσι πειῖν ψυχρὸν ὕδωρ προπρέον τᾶς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνας (v. 14); ugualmente si legge anche ai vv. 13-14 e 17 della lamina di Entella (I A4 Pugliese Carratelli = fr. 475 Bernabé, fine IV-inizio III sec. a.C.), trascritta da Frel nel 1994 (*Una nuova laminella orfica*) e pubblicata da Riedweg nel 1998 sulla base di quella trascrizione (cfr. *Initiation – Tod – Unterwelt*, pp. 96-97). Per un tentativo di ricostruzione di un ‘archetipo’, relativo alle quattro lamine di Petelia, Farsalo, Ipponio e Entella, “che rispecchi la fluidità che potrebbe non essersi mai cristallizzata completamente, a nessun livello cronologico, in un singolo esemplare che si possa immaginare ‘autentico’”, cfr. Ferrari, *Per leggere le lamine misteriche*, pp. 26-27.

¹¹¹ Cfr., al riguardo, Ferrari, *Per leggere le lamine orfiche*, nota 71, p. 21.

fungere da “sineddoche” di Creta stessa¹¹². D'altra parte Fedra, benché, in armonia con i testi cretesi, parli di una sola fonte, non menziona cipressi, ma pioppi, mostrando in questo un accordo con una delle lamine del “gruppo A” di Zuntz, ritrovata a Turi (Timpone Grande) e databile alla metà del IV sec. a.C., dove si invita il mista a percorrere λειμῶνας τε ἱεροῦς (Fedra parla infatti anche di un κομήτης λειμών) καὶ ἄλσεα Φερσεφονείας (A4.6 Zuntz = II B2.6 Pugliese Carratelli = fr. 487.6 Bernabé). A parlarci di ἄλσεα Περσεφονείας è Circe nel libro X dell'*Odissea* in riferimento appunto dai boschi all'ingresso dell'Ade, fatti appunto di μακραί τ' αἴγειροι καὶ ἰτέαι ὠλεσίκαρποι (v. 510)¹¹³.

Siamo dunque di fronte a uno scenario escatologico, i cui elementi costitutivi sono tutti riconducibili al *corpus* delle lamine prese nel loro complesso: potremmo ipotizzare che, nel V sec. a.C., a Atene, dove finora non sono state rinvenute lamine, i circoli orfici conoscessero (o avessero addirittura elaborato) un repertorio formulare più ampio, di cui le aree periferiche del mondo greco (Tessaglia, Creta, Italia meridionale) mostrano di condividere solo una parte¹¹⁴.

Quanto alla possibilità di parlare di cultura orfica e, nello specifico, orfico-dionisiaca, per tutte le lamine, è questione controversa. Eppure, anche considerando l'articolazione del *corpus* sulla base di due principali gruppi distinti, è innegabile che in entrambi troviamo un significativo indizio che ci riconduce all'ambito dionisiaco: si tratta del nesso μύσται καὶ βάχχοι nell'ultimo verso del testo di Ipponio e il nome Βάχχιος, riferito evidentemente a Dioniso, con la funzione di “liberatore”¹¹⁵, nelle due lamine di Pelinna (II B3-4 Pugliese Carratelli = fr. 485-486 Bernabé), per cui cfr. qui sopra cap. I.2). Se per la lamina di Pelinna appare impossibile negare il collegamento

¹¹² Per leggere le lamine misteriche, pp. 6-7, dove vengono riportati numerosi riferimenti al cipresso in connessione con Creta fra cui Eur., *Cretesi*, TrGF 41 F 472.8 (per cui cfr. avanti), Ermippo fr. 63.14 PCG, Plat. *Legg.* 625bc. Il ruolo stesso del cipresso, come segnale della fonte da cui si ottiene la salvezza eterna, costituirebbe un indizio, secondo Ferrari (che argomenta a sua volta in favore di un'opinione di Zuntz e Pugliese Carratelli), dell'antiorità del testo cretese (nonostante la posteriorità dei supporti su cui è conservato), rielaborato poi, in ambito orfico-pitagorico, con l'introduzione della figura di Mnemosyne.

¹¹³ Sul λειμών nelle rappresentazioni dell'aldilà, cfr. qui sopra nota 17. Anche in una lamina rinvenuta a Fere, in Tessaglia (fr. 493 Bernabé = II C2, tardo IV sec. a.C.), pubblicata per la prima volta in Chrisostomou, *Ἡ Θεσσαλονικὴ θεὰ Ἐννοδία ἢ Φεραία θεά*, p. 376, troviamo la menzione del prato dell'aldilà: εἶσιθι ἱερὸν λειμῶνα. ἄποινος γὰρ ὁ μύστης. Si tenga comunque sia presente, quanto ai pioppi, che all'ingresso della grotta dell'Ida Teofrasto, in *Hist. Plant.* III.2.6; III.3.4; IV.1.3, colloca un pioppo bianco; sulla relazione fra la rappresentazione dell'aldilà delle lamine del “gruppo B” e il percorso che conduce al santuario dell'Ida cfr. Verbruggen, *Le Zeus Crétois*, pp. 90-91, dove si suggerisce una possibile origine cretese dell'intero gruppo.

¹¹⁴ Sulla ricostruzione di uno ἱερὸς λόγος orfico-dionisiaco alla base delle lamine cfr. Bernabé; Jiménez San Cristóbal, *Instructions for the Netherworld*, pp. 189-190. D'altra parte, come vedremo anche avanti considerando le altre tracce orfico-dionisiache presenti nel dramma euripideo, il fatto che a Atene, nel V sec. a.C., siano attestati tutti (o quasi) gli elementi che costituiscono l'escatologia delle lamine orfiche, disperse nelle aree periferiche del mondo greco e databili a quasi un secolo dopo, ci permette forse di applicare a questa circostanza almeno due delle norme areali elaborate per la linguistica da Matteo Bartoli fra fine dell'800 e l'inizio del '900, secondo cui la forma linguistica più arcaica sarebbe conservata o nell'area “isolata”, ossia meno esposta alle comunicazioni, o in quelle “laterali”, ossia periferiche rispetto al centro. Atene dunque svolgerebbe la funzione, se non di innovatrice, quanto meno di collettore dei testi misterici orfici, che in Tessaglia, Creta e Italia minore troviamo invece in una forma “parziale”, non ancora sottoposta a ulteriori rielaborazioni.

¹¹⁵ Εἰπεῖν Φερσεφόναϊ σ' ὅτι Βάχχιος αὐτὸς ἔλυσε (v. 2).

con il mondo dionisiaco, nel caso della lamina di Ipponio la relazione potrebbe essere messa in discussione dalla possibilità di riferire o meno il termine βάχχος a un'iniziazione di tipo dionisiaco¹¹⁶. Esprime ancora riserve in questo senso Ferrari¹¹⁷, ma mi paiono convincenti non solo gli studi più recenti che confermano la necessità di collegare βάχχος in quanto nome del devoto/iniziato di Dioniso con l'epiteto Βάχχος/ Βάχχιος riferito al dio, ma anche quelli che riconoscono l'indiretta allusione a comportamenti appunto bacchici, nelle attestazioni soprattutto tragiche, dei termini che presentano la radice βακχ-¹¹⁸. A conferma del comune sfondo dionisiaco delle lamine appare anche il fatto stesso che, nelle lamine già citate di Ipponio e di Pelinna, non troppo distanti cronologicamente, troviamo ripetuto il termine βάχχος, in un caso riferito al mista, nell'altro al dio.

Come abbiamo visto nel precedente capitolo, il Dioniso in questione sarebbe da identificare con il figlio di Zeus e Persefone, dilaniato dai Titani e successivamente ricomposto e riportato in vita; dalle ceneri dei Titani, fulminati da Zeus, sarebbe nata la stirpe degli uomini, su cui graverebbe

¹¹⁶ Il legame di Dioniso con l'orfismo è inoltre confermato dai ritrovamenti delle lamine ossee di Olbia (pubblicate nel 1978 per la prima volta in Rusajeva, *Orfizm i kult Dionisa v Olvii*, pp. 87-104; cfr. qui sopra, cap. I.2), dove (in particolare nelle lamine del gruppo 94, secondo la classificazione di Dubois, risalenti alla fine del V sec. a.C.) troviamo associati i nomi Διόνυσος e Ὀρφικοί (94a Dubois = fr. 463 Bernabé); cfr. Lévêque, *Apollon et l'Orphisme a Olbia du Pont*, p. 82; Bernabé, *Las láminas de Olbia*, pp. 537-546. D'altra parte, le lamine turie del "gruppo A", sebbene siano incentrate sulla figura di Persefone, contengono l'invocazione, oltre che alla χθονίων βασιλεία, anche a Εὐκλής Εὐβουλεύς τε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι (cfr. A 2-3.2 Zuntz = II A1-2.2 Pugliese Carratelli = fr. 489-490.2 Bernabé, della metà del IV sec. a.C.; A1.2 Zuntz = II B1.2 Pugliese Carratelli = fr. 488.2 Bernabé, della prima metà del IV sec. a.C.). Questi ultimi sembrano appunto da riferirsi rispettivamente a Ade e Dioniso, cfr. Bernabé; Jiménez San Cristóbal, *Instructions for the Netherworld*, pp. 100-105, con un'ampia rassegna relativa alle attestazioni di Εὐβουλεύς in ambito non soltanto orfico (dove risultano particolarmente importanti le testimonianze che lo legano a Dioniso, cfr., per esempio, *Inn. Orf.* 29.6-8; 30.6-7; 52.4-5), ma anche eleusino (per cui rimandiamo nello specifico a Sfameni Gasparro, *Misteri e culti mistici di Demetra*, pp. 102-110). La connessione fra dionisimo e orfismo sembra del resto confermata, a livello letterario, anche da un passo erodoteo (II.81), dove si parla di pratiche di sepoltura che concordano con quelle "orfiche e bacchiche, che sono in realtà egiziane e pitagoriche"; è vero che in un importante gruppo di manoscritti (Laur. LXX 3; Rom. Gr. 83; Laur. Conv. Suppr. 207) troviamo una versione abbreviata dove si menzionano solo pratiche "orfiche e pitagoriche", ma potrebbe essere quest'ultimo un intervento volto a semplificare il testo – senza considerare la possibilità di *saute du même au même*.

¹¹⁷ Cfr. Ferrari, *Per leggere le lamine misteriche*, pp. 3-5 (cfr. in particolare nota 5, p. 3 per la bibliografia relativa a una supposta non diretta relazione fra il termine βάχχος e la sfera dionisiaca).

¹¹⁸ Si veda al riguardo Santamaría, *The Term βάχχος and Dionysos Βάχχιος*, pp. 38-57, dove, nell'ambito di un ampio studio sulle attestazioni del termine βάχχος (e dei suoi derivati) a partire dall'età arcaica, si individua come significato primario "worshipper of Dionysos in a state of frenzy"; da qui si sarebbero sviluppati gli epiteti Βάχχιος e Βακχεῖος con il significato di "(god) of the βάχχοι, he who causes the frenzy" (pp. 42-439), evidentemente attraverso il vino, la musica e la danza (p. 49). Del resto Dioniso, se è il dio Βάχχιος che induce la μανία rituale, è allo stesso tempo anche il dio capace di liberare dalle ansie e dalle angosce della vita di ogni giorno (cfr. Eur. *Bacc.* 381; 243; 281-281; 772; per altri riferimenti cfr. ancora Santamaría, nota 74, p. 50). Nella dimensione orfico-misterica, d'altra parte, la liberazione (si ricordi il verbo ἔλυσε delle lamine di Pelinna, cfr. qui sopra nota 16) riguarda il destino oltremondano dell'anima (liberazione dal ciclo delle nascite e dalla pena che grava sugli uomini). Su questo duplice valore dell'epiclesi Λύσιος cfr. Casadio, *Il vino dell'anima*, pp. 123 ss.. Quanto alle attestazioni in tragedia dei termini legati alla radice βακχ- in quanto "metafore bacchiche", tali da trasformare i personaggi che si comportano come una menade o Dioniso stesso in una "figura bacchica", si veda Schlesier, *Mixtures of Masks: Maenads as Tragic Models*, pp. 89-114, dove viene dedicata particolare attenzione alla rappresentazione bacchica di Clitemnestra, Deianira e Fedra (cfr. pp. 103-114); il discorso sul 'menadismo' di Fedra, che emerge in particolare dai vv. 215-218, è poi approfondito dalla Schlesier nel successivo lavoro *Heimliche Liebe im Zeichen der Mysterien*.

quindi la colpa dell'assassinio del dio¹¹⁹. Proprio a queste vicende mitiche potrebbe essere ricondotta l'escatologia orfica relativa alla necessità per gli uomini di scontare una pena atavica attraverso un ciclo di rinascite e alla morte come liberazione dell'anima dal corpo al termine di quel ciclo e raggiungimento di una vita autentica intesa come acquisizione di uno *status* divino. Dalle lamine orfiche, in particolare (ma non soltanto) quelle appartenenti al “gruppo A”, dove appunto sembra riconoscibile (ma è esplicita in quelle di Pelinna) l'associazione di Persefone e Dioniso (cfr. qui sopra nota 116), affiorerebbero appunto tali dottrine¹²⁰. Sebbene le lamine non menzionino esplicitamente il mito alla base della loro escatologia (come potrebbe avvenire, del resto, considerando la tipologia dei testi in questione?) e nonostante che sia stata messa in discussione la

¹¹⁹ Il mito in questione era senz'altro narrato nelle *Rapsodie* orfiche, in particolare, secondo la ricostruzione di Bernabé, nei fr. 39; 56; 280-283; 296-329 Bernabé (per ulteriori testimonianze, cfr. avanti nota 121). Pausania (cfr. VIII.37.5) attribuisce a Onomacrito la composizione di ὄργια sui παθήματα di Dioniso per opera dei Titani; si osservi inoltre come il periegeta introduca l'argomento in relazione a quanto dicevano gli arcadi sulla presenza della statua del Titano Anito accanto a quella della Despoina di Lykosoura, che da lui appunto sarebbe stata allevata. Non è forse da escludere un influsso orfico su un culto a sfondo metroaco quale quello di Lykosoura (cfr. al riguardo Ferrari; Prauscello, *Demeter Chthonia and the Mountain Mother in a New Gold Tablet from Magoula Mati*, pp. 199-200). La più antica attestazione letteraria del mito di Dioniso e i Titani sarebbe da riconoscere nel celebre fr. 133 Sn-M di Pindaro, dove si parla appunto di una πινὰ παλαίου πένθεος che Persefone esige dagli uomini (cfr. al riguardo Graf, *Dionysian and Orphic Eschatology*, p. 244).

¹²⁰ Nelle lamine A 2-3.4 Zuntz = II A 1-2.4 Pugliese Carratelli = fr. 489.4-490.4 Bernabé l'iniziato si presenta supplice a Persefone dicendo di aver pagato (ἀντάπεισις) la πινὰ ἔργων ἔνεκα οὔτι δικαίων, riecheggiato nel più breve ἄπεινος γὰρ ὁ μύστης della lamina di Fere (II C2 Pugliese Carratelli = fr. 493 Bernabé); la lamina A1.5 Zuntz = II B1.5 Pugliese Carratelli = fr. 488.5 Bernabé si riferisce poi esplicitamente al ciclo di rinascite da cui l'uomo deve liberarsi: κύκλου δ' ἔξεπταν βαρυνενθέος ἀργαλέοιο. Analoga interpretazione vale per il παθὼν τὸ πάθημα τὸ δ' οὐπω πρόσθε ἐπεπόνθας di un'altra lamina turia (A4.3 Zuntz = II B2.3 Pugliese Carratelli = fr. 487.3 Bernabé) e per il Βάχχιος αὐτὸς ἔλυσε delle lamine di Pelinna. Sulla rinascita divina dell'anima dopo la morte sono esplicite, oltre alle due lamine di Pelinna, anche A1.8 Zuntz = II B1.8 Pugliese Carratelli = fr. 488.8 Bernabé e A4.4 Zuntz = II B2.4a Pugliese Carratelli; in A 2-3.7 Zuntz = II A 1-2.7 Pugliese Carratelli = fr. 489-490.7 Bernabé si parla invece dell'aspirazione a essere mandati ἔδρας ἐς εὐαγέων. Inoltre il riferimento al κεραυνός in A1.4 Zuntz = II B1.4 Pugliese Carratelli = fr. 488.4 Bernabé e in A 2-3.5 Zuntz = II A1-2.5 Pugliese Carratelli = fr. 489-490.5 Bernabé potrebbe essere interpretato alla luce del mito dei Titani fulminati da Zeus (cfr. Graf, *Dionysian and Orphic Eschatology*, p. 252-253); inoltre il fulmine è legato anche al mito della nascita di Dioniso da Semele. La relazione fra Dioniso e il κεραυνός è ribadita infatti anche nella rappresentazione della τελετή dionisiaca fatta da Pindaro in *Dit.* II.15-16. Queste lamine permettono infine di riconoscere la speranza oltremondana da parte dell'iniziato come una sorta di identificazione con il destino di Dioniso stesso, morto e ritornato in vita, ravvisabile nelle formule, comuni al gruppo II B di Pugliese Carratelli, che descrivono il cadere nel latte (inteso come rinascita) dell'iniziato defunto in forma di vari animali (toro, ariete e capretto) legati al dio. Del resto, in A1.7 Zuntz = II B1.7 Pugliese Carratelli = fr. 488.7 Bernabé l'immagine precedente è rafforzata da quella dell'immergersi ὑπὸ κόλπον χθονίας βασιλείας, che sottolinea ulteriormente l'idea della rinascita addirittura nel grembo della madre di Dioniso stesso (cfr. Graf, pp. 245-246; Bernabé; Jiménez San Cristóbal, *Instructions for the Netherworld*, pp. 76 ss.). Quanto infine alla possibilità di collegare, almeno per alcuni aspetti (oltre a quello riconducibile al dionisimo), l'escatologia di questo gruppo di lamine con quello delle lamine cosiddette “mnemosynie” (“gruppo B”), un interessante tentativo è stato compiuto da Marisa Tortorelli Ghidini, che ha proposto di interpretare il v. 4 della lamina di Ipponio (ἔνθα κατερχόμεναι ψυχὰι νεκύων ψύχονται, riconoscibile anche al v. 6 della lamina di Entella) come il “ritorno in vita” delle anime che si fermano alla prima fonte senza proseguire fino al lago di Mnemosyne e ricadendo così nel ciclo della metempsicosi (Cfr. Tortorelli Ghidini, *da Orfeo agli orfici*, pp. 35-38). L'interpretazione infine della formula che funge da lasciapassare per l'iniziato nelle lamine “mnemosynie” “sono figlio della Terra e del Cielo stellato”, al di là della possibilità o meno di scorgervi un riferimento all'origine titania degli uomini (cfr. qui sopra cap. I.2, nota 71), ribadisce in ogni caso l'origine divina dell'iniziato, rivendicata anche dagli iniziati delle lamine del “gruppo A” (cfr. A1.3 Zuntz = II B1.3 Pugliese Carratelli e in A 2-3.3 Zuntz = II A 1-2.3 Pugliese Carratelli = FF 489.3-490.3 Bernabé).

possibilità di associare questi miti all'orfismo¹²¹, appare comunque sia quanto meno legittimo ipotizzare tale sfondo mitico e dottrinario dietro ai testi conservati nelle lamine, dato che, come osserva Friz Graf, “a solution that gives a coherent picture is more likely to be right, besides being intellectually more satisfactory”¹²².

Per quanto riguarda Euripide, tuttavia, non sembra emergere alcun accenno, nelle tragedie a noi pervenute, di una relazione del tipo madre-figlio fra Persefone e Dioniso. Quest'ultimo è bensì definito “due volte nato” nell'*Ippolito* (v. 560, cfr. avanti) e rappresentato come frutto di una doppia gestazione nelle *Baccanti* (vv. 519-529)¹²³, ma sempre all'interno del mito tebano della doppia nascita da Semele e dalla coscia di Zeus. Possiamo dunque ipotizzare che Euripide si serva della vicenda tebana, forse più accettabile per un pubblico ateniese e tale, allo stesso tempo, da riprodurre perfettamente il modello della morte e rinascita del dio (del resto la tradizione orfica stessa sembra aver inglobato anche la nascita di Dioniso da Semele¹²⁴), portandola all'interno di un sistema di rimandi all'escatologia orfico-dionisiaca.

La possibilità di interpretare il delirio mistico di Fedra in un'ottica dionisiaca trova d'altra parte una giustificazione non soltanto nella testimonianza delle lamine orfiche, ma anche all'interno dell'*Ippolito* stesso, anzi della scena stessa del delirio di Fedra: qui infatti la presenza di Dioniso si percepisce chiaramente quando la donna, subito dopo l'interruzione della nutrice (vv. 208-214),

¹²¹ Cfr. West, *The Orphic Poems*, pp. 74-75; per una panoramica delle testimonianze sul mito dell'uccisione di Dioniso da parte dei Titani e della conseguente antropogonia (la cui connessione emerge con chiarezza dall'analisi delle fonti svolta dallo studioso) cfr. Bernabé, *El mito órfico de Dioniso y los Titanes*, pp. 591-607, dove l'autore dimostra sia l'antichità di questo mito (ripercorrendo anche il dibattito sulla questione) sia la sua piena appartenenza all'orfismo, basandosi anche sulle sue concordanze con l'escatologia delle lamine orfiche, con il fr. 133 Sn.-M. di Pindaro, con numerosi passi platonici riconducibili a dottrine orfiche (cfr. *Men.* 81b; *Crat.* 400c; *Fed.* 62B; *Leg.* 701b) e con la τελετή orfica attestata nel *Papiro Gurôb* (per cui cfr. Hordern, *Notes on the Orphic Papyrus from Gurôb*, pp. 131-140). Sul mito di Dioniso e i Titani come “riproduzione di un modello sacrificale di grande antichità”, cfr. inoltre Burkert, *Orphism and Bacchic Mysteries*, p. 42. Nell'ambito invece di un'impostazione generale, di cui si è già discusso, volta a negare la possibilità di connotare l'orfismo come un movimento religioso dotato di sue proprie dottrine, Edmonds mette in discussione non solo la possibilità di collegare in modo particolare il mito di Dioniso dilaniato dai Titani con l'orfismo, ma anche con l'antropogonia, sulla base di un'analisi forse troppo rigida delle testimonianze (in particolare, oltre al frammento pindarico 133 Sn.-M, *Olimpiod. Comm. Fed.* 61c; Clem. Aless. *Protr.* 18; Plut, *De es. carn.* 996c; *Arg. Orf.* 17-20). Lo studioso, di conseguenza, ritiene che l'escatologia delle lamine debba essere ricondotta piuttosto alla vicenda del rapimento di Persefone e a un'eventuale relazione fra Dioniso, in quanto potenza che, con la sua frenesia purificatrice, sconvolge l'ordine sociale, e Kore, in quanto fanciulla sofferente che deve essere ‘placata’ da quella purificazione, sulla falsariga di vicende quali quella di Erigone o Arianna; cfr. Edmonds, in *Redifining Ancient Orphism*, pp. 304 ss. Tale ricostruzione ha lo svantaggio di trascurare la diretta relazione madre-figlio attestata nel mito per Persefone e Dioniso per privilegiare collegamenti fra miti e eziologie diverse quali sono per esempio quello eleusino e quello delle Antestierie. Sulla difficoltà di ricondurre le lamine alla sfera eleusina, per quel che riguarda sia la relazione fra Persefone e Dioniso (come madre e figlio) sia il concetto di ‘liberazione’ si veda Bernabé; Jiménez San Cristóbal, *Instructions for the Netherworld*, p. 94; cfr. inoltre pp. 195-205 per uno studio su parte dell'iconografia apula e sui πίνακες loresi del V sec. a.C. volto a metterne in luce le numerose affinità con l'escatologia delle lamine.

¹²² Cfr. Graf, *Dionysian and Orphic Eschatology*, p. 254; sulla stessa linea anche Bernabé; Jiménez San Cristóbal, *Instructions for the Netherworld*, pp. 66-76.

¹²³ Sull'invocazione a Dioniso come Διθύραμβος (v. 526) nel secondo stasimo delle *Baccanti*, in quanto, secondo l'etimologia popolare, “passato due volte attraverso la porta” (*Et. Magn.* 274.46-48), quindi “nato due volte”, cfr. Mirto, *Il dio nato due volte*, pp. 7-10.

¹²⁴ Su Dioniso διμύτωρ (cfr. *Inn. Orf.* 52.9) nella tradizione orfica, cfr. Rudhardt, *Le deux mères de Dionysos*, pp. 484-501.

esclama πέμπτετέ μ' εἰς ὄρος (v. 214), a cui segue uno scenario di caccia montana (vv. 214-221): considerando la rappresentazione del fenomeno del menadismo nelle *Baccanti*, non deve stupire che Euripide introduca qui la fuga verso il monte e la caccia (cfr. *Bacc.* 116-119; 217-220; 1235-1237)¹²⁵.

L'immagine di Fedra come 'menade' in preda a una frenesia bacchica è poi rafforzata dal fatto che sia la nutrice (v. 213) sia Fedra stessa connoti il suo stato come μανία (ἐμάνην, v. 241), che Fedra definisce tuttavia un "male", da cui è una sofferenza guarire e a cui è preferibile la morte (vv. 247-249). Sebbene la μανία rituale dionisiaca, legata al potere del vino e della danza di liberare dagli affanni della vita presente (nonché al fenomeno del 'menadismo'), tenda a essere considerata distinta dalla realtà misterica orfico-dionisiaca, dove il ruolo liberatore di Dioniso si risolverebbe piuttosto in un'ottica escatologica (cfr. qui sopra nota 118), non solo non dobbiamo escludere intersezioni fra i due fenomeni¹²⁶, ma dobbiamo anche considerare la 'personale' rappresentazione che Euripide poteva fornire della religiosità dionisiaca e della sua relazione con credenze interpretabili come 'orfiche' (cfr. avanti in relazione alle *Baccanti*). Inoltre, un interessante frammento, relativo a Dioniso in quanto Λύσιος, conservatoci da Olimpiodoro (fr. 232 Kern = fr. 350 Bernabé, collocato frai frammenti delle *Rapsodie*) e da lui attribuito a Orfeo, spiega che gli uomini, celebrando riti in onore di Dioniso, sperano nella λύσις da προγόνων ἀθεμίστων; Dioniso, in virtù del suo potere su di loro, è infatti capace di liberare dalla sofferenza (πόνων χαλεπῶν) e dal furore senza freno (ἀπείρονος οἴστρου, cfr. Eur. *Ipp.* 1300, dove οἴστρου è appunto definita la passione di Fedra per Ippolito), conseguenze, possiamo dedurre, di quella colpa atavica. Il legame di Dioniso con la follia sembra dunque rimanere anche in ambito orfico, ma si tratta in questo caso di una follia 'negativa', associata alla sofferenza e dovuta a colpe originarie che ricadono sugli

¹²⁵ In un'iscrizione milesia del III o II sec. a.C. le baccanti della città lodano una sacerdotessa per averle condotte εἰς ὄρος, oltre che per aver compiuto determinati riti di fronte a tutta la città (il che implica anche una dimensione pubblica del dionisismo); cfr. Porres Caballero, *Maenadic Ecstasy in Greece: Fact or Fiction?*, p. 168.

¹²⁶ Per l'individuazione di analogie e differenze fra una dimensione religiosa 'puremente' dionisiaca e una 'orfico-dionisiaca' cfr. Jiménez San Cristóbal, *Orfismo y Dionisismo*, pp. 712-727: se nell'argomentazione della studiosa hanno un ruolo rilevante le *Baccanti* euripidee come espressione della religiosità dionisiaca, in Porres Caballero, *Maenadic Ecstasy in Greece: Fact or Fiction?*, pp. 159-181, viene d'altra parte ridimensionata, sulla base di testimonianze non soltanto letterarie del fenomeno del 'menadismo', l'effettiva aderenza della tragedia euripidea alla realtà culturale. Quanto al rapporto del dionisismo con la dimensione oltremondana, cfr. Susan Guettes Cole, *Voices from Beyond the Grave: Dionysus and the Dead*, pp. 276-295, dove si osserva come le iscrizioni sepolcrali, con temi dionisiaci, di età imperiale, risultino prive di qualsiasi messaggio di tipo escatologico e Dioniso appaia anzi un dio a cui chiedere protezione in vita piuttosto che affidare speranze per l'aldilà. È in ogni caso prudente non delineare confini troppo netti fra le varie manifestazioni del religiosità dionisiaca, accettando la complessità e le numerose sfaccettature del fenomeno. Il vino, elemento caratteristico delle cerimonie dionisiache, è per esempio menzionato nelle lamine di Pelinna come τιμή che spetta all'iniziato nell'aldilà. Il legame di Dioniso con la sfera dell'aldilà, inoltre, appare evidente a più livelli anche non immediatamente riconducibili all' 'orfismo': si pensi alla presenza di tiasi dionisiaci nelle rappresentazioni vascolari dell'aldilà caratteristiche dell'Italia meridionale (soprattutto Apulia, Campania e Lucania), su cui cfr. Cabrera, *The Gifts of Dionysos*, pp. 488-503; si consideri infine il caso stesso delle Antesterie ateniesi, celebrate nelle *Rane* di Aristofane da un coro di rane che abitano una palude nell'Ade.

uomini¹²⁷. La μανία di Fedra, che è in realtà dionisiaca e erotica allo stesso tempo¹²⁸, è infatti, come si è detto, un “male” (v. 248) da cui solo la morte (quindi il dio Λύσιος nella sua dimensione escatologica) può liberarla. D’altra parte, poiché, come riconosce lei stessa, porta su di sé la colpa delle donne della sua famiglia, Pasifae e Arianna, colpevole, quest’ultima contro Dioniso stesso (vv. 337-339, per cui cfr. avanti), quella μανία si configura anche come punizione divina (non solo di Afrodite, ma anche di Dioniso stesso¹²⁹, come vedremo).

Euripide, nel momento in cui, per bocca di Fedra, evoca uno scenario di caccia montana, opera poi un’ulteriore associazione non solo con quella Μάτηρ ὀρεία così rilevante nella parodo, ma anche con Artemide, esplicitamente invocata da Fedra nel suo delirio (in particolare come Ἄρτεμι Λίμνας, v. 228, il che riconduce direttamente alla Δίκτυννα che si aggira διὰ λίμνας della parodo¹³⁰). Del resto, nel *Ditirambo II* (fr.70b Sn-M), Pindaro rappresenta una τελετή dionisiaca celebrata dai “celesti” (vv. 6-7), menzionando fra i partecipanti, oltre alle Naiadi e a frenetici danzatori (vv. 12-14), sia la Μάτηρ Μεγάλα, a cui sono associati i caratteristici strumenti musicali (τύπανα e κρόταλα) e le fiaccole, sia Artemide, definita (vv. 19-21) οιοπόλος ζεύ- / ξαισ’ ἐν ὀργαῖς / **βακχίαις** φῶλον λεόντων ἀγροτέρων **Βρομῖω** (espressioni che sottolineano lo strettissimo legame con Dioniso); si osservi come uno degli elementi tipici del corredo della Madre, i leoni, siano qui attribuiti a Artemide, quasi a sottolineare lo sdoppiamento della figura metroaca e, allo stesso tempo, πότνια θερῶν in due divinità.

¹²⁷ Per un’interpretazione del frammento alla luce del mito antropogonico relativo all’origine titanica degli uomini, cfr. Graf, *Dionysian and Orphic Eschatology*, pp. 243-244.

¹²⁸ Gli *exempla* dionisiaci di cui si serve il coro per illustrare la potenza di *eros* mirano infatti a sottolineare la coincidenza di μανία erotica e dionisiaca: ai vv. 545-554 Iole, consegnata da Afrodite a Eracle, viene rappresentata come una “baccante” (v. 550); ai vv. 555-564 si parla invece della morte di Semele, causata anch’essa da Afrodite, per opera del fulmine (βροντή ἀμφίπυρος) di Zeus (per il legame fra Dioniso e il fulmine, cfr. qui sopra nota 120). Semele (citata anche dalla nutrice ai vv. 453-454 come oggetto dell’amore di Zeus e quindi come *exemplum* della forza di *eros*, a cui non sfuggono nemmeno gli dei) è detta in particolare τοκάς διγόνου Βάκχου (v. 560), con un significativo riferimento, dato il contesto che stiamo delineando, alla duplice nascita del dio. Sulla questione cfr. Schlesier, *Heimliche Liebe im Zeichen der Mysterien*, pp. 63-70, dove viene, fra le altre cose, proposta anche una lettura della relazione fra Fedra e Ippolito alla luce di quella fra Semele e Dioniso.

¹²⁹ Sulla ‘follia bacchica’ come punizione, quale si abbatte su Penteo e sulla famiglia reale tebana, cfr. Santamaría, *The Term βάκχος and Dionysos Βάκχιος*, pp. 51-53.

¹³⁰ Per eventuali connessioni dionisiache della λίμνη (almeno per un pubblico ateniese), cfr. qui sopra nota 98. Bisogna anche segnalare che Pausania (II.30.7) ci parla di un ἄλσος di Artemide presso la Φοιβαία λίμνη, rinominata poi da Saron, lo sventurato cacciatore lì affogato. Si tratta di un modello mitico, tra l’altro, affine a quello di alcune versioni del mito di Dictinna (cfr. qui sopra, nota 90). Un collegamento fra la vicenda della cretese Dictinna e quella trezenia di Saron era d’altra parte offerta a Euripide dal culto tributato a Egina (collocata a ridosso dello stesso golfo su cui si affaccia Trezene) a Aphaia, identificata dagli egineti con quella stessa fanciulla Britomarti adorata a Creta come Dictinna e giunta appunto sull’isola nella sua fuga da Minosse; il culto in questione era strettamente legato a quello locale di Artemide (cfr. Paus. II.30.3; Ant. Lib. *Met.* 40). La figura di Ippolito, che, come si ricorderà, muore proprio sulla riva davanti al golfo Saronide (cfr. *Ipp.* 1200), è infatti costruita da Euripide proprio sulla base dell’incontro dei due modelli mitici della cretese Dictinna e del trezenio Saron, incontro mediato dal mito egineta di Britomarti: come Britomarti-Dictinna, Ippolito difende la sua verginità e per questo riceve, per volere di Artemide, un culto, ma trova la morte laddove era morto a sua volta il cacciatore Saron.

La costruzione di uno sfondo religioso in cui si fondano elementi dionisiaci e artemidei sembra inoltre adattarsi particolarmente alla realtà culturale di Trezene, per cui Pausania (II.31.2) attesta l'esistenza di un santuario di Artemide *σώτειρα* proprio nell'agorà della città, a cui sarebbe stata legata la vicenda dell'anabasi di Semele dall'Ade per opera di Dioniso, un mito che ci riconduce alla problematica dei rapporti di Dioniso con l'aldilà (anche se non direttamente, a quanto sembra, con le dottrine orfiche)¹³¹.

Sembra in accordo con il quadro fin qui delineato il fatto che la prima menzione esplicita del nome di Dioniso, da parte di Fedra stessa, sia in riferimento alla "sventurata" Arianna, *Διονύσου δάμαρ* (v. 340), il cui tragico destino di morte (che già era stato della madre Pasifae, cfr. vv. 337-338) Fedra sente riservato anche per lei: questa versione del mito, attestata nell'*Odissea* (XI.321-325) vede infatti Arianna, legata a Dioniso ma colpevole dell'amore per Teseo, uccisa da Artemide *Διονύσου μαρτυρήσι*¹³². Si tratta di una relazione speculare, in negativo (qui Artemide ha piuttosto il compito di vendicare piuttosto che di salvare), a quella riferita da Pausania per il culto trezenio, che ci riporta, allo stesso tempo, allo scenario cretese della parodo.

L'intenzione euripidea di connotare in senso orfico il dionisismo dell'*Ippolito* potrebbe forse essere ravvisata anche nella *rhesis* pronunciata da Fedra di fronte alle donne di Trezene: la donna si serve infatti della metafora dello "specchio" presentato dal Tempo, "come a una giovane fanciulla", attraverso cui si rivela la vera natura degli uomini malvagi (vv. 426-430). Anche escludendo eventuali collegamenti orfici del riferimento a *Χρόνος* (cfr. qui sopra, cap. I.1)¹³³, dobbiamo registrare l'attestazione dello specchio nei rituali orfico-dionisiaci, come testimoniano i ritrovamenti

¹³¹ Per un'analisi del culto trezenio di Dioniso e delle testimonianze relative all'anabasi di Semele dall'Ade, cfr. Casadio, *Il vino dell'anima*, pp. 159-167. Sulle relazioni mitiche e culturali fra Artemide e Dioniso si veda in particolare Seaford, *The Eleventh Ode of Bacchilides*, pp. 124-136, dove, in merito alle affinità/specularità dei miti dionisiaci o artemidei relativi alla fuga di giovani donne in luoghi selvaggi, si sottolinea come Dioniso agisca come destabilizzatore dell'ordine sociale, mentre Artemide sia funzionale all'esistenza di quell'ordine stesso (p.127). Ulteriori connessioni culturali fra Dioniso e Artemide emergono poi nei due culti di Corinto (cfr. Paus. II.2.6-7) e Sicione (cfr. Paus. II.7.5-6), in entrambi i quali Dioniso compare nella duplice veste di *Λύσιος* e *Βακχέιος* (cfr. Casadio, *Il vino dell'anima* pp. 47 ss.).

¹³² Diodoro Siculo (V.51.4) ci conserva invece una versione secondo cui Dioniso sarebbe apparso in sogno a Teseo per indurlo a abbandonare a Arianna, che una volta condotta dal dio εις ὄρος sarebbe sparita con lui. L'ambiguità del rapporto fra Dioniso e Teseo emerge del resto anche dalla versione più comune della vicenda relativa a Arianna, secondo cui quest'ultima sarebbe divenuta appunto sposa di Dioniso dopo l'abbandono da parte di Teseo a Nasso: la festa ateniese delle Ocoforie, tenuta nel porto del Falero per la maturazione dell'uva, sarebbe stata istituita da Teseo come ringraziamento alle divinità che lo avevano protetto nel suo viaggio di ritorno da Creta, fra le quali vi erano appunto Arianna e Dioniso (cfr. Plut. *Tes.* XXIII.4). Si veda l'interpretazione fornita da Kerényi in *Dioniso*, pp. 112-113 che riconduce il significato della festa all'originaria relazione fra Arianna e Dioniso nella religione cretese. Il riferimento, nell'*Ippolito*, alla versione odissica del mito di Arianna e Dioniso è analizzato in Schlesier, *Heimliche Liebe im Zeichen der Mysterien*, pp. 69-70 sulla base delle corrispondenze fra le due vicende relative rispettivamente a Arianna/Dioniso/Teseo e Fedra/Teseo/Ippolito.

¹³³ Del resto Euripide sembra qui riecheggiare anche un passo pindarico (fr. 159 Sn-M), in cui il Tempo è definito ἀνδρῶν δικαίων σωτὴρ ἄριστος.

di Olbia (V sec. a.C.) e il *Papiro Gurôb* (III sec. a.C.)¹³⁴: il compito di rivelare la verità attribuito da Fedra allo specchio potrebbe infatti accordarsi con un'allusione a una realtà di tipo rituale.

§2.2 Ippolito e Fedra fra Dioniso e Orfeo

Come abbiamo già osservato nel precedente capitolo, dall'*Ippolito* emerge un'insistenza sul tema della scissione fra anima e corpo, che possiamo ricondurre anch'esso alle dottrine orfiche (cfr. qui sopra, cap. I.2): questo tema, come rileva Renate Schlesier¹³⁵, è ripreso specularmente sia da Fedra sia da Ippolito e ci permette di includere anche quest'ultimo nella stessa dimensione religiosa all'interno della quale si muove Fedra. Non solo infatti i due protagonisti del dramma rivendicano entrambi per sé la purezza¹³⁶ – una purezza rituale (che nel caso di Ippolito assume i contorni di una vera e propria castità), come sembra suggerire l'aggettivo ἀγνός a cui ricorrono (Fedra: v. 316; riferito a Fedra: v. 138; Ippolito: vv. 102; 1003) –, ma, per rappresentare l'avvenuta perdita di tale purezza, la attribuiscono a una sola parte del loro essere, diviso fra anima e corpo come entità distinte l'una dall'altra. Fedra infatti contrappone le sue χεῖρες ἀγναὶ al μῖασμα del suo φρήν (v. 316); Ippolito, invece, più ortodosso rispetto alla concezione orfica del corpo come σῆμα dell'anima, cerca dapprima di sfuggire al giuramento prestato alla nutrice con il celebre v. 612 ἢ γλῶσσ' ὁμώμοχ', ἢ δὲ φρήν ἀνώμοτος.

Ippolito infatti, nonostante che nel prologo ci sia presentato come ἐπόπτης eleusino, viene poi portato anch'egli all'interno una dimensione orfico-dionisiaca. Come osserva ancora la Schlesier¹³⁷, nella scena iniziale del λειμών il giovane esprime un auspicio assai significativo se considerato alla luce dell'escatologia delle lamine orfiche (in particolare di quelle appartenenti al “gruppo A”), per quanto riguarda la concezione della morte come rinascita (cfr. cap. I.2 e qui sopra nota 120): τέλος δὲ κάμψαιμ' ὥσπερ ἠρξάμην βίου (v. 87). Del resto la morte stessa di Ippolito è fortemente connotata da Euripide in senso dionisiaco, non solo per il fatto che si configura, in un

¹³⁴ Sulla menzione dei giocattoli nel rituale (orfico-?)dionisiaco attestato nel *Papiro di Gurôb* (col. 29-30), cfr. Hordern, *Notes on the Orphic Papyrus from Gurôb*, pp. 139-140, dove vengono citati come paralleli lo specchio iscritto di Olbia (n. 92 Dubois) e l'associazione del nome di Orfeo e dello specchio in PSI 850 (ca. II-III sec. a.C.). Sul ruolo dei giocattoli (fra cui appunto lo specchio) come σύμβολα dei misteri di Dioniso in Clem. Al. 17-18 e nel *Papiro di Gurôb*, si veda Tortorelli Ghidini, *I giocattoli di Dioniso fra mito e rituale*, pp. 255-263. Al ruolo dello specchio nell'*Ippolito* dedica un'interessante discussione, in una diversa prospettiva, Froma Zeitlin in *The Power of Aphrodite*, pp. 90-93.

¹³⁵ Cfr. Schlesier, *Heimliche Liebe im Zeichen der Mysterien*, p. 71.

¹³⁶ Quest'ultima infatti caratterizza gli iniziati delle lamine orfiche, che, in particolare nelle lamine turie del “gruppo A” (A1.1 Zuntz = II B1.1 Pugliese Carratelli = fr. 488.1 Bernabé; A2-3.1 Zuntz = II A 1-2.1 Pugliese Carratelli = fr. 489-490.1 Bernabé) si presentano con le parole ἔρχομαι ἐκ καθαρῶν καθαρὰ; cfr. al riguardo Schlesier, *Heimliche Liebe im Zeichen der Mysterien*, pp. 60; 64. Sulla purezza come tratto distintivo dell'orfismo insiste anche Edmonds pur all'interno della sua generale interpretazione del fenomeno come non riconducibile a un preciso sistema dottrinario di riferimento (cfr. Edmonds, *Redefining Ancient Orphism*, p. 163; 217 ss., dove vengono citati anche i vv. 951-955 dell'*Ippolito* euripideo, su cui cfr. avanti).

¹³⁷ Cfr. Schlesier, *Heimliche Liebe im Zeichen der Mysterien*, p. 67-68.

certo senso, come uno *σπαραγμός* per opera di un toro (v. 1214; si pensi per esempio all'analogia sorte di Dirce nell'*Antiope* euripidea), ma anche perché vi ritroviamo immagini quali quella dell'ἠχώ, simile a una χθόνιος βροντή Διός, che produce un βαρὸν βρόμον (v. 1201-1202): questi versi, oltre a riferirsi direttamente alla βροντὰ ἀμφίπυρος relativa alla morte di Semele di cui si parla nel primo stasimo (vv. 558)¹³⁸, suggeriscono e evocano, sottolineandolo con una forte allitterazione, il nome stesso di Dioniso, Βρόμιος¹³⁹.

Dioniso, connotando, come abbiamo visto, in modo significativo il contesto religioso del dramma, potrebbe agire nell'*Ippolito* su un duplice livello: in quanto sposo 'tradito' di Arianna (secondo la versione del mito a cui si riferisce Fedra) si vendicherebbe di Teseo attraverso la morte di Fedra (preda di una μανία erotica e dionisiaca allo stesso tempo) e, soprattutto di Ippolito (su cui appone, come si è detto ora, il suo sigillo), dall'altro lato concede ai due sventurati 'iniziati' Fedra¹⁴⁰ e Ippolito la ricompensa di un culto eroico dopo la morte (cfr. vv. 1423-1430)¹⁴¹. Si osservi come, nel finale, a sancire tali 'risarcimenti' sia Artemide, la quale, anche nella versione odissaiaca

¹³⁸ Cfr. Schlesier, *Heimliche Liebe im Zeichen der Mysterien*, p. 69.

¹³⁹ La Schlesier individua ulteriori elementi interpretabili in senso orfico-dionisiaco, in relazione alla morte di Ippolito, quali per esempio la presenza di espressioni che rimandano alla sfera dello 'sciogliere' (cfr., per esempio, v. 1244, ἐκ δεσμῶν λυθείς, che richiama, come nota la Schlesier, il v. 199, al principio del delirio di Fedra, λέλυμαι μελέων σύνδεσμα φίλων) e che quindi rievocano Dioniso in quanto Λύσιος (per cui cfr. qui sopra, nota 118; cfr. Schlesier, *Heimliche Liebe im Zeichen der Mysterien*, pp. 81-82), nonché un possibile riferimento alla 'colpa titanica' degli uomini nelle parole di Ippolito morente (vv. 1379-1381, παλαιῶν προγεννητόρων [...] κακόν; cfr. Schlesier, pp. 84-85).

¹⁴⁰ Nonostante che Fedra ci offra alcuni segnali che ci permettono di identificarla come iniziata ai misteri di Dioniso, forse uno dei più significativi, secondo l'interessante analisi di Renate Schlesier (cfr. *Heimliche Liebe im Zeichen der Mysterien*, pp. 73-76), consiste proprio nel fatto che Fedra ricorra allo 'scritto' (pur nella sua complessità il fenomeno dell'orfismo sembra mostrare come tratto distintivo il legame con la parola scritta, come dimostrano le lamine auree stesse) per riscattare così la sua dignità e il suo onore; anzi, osserva ancora la Schlesier, la tavoletta che Fedra scrive prima di morire accompagna il cadavere della donna, ricalcando esattamente la funzione delle lamine auree, e, per di più, ciò che "attrae" lo sguardo di Teseo è "l'impronta del sigillo d'oro" (v. 862). Se questi tre elementi, morte, oro e tavoletta scritta ci riconducono direttamente alle lamine, bisogna tuttavia considerare che lo scritto di Fedra, a differenza di queste ultime, dice il falso seppur con la pretesa di essere vero (non sembra invece così immediato che, come sostiene la Schlesier, la fine della tragedia sancisca "a un più alto livello" – quello del culto – la veridicità di quel messaggio). È bensì possibile richiamarsi, come ipotizza ancora la studiosa, alle formule delle lamine di Olbia (94b-c Dubois = fr. 464-465 Bernabé), ἀλήθεια ψεύδος, ma, secondo quanto osserva Bernabé, il contesto delle lamine in questione (cfr. in particolare n. 94c) dimostra che il contesto è quello di una duplice opposizione, in quanto a menzogna/verità corrisponde la coppia corpo/anima, coerentemente con la dottrina orfica del corpo come "prigione" dell'anima (cfr. Bernabé, *Las láminas de Olbia*, pp. 540-541). Del resto, Fedra è preda, come abbiamo visto, di una μανία erotica e dionisiaca allo stesso tempo, in virtù della quale ella continua bensì a agire da 'iniziata', ma come strumento della vendetta e della punizione divina contro Ippolito e Teseo. Si tratta di una situazione che presenta alcune affinità con la scena delle *Baccanti* in cui Dioniso 'inizia' Penteo ai suoi riti, infondendo in lui la μανία e trasformandolo in una baccante, solo per condurlo alla sua rovina.

¹⁴¹ Sul carattere eroico del culto trezenio di Ippolito, cfr. Barret, *Hippolytos*, pp. 3-4. Renate Schlesier (cfr. *Heimliche Liebe im Zeichen der Mysterien*, pp. 85-86), individua anche nell'istituzione di tale culto un elemento che contribuisce alla costituzione dello sfondo orfico-dionisiaco del dramma, poiché la sepoltura dell'iniziato nella cui tomba è stata ritrovata la lamina turia A4 Zuntz = II B2 Pugliese Carratelli = fr. 487 Bernabé (dove tra l'altro il v. 3 παθῶν τὸ πάθημα τὸ δ' οὐπω πρόσθε ἐπεπόνθας presenta qualche affinità con i μέγιστα πάθη che Artemide attribuisce a Ippolito al v. 1427) suggerirebbe la possibilità di un culto eroico tributato al defunto stesso. Ferrari (cfr. *Per leggere le lamine misteriche*, pp. 15-16), del resto, nella sua analisi del lacunoso testo conservato nella lamina di Entella, osserva come al v. 2 compaia la parola ἥρως "per denotare l'iniziato in quanto individuo dotato di uno status particolare" e come quest'uso sia in accordo non solo con il μεθ' ἠρώεσσιν al v. 11 della lamina di Petelia, ma anche con gli ἥροες ἀγνοί del fr. pindarico 133.5 Sn-M, i cui possibili legami con il mito di Dioniso dilaniato dai Titani e con la tradizione orfica abbiamo considerato qui sopra (cfr. nota 118).

della morte di Arianna, agisce Διονύσου μαρτυρήσι (si ricordi inoltre la relazione tra Artemide e Dioniso a Trezene, per cui cfr. qui sopra).

Teseo infatti (oggetto della vendetta di Dioniso – vendetta che agirebbe quindi, all’interno del dramma, in modo complementare e speculare rispetto a quella di Afrodite contro Ippolito) è l’unico personaggio a esprimere parole di disprezzo nei confronti del culto orfico-dionisiaco: si tratta, tra l’altro, di una delle più antiche attestazioni, nella letteratura greca, dell’esistenza di culti orfici collegati alla sfera dionisiaca. Si considerino i vv. 950-957:

Οὐκ ἄν πιθοίμην τοῖσι σοῖς κόμποις ἐγὼ
 θεοῖσι προσθεῖς ἀμάθιαν φρονεῖν κακῶς.
 Ἦδη νυν αὖχει καὶ δι’ ἀψύχου βορᾶς
 σίτοις καπήλευ’, Ὀρφέα τ’ ἄνακτ’ ἔχων
βάκχευε πολλῶν γραμμάτων τιμῶν καπνοῦς:
 ἐπεὶ γ’ ἐλήφθης. Τοὺς δὲ τοιούτους ἐγὼ
 φεύγειν προφωνῶ πᾶσι: **θηρεύουσι γὰρ**
σεμνοῖς λόγοις, αἰσχρὰ μηχανώμενοι.

Alla luce di quanto osservato finora, le parole di Teseo non appaiono solo come un’espressione della scarsa tolleranza a Atene di forme di religiosità ‘non ortodosse’ (cfr. per esempio, Plat. *Rep.* 364b-365a), quali potevano essere quelle riconducibili all’orfismo e quindi come un atto d’accusa generico nei confronti degli atteggiamenti περισσοί (v. 948) di Ippolito, ma come un riferimento a pratiche religiose ben precise, realmente presenti nello fondo religioso della tragedia, proprio in relazione ai personaggi di Ippolito e Fedra. È infatti significativo che Ippolito non neghi la sua appartenenza a questa realtà rituale, ma, anzi, rivendichi in qualche modo la sua concezione elitaria della vita: Ἐγὼ δ’ ἄκομπος εἰς ὄχλον δοῦναι λόγον, / εἰς ἥλικας δὲ κῶλίγους σοφώτερος (vv. 986-987; si ricordino le parole della nutrice ai vv. 213 ss.).

Allo stesso tempo, tuttavia, Teseo fornisce una rappresentazione ‘semplificata’ (tale forse da rispecchiare quella corrente nella mentalità comune nell’età di Euripide) dell’orfismo, menzionandone solo le manifestazioni esteriori, ossia le false (dal suo punto di vista) pretese di purezza basate principalmente sull’astinenza dalla carne e sulla fedeltà ai γράμματα di Orfeo¹⁴². Tra

¹⁴² Per descrivere la supposta dieta ‘vegetariana’ di Ippolito, il Teseo euripideo si serve del verbo καπηλεύω, legato al sostantivo κάπηλος “piccolo commerciante”. Secondo l’interpretazione di Barret, il verbo implicherebbe il significato negativo di ‘ingannare per far apparire la merce migliore di quella che è’ e tale significato sarebbe appunto quello da individuare nell’espressione usata da Teseo ai vv. 952-953: Ippolito ‘inganna’ con il cibo (σίτοις), in particolare con la sua dieta vegetariana (δι’ ἀψύχου βορᾶς), apparendo così, per mezzo di tali pratiche ascetiche, ingannevolmente σώφρων καὶ κακῶν ἀκήρατος (v. 949); cfr. Barret, *Hippolytos*, p. 344. Per quanto riguarda poi l’importanza dei γράμματα nell’orfismo Barret (cfr. p.345) rimanda a Plat. *Rep.* 364e. Il riferimento al fumo di quei γράμματα (v. 954), poi, è bensì giustificato dall’inconsistenza del contenuto, ma, secondo Renate Schlesier (cfr. *Heimliche Liebe im Zeichen der Mysterien*, p. 78), troverebbe un suo concreto corrispettivo rituale nel fatto che il Papiro di Derveni sia stato ritrovato bruciato (per fortuna solo in parte) in una tomba, a conferma dell’esistenza della pratica di bruciare testi orfici.

l'altro, come è stato spesso messo in rilievo, le accuse di Teseo risultano quasi incomprensibili in quanto al cacciatore Ippolito non si può certo rinfacciare di non mangiare carne¹⁴³.

D'altra parte, l'eventuale contraddizione che emergerebbe dalle parole di Teseo nell'*Ippolito* trova un importante riscontro nella parodo dei *Cretesi* euripidei, il cui scenario religioso, per quanto possiamo ricostruire dal frammento conservatoci da Porfirio (*Sull'ast.* IV.19 = *TrGF* 41 F 472), presenta ulteriori significativi punti contatto con la religiosità dell'*Ippolito*¹⁴⁴.

§2.3 La parodo dei *Cretesi* di Euripide

Φοινικογενοῦς {παῖ τῆς Τυρίας} τέκνον Εὐρώπης
καὶ τοῦ μεγάλου Ζηνὸς, ἀνάσσω
Κρήτης ἑκατομπολιέθρου,
ἤκω ζαθέους ναοὺς προλιπών,
οἷς αὐθιγενῆς τμηθεῖσα δοκὸς (5)
Χαλύβω πελέκει στεγανοὺς παρέχει
καὶ ταυροδέτω κόλλη κραθεῖς
ἀτρεκεῖς ἀρμούς κυπαρίσσου.
ἀγνὸν δὲ βίον τεῖνομεν, ἐξ οὗ
Διὸς Ἰδαίου μύστης γενόμην (10)

¹⁴³ A partire da Barret, che escludeva recisamente la possibilità di un Ippolito 'orfico' anche sulla base dell'assurdità della rappresentazione di un cacciatore come vegetariano (cfr. Barret, *Hippolytos*, pp. 342-343), analoghi problemi sono rilevati in Schlesier, *Heimliche Liebe im Zeichen der Mysterien*, pp. 79-81 (dove tuttavia viene ricordata anche l'ipotesi di Kerényi, secondo cui il καπηλεύειν σίτοις avrebbe potuto anche alludere al commercio, piuttosto che alla consumazione, della selvaggina da parte di Ippolito), sebbene la studiosa individui i legami fra Ippolito e Orfeo a un altro livello (Ippolito muore dilaniato da un toro, come Orfeo dalle menadi). Ancora Edmonds, in *Redefining Ancient Orphism*, pp. 217-225 pur ribadendo l'assurdità dell'accusa rivolta da Teseo a suo figlio, ipotizza per le pratiche vegetariane la possibilità di un effettivo legame con il nome di Orfeo, sebbene escluda (nella sua prospettiva sempre eccessivamente rigida) che siano mai esistite comunità che praticassero l'ὄρφικὸς βίος del tipo di quella rappresentata nella parodo dei *Cretesi* di Euripide (cfr. avanti). Sara Macías Otero (cfr. *Orfeo y orfismo en la tragedia griega*, 1204-1207), ripercorrendo la questione della connotazione orfica o meno di Ippolito, osserva come la pratica della caccia rappresenti un ostacolo insormontabile per attribuire all'adesione all'orfismo l'ἀγνὸς βίος di Orfeo: le parole di Teseo sarebbero dunque da ricondurre "al pensiero ateniese tradizionale, che sente il comportamento di Orfeo come anomalo e marginale e metterebbero in guardia il pubblico di Euripide contro i 'falsi santoni' che nel tardo V sec. si approfittavano della credulità della gente. Non è tuttavia da escludere, come abbiamo detto, che siamo di fronte a una voluta *semplificazione*, fatta da Teseo, che ragiona appunto come l'ateniese medio, di una religiosità in realtà ben più complessa.

¹⁴⁴ Che esistano rimandi precisi fra i *Cretesi* e l'*Ippolito* appare evidente: basti pensare semplicemente al toro mandato in entrambi i casi da Posidone (una figura anch'essa di fondamentale importanza nello sviluppo dei due drammi) dal mare, che mette in moto la vicenda dei *Cretesi* (cfr. *TrGF* 41 test. iiii) e conclude quella dell'*Ippolito* (cfr. v. 1169). Dal punto di vista della cronologia delle due tragedie è forse opportuno ipotizzare l'antiorità dei *Cretesi* sull'*Ippolito*, che renderebbe ben più pregnanti i richiami, come quello di Fedra ai vv. 337-338, alla sventurata vicenda della madre Pasifae (cfr. Collard; Cropp; Lee, *Euripides' Fragmentary Plays*, vol. I, p. 58). Sulla presenza delle allusioni a Creta nell'*Ippolito* come sede di una colpa originaria di cui non ci si può liberare, cfr. Reckford, *Phaedra and Pasiphae*, pp. 319-328 (dove si sottolineano anche alcune affinità nella costruzione dei personaggi di Fedra e Pasifae).

καὶ {μῆ} νυκτιπόλου Ζαγρέως βροντὰς¹⁴⁵

τὰς ὠμοφάγους δαΐτας τελέσας

μητρί τ' ὀρεία δᾶδας ἀνασχῶν

καὶ Κουρήτων

βάκχος ἐκλήθην ὄσιωθεῖς. (15)

πάλλευκα δ' ἔχων εἴματα φεύγω

γένεσίν τε βροτῶν καὶ νεκροθήκας

<> οὐ χριμπτόμενος,

τήν τ' ἐμψύχων

βρῶσιν ἐδεστῶν πεφύλαγμα¹⁴⁶.

Il frammento sembra esplicitare, riguardo in particolare al culto dell'Ida (cfr. v. 10), il complesso di relazioni religiose e cultuali che abbiamo rilevato nell'*Ippolito*: in primo luogo si nota una

¹⁴⁵ I codici di Porfirio (tranne quello di Lipsia che ha βροτὰς) hanno appunto la lezione βροντὰς, per emendare la quale ha riscosso molto successo la congettura di Diels βούτας, corretta poi da Wilamowitz in βούτης (si ricordi che un nesso fra un βούκολος e un culto dionisiaco è stabilito da Dioniso anche nell'*Antiope*, cfr. Collard; Copp; Lee, *Euripides' Fragmentary Plays*, vol. I, p. 70). Per una panoramica sulle edizioni moderne, cfr. Cozzoli, *Cretesi*, p. 86, dove vengono messe in rilievo, sulla scorta delle osservazioni di Casadio (cfr. *I Cretesi di Euripide e l'ascesi orfica*, pp. 288-289), le difficoltà che comporta la lezione βούτης (il termine tecinco per i 'bovari' delle confraternite dionisiache sembra essere βούκολος e non βούτης). Appare opportuno quindi mantenere la lezione tradita, che, come rileva opportunamente Casadio (cfr. pp. 289-290) trova un riscontro nella *Vita di Pitagora* (cap. 17) di Porfirio (cfr. avanti), dove proprio riguardo all'iniziazione di Pitagora nella grotta dell'Ida si parla di una purificazione mediante una λίθος κεραυνία; secondo la Cozzoli, che stampa appunto βροντὰς, sarebbe comunque sia il suono del timpano (la cui presenza nella grotta, come sappiamo, è confermata dall'archeologia) da ricondurre al tuono, un'associazione ben attestata a livello letterario proprio in contesto metroaco-dionisiaco (cfr. Esch. *Edoni*, *TrGF* vol. III F57.7 ss.; Pind. *Dit.* II.9 ss.; Eur. *Bacc.* 156). Secondo Adalberto Magnelli, la congettura βούτης sarebbe da riconsiderare invece alla luce dello stesso passo porfiriano, dove si menziona anche, fra gli atti rituali da compiere per completare la purificazione, il coprirsi con ciuffi di lana di un agnello nero: secondo lo studioso, tale abito rituale permetterebbe di identificare appunto l'iniziando come 'bovaro' (cfr. Magnelli, *I culti misterici dell'Ida nel fr. 2 dei Cretesi di Euripide*, pp. 130-131). A parte tuttavia il nesso non del tutto immediato presupposto da Magnelli, le connessioni della βροντή con Dioniso (cfr. qui sopra, nota 120), oltre che con Zeus, che dell'antro Ideo è senz'altro la divinità principale, inducono forse a preferire la lezione tradita, il che implica, per il verso successivo, accettare, come fa appunto la Cozzoli, anche il tradito τὰς τ' ὠμοφάγους, evitando la correzione di Bergk, τὰς ὠμοφάγους; sulla questione relativa a δαΐτας/δαίτας cfr. ancora Cozzoli, p. 87.

¹⁴⁶ Riportiamo qui eccezionalmente il testo del frammento dei *Cretesi*, invece che nell'edizione di Kannicht (*TrGF* 41 F 472), in quella di Adele T. Cozzoli, che ha il merito, con interventi di entità non troppo superiore rispetto a quelli di Kannicht e di Collard; Cropp; Lee (la Cozzoli, serbando il κυπαρίσσου tradito, accoglie la congettura οἷς di Bentley per il tradito οὔς e la congettura δοκός dello Scaligero che può essere giustificata alla luce sia della lezione δοκοῦς di Erotiano sia di quella δορός di Porfirio), di evitare di interpretare, ai vv. 6 e 8 gli accusativi traditi δοκοῦς e ἀτρεκεῖς ἄρμους come accusativi 'resultativi', ipotesi per cui, specialmente nel secondo caso, Kannicht stesso avanza delle riserve (cfr. la traduzione, conforme al testo di Kannicht, di Collard; Cropp; Lee). La Cozzoli sceglie tuttavia di stampare fra parentesi, interpretandolo come una glossa, al primo verso, il παῖς τῆς Τυρίας tradito, che, come vedremo in cap. IV.2.2, è forse possibile ritenere genuino. Per la traduzione del frammento si consideri quella proposta dalla Cozzoli: "O figlio di Europa, prole di Fenice, / e del grande Zeus, o tu che regni / su Creta dalle cento città. / Io qui giungo [o meglio, sono giunto], lasciati i sacri templi, / a cui la trave indigena di cipresso, / tagliata da scure dei Calibi / e unita con colla di toro, offre precise giunture di copertura [data la distanza di στεγανούς dal nesso ἀτρεκεῖς ἄρμους e invece la vicinanza a παρέχει, non è forse da escludere che sia un predicativo "offre come copertura"]. / Pura vita io conduco da quando / divenni iniziato di Zeus Ideo / e avendo celebrato i tuoni di Zagreo vagante nella notte / e i banchetti di carne cruda / e avendo sollevato le fiaccole in onore della Madre Montana, / essendomi così santificato / fui chiamato Bacco dei Cureti. / Indossando vesti tutte bianche, dei mortali fuggo le nascite e le sepolture / <> non accostandomi, / e mi astengo dal cibarmi di esseri animati". Per un'ampia discussione sui problemi relativi alla costituzione del testo del frammento, cfr. Cozzoli, *I Cretesi*, pp. 79 ss..

l'associazione dell'elemento 'bacchico' (v. 15) e di quello metroaco (v.13), in modo speculare a quanto emerge dalla lettura combinata della parodo e del primo episodio dell'*Ippolito* (dove, si ricordi, la prima menzione esplicita del nome di Dioniso è proprio come sposo di Arianna, cfr. v. 339, quindi in relazione a vicende cretesi). È vero che al posto del nome di Dioniso troviamo nei *Cretesi* quello ben più problematico di Zagreo, sulla cui identificazione con il Dionisio figlio di Zeus e Persefone (esplicita solo a partire da Callimaco, fr. 43.117 Pfeiffer) sono stati sollevati seri dubbi¹⁴⁷, ma sembrano parlare in favore di una tale identificazione, oltre alla decisiva presenza del termine βάκχος (v. 159)¹⁴⁸, anche le numerose affinità che sono state ravvisate fra il frammento in questione e la parodo delle *Baccanti*. Euripide costruisce infatti, in entrambi questi testi, lo scenario

¹⁴⁷ Un'ampia discussione delle testimonianze relative a "Zagreo" è in Casadio, *I Cretesi e l'ascesi orfica*, pp. 286-287. Sebbene il nome, come già rilevava West (cfr. *The Orphic Poems*, pp. 152-153), non compaia né nei frammenti riconducibili alla narrativa orfica né negli *Inni orfici*, a partire da Callimaco lo troviamo in riferimento al Dioniso figlio di Zeus e Persefone (così anche nella tradizione lessicografica, per cui cfr. fr. 34 Bernabé); Plutarco (*E delf.* 389a) parla di un Dioniso chiamato Ζαγρεύς καὶ Νυκτέλιος καὶ Ἴσοδαίτης in relazione al mito del suo dilaniamento (per le attestazioni del nome Ζαγρεύς per il Dioniso 'orfico' nelle *Dionisiache* di Nonno cfr. West, p. 154). Si osservi poi come gli altri due epiteti, oltre a Ζαγρεύς, riportati da Plutarco per Dioniso trovino anch'essi un riscontro importante, che potrebbe dipendere da un formulario ripreso dai due autori, nel fr. 472 dei *Cretesi*: Νυκτέλιος/νυκτίπολις (v. 11; cfr. Casadio, p. 288), Ἴσοδαίτης/δαίτης (v. 12). Nonostante che l'etimologia di Ζαγρεύς sia difficile da individuare (siamo forse di fronte a una contrazione dorica di un composto con ἄγρα del tipo, in attico, ζωγράφω, ζωγραφῆον, come ipotizzato da Frisk, cfr. Chantraine, s.v. ζάγρη), l'etimologia popolare antica analizzava *ζ = δι-αγρεύς, "grande cacciatore" (cfr. Chantraine, s.v. Ζαγρεύς). Considerando che, nel frammento dei *Cretesi* troviamo un altro composto in ζα-, ζαθέος (v.4), non si può escludere che Euripide intendesse suggerire di leggere il nome come "grande cacciatore": si ricordi che, in *Bacc.* 1192, Dioniso è invocato come ἀγρεύς. Poiché, a parte la testimonianza di Euripide, che potrebbe inserirsi nel solco del 'decentramento' verso Creta di cui abbiamo parlato per l'*Ippolito* al §1 e su cui cfr. avanti nel testo (sulla testimonianza di Diod. Sic. V.75, che pone a Creta la nascita di Dioniso da Zeus e Persefone, cfr. qui sotto nel testo), non sembrano sussistere particolari elementi per connettere Zagreo a Creta, lo si potrebbe forse, come ipotizza West (cfr. pp. 153-154), ricondurlo a Delfi, come sembra suggerire, oltre al contesto del passo di Plutarco, l'invocazione contenuta nel poema epico *Alcmeonide* (fr. 3 West, VI sec. a.C.: si tratta della più antica attestazione del nome) alla πότνια Γῆ Ζαγρεῦ τε θεῶν παννύκτερα πάντων, pronunciata – si può ipotizzare – dall'eroe Alcmeone, figlio di Amfiarao, il sacerdote di Apollo. Secondo Casadio, Zagreo sarebbe qui il "padre/figlio della Terra, antica suprema divinità di Delfi", quindi "uno dei tanti nomi dello Zeus catactonio, un avatar (delfico? comunque arcaico) di Ade o Plutone". Eschilo sembrerebbe confermare l'ipotesi con un frammento dagli *Egizi* (*TrGF* vol. III F5), in cui avrebbe appunto identificato Zagreo con Plutone; lo stesso Eschilo lo avrebbe d'altra parte identificato anche con il figlio di Ade/Plutone nel *Sisifo* (*TrGF* vol. III F228). Già Eschilo rifletterebbe dunque un'oscillazione di questa figura nello status di divinità ctonia principale o subordinata, che in Euripide apparirebbe compiuta nel rapporto fra lo Zeus Ideo (una divinità che doveva senz'altro avere una forte connotazione ctonia) e Zagreo, ormai identificato con Dioniso. Considerate le forti connessioni con l'aldilà di Dioniso a Delfi (qui esisteva la tomba del dio, da cui le baccanti θυιάδες lo risvegliavano nel corso di una particolare cerimonia, cfr. Plut. *Is. e Os.* 365a; Filoc. *FGrHist* 328 F7), da qui potrebbe essersi originata la sua identificazione con un'antica divinità ctonia. Sulle connessioni del culto delfico di Dioniso con il mito della sua uccisione da parte dei Titani (una relazione stabilita da Tzetzze, in *schol. in Lyc. Alex.* 208 p. 98.6 Scheer = fr. 36 Bernabé, sulla base di Callimaco, fr. 643 Pfeiffer e Euforione, fr. 13 De Cuenca), nonché con la tradizione orfica (cfr. fr. 321-322 Bernabé), cfr. West, *The Orphic Poems*, pp. 152-154; Suárez de la Torre, *Apollo and Dionysos: Intersections*, pp. 64-68. Euripide, nei *Cretesi*, potrebbe forse essere il più antico testimone a attestarci l'esistenza di tali connessioni: il Dioniso dilaniato dai Titani sepolto a Delfi e il figlio di Zeus e Persefone nato a Creta verrebbero così a coincidere. Non ha forse torto Casadio (cfr. p. 288) nel ritenere che Euripide con Ζαγρεύς intendesse adottare "un nome di Dioniso dal sapore arcaico e mistico", che ben si adattava al carattere sentito come 'primitivo', lontano cronologicamente e spazialmente, del culto dell'Ida.

¹⁴⁸ Si osservi tra l'altro la presenza, nel frammento in questione (v. 10 e 15), di entrambi i termini che costituiscono il nesso μῦσται καὶ βάχχοι nell'ultimo verso della lamina di Ipponio (cfr. Bernabé; Jiménez San Cristóbal, *Instructions for the Netherworld*, nota 186, p. 52).

religioso cretese, come già osservava Pugliese Carratelli¹⁴⁹, intorno a una triade divina (Zeus-Madre-Dioniso), che presenta tra l'altro una sorprendente affinità con quella documentata per Lesbo da Alceo (fr. 129 Voigt) comprendente Zeus, una dea eolia identificabile bensì con Era, ma definita anche πάντων γενέθλαν, quindi una Era dai forti tratti metroaci, e infine Dioniso Κεμήλιος, a cui viene attribuita l'omofagia (ὠμήστας); quest'ultima è caratteristica sia del Dioniso delle *Baccanti* (cfr. v. 139) sia dello Zagreo dei *Cretesi* (cfr. fr. 472, v. 12).

Sebbene non ci siano finora elementi che permettano di individuare un culto di Dioniso all'interno del santuario dell'Ida, l'attestazione, in una tavoletta in lineare B (KH Gh 3 Godart-Tzedakis = KH Gq 5 Hallager *et alii*), dell'esistenza di un santuario di Zeus, dove erano destinatari di μελίσπονδα Zeus stesso e Dioniso, rappresenta un prezioso parallelo del frammento dei *Cretesi*¹⁵⁰. D'altra parte, la possibilità di attribuire al culto dell'Ida un carattere entusiastico (si ricordi il ritrovamento di timpani e cembali), unita al parallelo offerto dalla triade lesbica, induce quanto meno a ritenere legittima la scelta (se davvero di scelta si è trattato) euripidea di inserire il dio all'interno di quel particolare contesto. La figura di Dioniso appare inoltre indissolubilmente legata alle vicende cretesi, non solo per quanto riguarda la figura di Arianna (come emerge dall'*Ippolito* stesso), ma anche per la tradizione che colloca appunto a Creta la nascita di Dioniso da Zeus e Persefone (cfr. Diod. Sic. V.75)¹⁵¹.

Quest'ultima notizia costituisce tra l'altro un importante punto di partenza per spiegare il carattere 'orfico' della realtà culturale rappresentata nei *Cretesi* euripidei (tra l'altro il collegamento fra la nascita di Dioniso e Orfeo è già in Diodoro stesso). Non solo infatti le lamine orfiche "mnemosynie" ritrovate a Eleutherna, Mylopetra e Stathos, risalenti al III-II sec. a.C.¹⁵²,

¹⁴⁹ Cfr. Pugliese Carratelli, *Ancora sulla lamina orfica di Hipponion*, pp. 464-465; la questione è ulteriormente approfondita in Cozzoli, *Cretesi*, pp. 9-51 e in Tortorelli Ghidini, *Dionysos versus Orpheus?*, pp. 146-147.

¹⁵⁰ Cfr. Godart-Tzedakis, *Les nouveaux textes en linéaire B de la Canée*, pp. 129-149. Il ritrovamento è avvenuto a La Canea, nella Creta nord-occidentale, ma un'interessante connessione con il santuario dell'Ida consiste proprio nella tipologia di offerte: come osserva Adele T. Cozzoli (si veda l'introduzione all'edizione dei *Cretesi*), infatti, le offerte di miele sono un'antica forma di libagione, attestata da Porfirio (*De abst.* II.20.2-21.1) proprio per i riti cretesi dei Coribanti, senza contare il legame fra Zeus e le api in ambito cretese, di cui abbiamo parlato qui sopra (cfr. §1.2.3); la studiosa si sofferma anche sulla purezza attribuita all'ape nell'antichità (per cui cfr. anche Cairns, *The Meadow of Artemis*, nota 37, p. 60), che si accorda con l'ἀγνός βίος praticato dai misti dell'Ida. Per una discussione sul Dioniso cretese di età micenea e sulle altre attestazioni in tavolette in lineare B (significative sono in particolare tre tavolette pilie PY Tn 316; PY Ea 102+107), cfr. Bernabé, *Dionysos in the Mycenaean World*, pp. 23-37; Tortorelli Ghidini, *Dionysos versus Orpheus?*, pp. 146-148. Per una panoramica sulla presenza di Dioniso a Creta, cfr. Verbruggen, *Le Zeus Crétois*, pp. 119-125.

¹⁵¹ La ricostruzione della figura della dea dell'Aurora indoeuropea è resa possibile dal confronto fra la dea vedica Uṣas e, in ambito greco, una serie di figure femminili fra cui acquistano un particolare rilievo, oltre a Eos, anche Persefone (il cui nome, nella forma attica Περσέφαιτα, può essere interpretato come "colei che porta la luce") e Pasifae, il cui nome "colei che tutto illumina" corrisponde perfettamente all'epiteto di Eos φαεσίμβροτος; la vicenda mitica di Pasifae inoltre, presenta significativi contatti con quella dell'Aurora vedica (cfr. Janda, *Der Musik nach dem Chaos*, pp. 244-250). Le divinità implicate nella notizia di Diodoro circa la nascita cretese di Dioniso sono dunque tutte di eredità i.e..

¹⁵² Un'altra lamina, rinvenuta a Sfakaki (fr. 494 Bernabé, I sec. a.C.-I sec. d.C.) è invece dedicata a Persefone e Plutone: anche in ambito cretese avremmo dunque sia lamine incentrate sulla figura femminile di Mnemosyne sia una lamina incentrata su quella di Persefone, come avviene nel *corpus* delle lamine considerate nel suo complesso.

confermano la penetrazione dell'orfismo sull'isola, in siti non lontani dal santuario dell'Ida, ma le testimonianze che legano la grotta dell'Ida a personaggi appartenenti alla sfera del misticismo pagano, quali Apollonio di Tiana (Filostr. *Vit. Apoll.* IV.34.2) e, soprattutto, Pitagora (Diog. Laerz. VIII.1.3; Porf. *Vit. Pit.* 17¹⁵³) sono ulteriori elementi che si aggiungono allo stesso quadro – senza contare che Diodoro Siculo (V.64.4) parla di Orfeo come μαθητής dei Dattili Idei di Creta e, in conseguenza di questo, come “esportatore” (ἐξενεγκεῖν) di τελεταί e μυστήρια fra i greci.

Se infatti non è opportuno spingersi a ipotizzare un originario carattere orfico del culto cretese dell'Ida, possiamo, tuttavia, come conclude Casadio, considerare la possibilità che “in ambienti di una religiosità peculiare il culto mistico¹⁵⁴ di Zeus cretese fosse sentito come particolarmente simpatetico”¹⁵⁵. Euripide potrebbe essere per noi il primo prezioso testimone di una ‘re-interpretazione’ orfica del culto in questione.

Le pratiche culturali che Euripide attribuisce ai misti dell'Ida nei *Cretesi* presentano infatti caratteristiche significativamente affini all' ‘orfismo’ dell'*Ippolito*: come osserva Casadio i misti dell'Ida si contraddistinguono per un ἀγνὸς βίος (v. 9), che non solo trova un'eco nel βιοτῶν

¹⁵³ La testimonianza di Porfirio sulle cerimonie misteriche a cui avrebbe preso parte Pitagora contiene anche la menzione della “tomba di Zeus”: il primo a autore a parlarci dell'esistenza di una tomba di Zeus a Creta, contestando allo stesso tempo una tale credenza, è Callimaco (*Inn. Zeus* 8-9; per l'analisi delle testimonianze successive, cfr. Verbruggen, *Le Zeus Crétois*, pp. 55-60); Verbruggen tende a far risalire a Evemero (cfr. *FGrHist* 63 F13, che trova un riscontro nella tradizione riferita da Diodoro Sic. in III.61; VI.5; cfr. inoltre V.46.3) la genesi di tale tradizione, che dovette comunque sia conoscere un certo sfruttamento turistico intorno al I sec. a.C. (cfr. Cic. *De nat. deor.* III.53; Varr. *De or. mar.* in Sol. *Rer. mir. coll.* XI.6-7), escludendo un suo reale collegamento con il culto dell'Ida e con cerimonie legate alla morte e rinascita annuale di un dio della fertilità, in quanto prive di riscontri nelle fonti (cfr. Verbruggen, pp. 67-70). Comunque sia, considerando la centralità che la morte e rinascita di Dioniso (di cui ricordano la tomba a Delfi Filoc. *FGrHist* 328 F7; Dinarc. *FGrHist* 4 F391) sembrano avere avuto nella religiosità orfica, non è da escludere che l'accentuarsi dei legami del culto dell'Ida con l'orfismo possa aver favorito, in relazione alla divinità principale di quel culto, ossia Zeus, lo sviluppo di credenze relative alla morte e rinascita di quest'ultimo.

¹⁵⁴ Che nella grotta dell'Ida si praticasse anche un culto di carattere misterico sembra confermato, secondo Verbruggen (cfr. *Le Zeus Crétois*, pp. 80-81), dalla struttura stessa del santuario, la cui zona superiore (dove è stato ritrovato il trono oggetto della cerimonia dello σπρωννύειν θρόνον, di cui ci parla anche Porfirio in *Vit. Pitag.* 17) sembra appunto riservata a un rito misterico a cui solo gli iniziati potevano partecipare; la natura stessa dei ritrovamenti della grotta, riconducibili alla presenza, durante il rito, di fiaccole e danze, nonché l'elemento caratteristico dell'oscurità sembrano confermare il carattere misterico di quelle cerimonie. L'analisi della testimonianza stessa di Porfirio sulla vita di Pitagora offre un ulteriore sostegno a questa ipotesi: l'utilizzo del verbo ἐθεάσατο per l'ultimo grado dell'iniziazione rimanda per esempio all'importanza della visione in altri culti misterici come quelli eleusini stessi (un'analogia fra questi ultimi e le cerimonie cretesi è rilevata in Diod. Sic. V.77.4; Strab. X.3.7-11; Plat. *Eutid.* 277d); cfr. Verbruggen, *Le Zeus Crétois*, pp. 81-91. Per un collegamento fra la religiosità ‘orfica’ cretese e l'epigrafe *IC* vol. I, XXIII.3, in cui una Grande Madre dà da bere agli iniziati, cfr. qui sopra, nota 47: proprio sulla base di alcune affinità fra l'epigrafe in questione e le lamine “menomysynie” (di cui fanno parte anche quelle cretesi), Marisa Tortorelli Ghidini ipotizza “un originario rito iniziatico cretese” alla base dell'intero “gruppo B” (cfr. Tortorelli Ghidini, *Da Orfeo agli orfici*, pp. 40-41). Un'ulteriore testimonianza epigrafica, databile alla fine del V sec. a.C., da Gortina (*IC* vol. IV, 145), potrebbe poi fornirci ulteriori tracce delle cerimonie del santuario dell'Ida: se, come ipotizza Magnelli, il destinatario delle offerte fosse identificabile con “Zeus Ideo”, dato che l'epigrafe menziona allo stesso tempo una vittima animale e offerte collegabili alla sfera della ‘purezza vegetale’ (Magnelli propone di leggere anche la sequenza κήρια καθαρά, “miele puro”), avremmo una notevole concordanza con il rituale omofagico alternato alla dieta vegetariana del frammento euripideo; cfr. Magnelli, *I culti misterici dell'Ida nel fr. 2 dei Cretesi di Euripide*, pp. 133-137.

¹⁵⁵ Cfr. Casadio, *I Cretesi di Euripide e l'ascesi orfica*, pp. 298-300 (in particolare p. 299), dove si individua anche il contributo della figura di Epimenide alla formazione della cultura misteriosofica ateniese. Si tenga infatti presente, che come rileva Margherita Guarducci, nella grotta dell'Ida è stata ritrovata anche una lamina aurea con una oscura formula, forse gnostica (cfr. *IC* vol. I, XII.8).

ἀγιστεύει di *Bacc.* 74¹⁵⁶, ma anche nel frequente insistere sullo ἀγιόν nell'*Ippolito* (per cui cfr. qui sopra). Inoltre le pratiche vegetariane (δι' ἀψύχου βορᾶς /σίτοις καπήλευε, vv. 952-953) ascritte da Teseo a suo figlio, pur cacciatore¹⁵⁷, si rispecchiano nella sovrapposizione, all'interno del culto dell'Ida, di pasti a base di carne cruda e di astinenza da ἐμψύχων βρῶσιν ἐδεστών (v. 19)¹⁵⁸. La volontà di Euripide di stabilire una relazione fra le due tragedie in questo senso emerge dal fatto che in entrambe troviamo un personaggio che rinfaccia all'altro almeno una di queste due pratiche, opposte e complementari, come segno di falsa devozione: nell'*Ippolito* è Teseo che accusa Ippolito di essere vegetariano (vv. 950-957), mentre nei *Cretesi*, come sappiamo da *TrGF* 41 F472e.38-39, è Pasifae che rinfaccia a Minosse la sua "omofagia". Siamo quindi di fronte a una realtà culturale composita, che eredita la pratica dei riti omofagici, legati alla sfera della caccia e riconducibili alla religiosità dionisiaca, e allo stesso tempo fa proprie istanze di castità e purezza che nell'immaginario ateniese del V sec. contraddistinguevano l'ὄρφικὸς βίος: la figura di Dioniso-Zagreos sembrerebbe costituire il fulcro di tale sistema religioso. Euripide proietta nella dimensione del mito atti rituali, quali i banchetti omofagici probabilmente coronamento di una caccia 'dionisiaca', che difficilmente possiamo immaginare in età storica, ma che dovevano rappresentare il presupposto *mitico* delle più 'evolute' pratiche culturali delle comunità di iniziati a cui Euripide verosimilmente si ispirava.

Quanto meno compatibile con la religiosità orfica appare anche la relazione fra culto metroaco e culto dionisiaco: l'importanza assegnata dalla tradizione orfica alla figura di Rea, infatti, esplicitamente identificata in alcune testimonianze con Demetra¹⁵⁹, trova una conferma nella realtà

¹⁵⁶ Sulla purezza intesa come 'castità', caratteristica sia di Ippolito sia delle baccanti dell'omonima tragedia sia dei misti dell'Ida (come sembra potersi evincere dal v. 17), cfr. Casadio, *I Cretesi di Euripide e l'ascesi orfica*, pp. 282-283.

¹⁵⁷ La possibilità di interpretare il nome Ζαγρεύς come "grande cacciatore" (forse suggerita da Euripide stesso, cfr. qui sopra, nota 147) permetterebbe di individuare un'ulteriore corrispondenza fra Ippolito e lo scenario religioso dell'Ida.

¹⁵⁸ Sulla non incompatibilità fra i "banchetti omofagi" e l'astinenza dalla carne nel fr. 472 dei *Cretesi*, si veda la soluzione linguistica proposta da Casadio, che individua nell'omofagia un'azione rituale "verificatasi puntualmente in una data circostanza (ed eventualmente da ripetersi secondo scadenze particolari)", come indica l'uso dell'aoristo ai vv. 10; 12; 13; 15, mentre nelle pratiche ascetiche (vv. 16-19), per descrivere le quali è usato il presente, una condotta di vita; cfr. Casadio, *I Cretesi di Euripide e l'ascesi orfica*, p. 291-292, dove si menziona, in riferimento alla consumazione rituale della carne nelle cerimonie orfico-dionisiache, la testimonianza di *P. Gurōb* col.I.9-14; per la ricerca di un riscontro delle pratiche ascetiche orfiche nella realtà culturale, cfr. pp. 294-297). Analoga posizione è espressa in Cozzoli, *Cretesi*, pp. 92-93, dove viene addotto a sostegno di questa tesi un passo di Porfirio (*De abst.* II.28), secondo cui i pitagorici, pur astenendosi di norma dal mangiare la carne, in occasione dei sacrifici, consumavano però la vittima sacrificale, e un passo di Plutarco (*Def. or.* 417c) sull'alternanza di omofagie e παραγμοί a digiuni e pratiche espiatorie nelle cerimonie bacchiche (su cui cfr. anche Casadio, p. 292). Sulle pratiche ascetiche vegetariane attribuite nelle fonti agli orfici (cfr. Plat. *Leg.* 782c sugli ὄρφικοι βίοι) e a Pitagora stesso (Plut. *Es. Carn.* 996bc; 997e-998d), le cui dottrine sono ricondotte a Orfeo in Giambli. *Vit. Pit.* XXVIII.145-147, e sulle astensioni alimentari in generale nella religione greca, cfr. Edmonds, *Redefining Ancient Orphism*, pp. 217-225. Quanto alla pratica dell'omofagia e dello παραγμός della vittima sacrificale nel dionisismo, certamente esistita almeno nella Grecia preistorica, cfr. ancora Casadio, p. 291; per una ricostruzione del dibattito sull'effettiva esistenza di questo rito nella pratica rituale, cfr. Porres Caballero, *Maenadic Ecstasy in Greece: Fact or Fiction?*, pp. 177-180 (in particolare, nota 117, p. 178).

¹⁵⁹ Il Papiro di Derveni ci conserva il celebre verso Δημήτηρ Ῥέα Γῆ Μήτηρ Ἑστία Δηιώ (col. XXII.12), che il commentatore assegna agli *Inni* di Orfeo; allo stesso modo sembra che si debba interpretare il verso citato in col.

culturale, come dimostrano due lamine orfiche, una da Turi (C Zuntz = III 1 Pugliese Carratelli = fr. 492 Bernabé, IV sec. a.C.), l'altra da Magoula Mati, presso Fere, pubblicata nel 2007 (IV-III sec. a.C.). Nella prima si parla di Persefone come di “Cybelea, figlia di Demetra”, con un'evidente identificazione fra Cibele e Demetra¹⁶⁰; nell'altra il mista prega di “essere inviato nei tiasi degli iniziati” e afferma di “possedere i sacri simboli di Bacco e i riti di Demetra Chthonia e della madre Montana”¹⁶¹. Di grande interesse è a questo riguardo anche la testimonianza di *P. Gurôb* col. I.5-8, dove si invoca la salvezza da parte di Brimo (identificabile con Persefone)¹⁶², Demetra (e)¹⁶³ Rea e i Cureti. I confini fra le due divinità appaiono dunque abbastanza fragili e, anche laddove Demetra sembri avere una sua identità distinta, come nella lamina di Magoula Mati, appare comunque sia associata alla figura della “Madre Montana” (per un approfondimento della relazione fra queste due figure e della loro identificazione non solo in ambito orfico, cfr. avanti cap. III).

§2.4 Ancora sulla Creta euripidea: *TrGF* 57 F638 e *TrGF* vol.V.2 F912

Che Euripide sentisse una speciale connessione fra la religiosità cretese e l'orfismo pare confermato da quello che ci rimane dei frammenti del *Poliido*, tragedia anch'essa di ambientazione cretese: non è un caso che da qui sia infatti tratta la citazione, di cui abbiamo parlato in cap. I.2, bersaglio di Aristofane nelle *Rane* (cfr. qui sopra cap. I.2) e collegata esplicitamente da Platone (in

XXVI.24, in cui si parla dell'amore di Zeus per sua madre, evidentemente Rea identificata con Demetra, dall'unione con la quale nascerà Persefone. Così infatti leggiamo nei frammenti riconducibili forse alla teogonia “Ieronimiana” (fr. 87-89 Bernabé) e alle *Rapsodie* (fr. 206 Bernabé, dove il nome Δη-μήτηρ viene attribuito a Rea in quanto Διὸς Μήτηρ). Rea sarebbe intervenuta, in una versione del mito del dilaniamento di Dionsio da parte dei Titani, anche come ‘raccoltrice’ delle membra del dio: ce lo attesta Filodemo nel *De Pietate* (*P.Herc.* 247 III.4-13 = fr. 59 Bernabé con l'indicazione delle fonti che attestano questa versione) in riferimento alla *Mopsopia* di Euforione e agli Ὀρφικοί, che si sarebbero occupati [di questo tema] παντάπασιν (sulla questione cfr. Henrichs, *Philodems De Pietate als Mithographische Quelle*, pp. 35-38). Non sembra comunque sia che nella versione delle *Rapsodie* Rea comparisse con questo ruolo, secondo la ricostruzione di Bernabé (cfr. *Theogonias órficas*, p. 320).

¹⁶⁰ Per una interpretazione ‘orfica’ di questa lamina, volta a escludere un'eventuale influenza della religiosità eleusina, cfr. Bernabé; Jiménez San Cristóbal, *Instructions for the Netherworld*, pp. 137-160.

¹⁶¹ Cfr. A. Bernabé; Ana Isabel Jiménez San Cristóbal, *Instructions for the Netherworld*, pp. 151-160. Ferrari e Prauscello (cfr. *Demeter Chthonia and the Mountain Mother in a New Gold Tablet from Magoula Mati*, pp. 193-202) propongono di interpretare l'associazione di Demetra e della Madre, pur senza escludere il contesto orfico (i due studiosi citano la relazione con la lamina di Fere fr. 493 Bernabé), alla luce di culti come quello della Despoina di Lykosoura o di *Ennodia* a Fere, in cui elementi demetriaci e metroaci si sovrappongono (a vantaggio di questi ultimi, soprattutto nel caso di Lykosoura).

¹⁶² Si tratta della stessa divinità invocata nella lamina di Fere fr. 493 Bernabé (cfr. Ferrari; Prauscello, *Demeter Chthonia and the Mountain Mother in a New Gold Tablet from Magoula Mati*, pp. 201; Bernabé; Jiménez San Cristóbal, *Instructions for the Netherworld*, pp. 155-156).

¹⁶³ La possibilità di integrare τε, dopo “Rea”, in col. I.6 (nonostante il parere favorevole di Hordern, cfr. *Notes on the Orphic Papyrus from Gurôb*, p. 136), sembra indebolita dalla corrispondenza fra le righe 6 e 7: δημητερ τε ρεα / κουρητες τε ενοπλιοι. Come è indivisibile quest'ultima espressione, così potrebbe esserlo anche la precedente. In Bernabé; Jiménez San Cristóbal, *Instructions for the Netherworld*, p. 155 è proposta infatti la traduzione “Demeter-Rhea”.

Gorgia 493a, cfr. qui sopra cap. I.2, nota 73) con le dottrine ‘orfiche’. Si tratta di *TrGF* 57 F638 dal *Poliido*: τίς δ’ οἶδεν εἰ τὸ ζῆν μὲν ἐστὶ κατθανεῖν, / τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν κάτω νομίζεται¹⁶⁴;

Vi è poi un altro frammento euripideo, il 912, collocato da Kannicht fra gli *adespota*, che potrebbe essere ricondotto alla religiosità ‘cretese’; anzi, secondo l’ipotesi di Valckenaer, accolta da Welcker e Mette, ma respinta da Wilamowitz, il frammento in questione potrebbe essere attribuito addirittura ai *Cretesi* stessi: si tratta di un’invocazione a un dio ctonio, a cui si attribuisce il “potere su tutte le cose” (v. 1), a cui si portano offerte incruenti (χλόην πελανόν τε φέρω, vv.1-2; si ricordi quanto detto a proposito della parodo dei *Cretesi*) e a cui infine ci si può rivolgere come Zeus o come Ade, sia in quanto (co-)detentore dello scettro di Zeus (σκῆπτρον τὸ Διὸς μεταχειρίζεις, v. 7) sia in quanto partecipe, con Ade, del “potere sugli ctoni” (χθονίων θ’ Ἄϊδη μετέχεις ἀρχῆς, v. 8). Come riferisce Kannicht nel suo apparato, è più probabile che si tratti di uno Zeus (κατα-)χθόνιος piuttosto che di Zagreo; d’altra parte, come abbiamo visto qui sopra (cfr. nota 147), i confini fra queste due figure, almeno in origine, dovevano essere piuttosto labili. Nel caso del fr. 912, siamo comunque sia di fronte una figura che funge in un certo senso da ‘mediatore’ fra mondo celeste e mondo ctonio, condividendo (si noti l’insistenza del prefisso μετα-) poteri nell’uno e nell’altro con le due divinità principali, Zeus e Ade: Zagreo, identificabile con il Dionsio orfico, potrebbe adattarsi a un simile ritratto. Rimane in ogni caso difficile dire se si tratti proprio dello Zagreo della parodo dei *Cretesi*¹⁶⁵, dato che (anche se è un’obiezione non insuperabile) in quest’ultima si profila una distinzione fra le figure di Zeus e di (Dioniso-)Zagreo, che nel frammento in questione appare invece meno netta¹⁶⁶.

Bisogna altresì rilevare una congruenza dei vv. 9-13 del fr. 912 con l’escatologia delle lamine orfiche: al dio invocato viene infatti richiesto di mandare ἐς φῶς ψυχὰς ἐνέρων / τοῖς βουλομένοις ἄθλους προμαθεῖν / πόθεν ἔβλαστον, τίς ῥίζα κακῶν, / τίνι δεῖ μακάρων ἐκθυσσάμενους / εὐρεῖν μόχθων ἀνάπαυλαν (“alla luce le anime dei morti / a coloro che vogliono apprendere le

¹⁶⁴ La tragedia trattava infatti, a quanto pare, della morte di Glauco figlio di Minosse e di come l’indovino Poliido fosse riuscito a riportarlo in vita (cfr. *TrGF* 57, testt. iii; iva-b). Si osservi come gli stessi versi compaiano anche nel *Frisso* (*TrGF* 76/77 F833), una tragedia legata alla famiglia tebana di Dioniso, in particolare alla famiglia di Atamante e Ino, figlia di Cadmo. A Creta doveva essere ambientata anche la tragedia *Donne cretesi* di Euripide (cfr. Kannicht, *TrGF* 40, pp. 495-496), che metteva verosimilmente in scena le vicende relative al matrimonio fra Aerope e Atreo (entrambi sicuramente presenti come personaggi): non sembra possibile ricostruire dai frammenti lo sfondo religioso del dramma, ma possiamo notare come nella descrizione di un banchetto conservatoci da Ateneo, *Deipn.* XIV.640b, *TrGF* 40 F467) si dia ampio risalto a dolci al miele, chiamato τῆς ξουθοπτέρου / πελανῶ μελίσσης (vv. 4-5): sul legame delle api e delle offerte di miele con Creta, cfr. qui sopra, §1.2.3, avanti, nota 150.

¹⁶⁵ Cantarella, nella sua edizione dei *Cretesi*, lo inserisce fra i “frammenti di attribuzione infondata” (cfr. fr. 10, p. 34).

¹⁶⁶ Clemente Alessandrino (*Strom.* V.11.70.2) cita d’altra parte il passo per dimostrare una consonanza di Euripide con la teologia cristiana, in quanto avrebbe menzionato insieme, seppure oscuramente e inconsapevolmente, “il padre e il figlio”; Cristo sarebbe infatti prefigurato “chiaramente” nei vv. 6-8. Zagreo è appunto il figlio di Zeus e Persefone, secondo una tradizione esplicitamente attestata a partire, come abbiamo visto, da Callimaco (cfr. qui sopra, nota 147). Non è comunque sia un caso che il fr. 912 sia citato dalla *Vita di Euripide* di Satiro nella sezione dedicata all’ἀσέβεια di Euripide (cfr. 37 III.9-14, pp. 48-49 Arrighetti).

sofferenze / da dove germogliarono, quale sia la radice dei mali, a quale dei beati bisogna sacrificare / per avere riposo dalle pene”. Osserviamo innanzitutto come l’espressione τοῖς βουλομένοις ἄθλους προμαθεῖν di per sé alluda a un contesto iniziatico e quindi a un sapere riservato a pochi eletti. Quanto al quadro generale delineato, possiamo poi rilevare che, se il raggiungimento della luce da parte delle anime dei morti sembrerebbe ricollegarsi al conseguimento della condizione divina auspicata dagli iniziati delle lamine del “gruppo A” (cfr. qui sopra, nota 120), il riferimento successivo a “coloro che vogliono sapere prima da dove siano nati” ci ricorda la consapevolezza degli iniziati delle lamine del “gruppo B” di essere “figli della Terra e del Cielo stellato” (cfr. I A1-4 Pugliese Carratelli = fr. 474-477 Bernabé; I B1-7 Pugliese Carratelli = fr. 478-484 Bernabé;). Gli altri interrogativi sull’origine del male e sugli dei che hanno il potere di liberare dai μόχθοι ci rimanda infine alla dinamica che abbiamo ormai incontrato spesso legata al meccanismo della colpa originaria e della liberazione dalla medesima; le prove che costoro dovrebbero affrontare potrebbero essere riferite al percorso iniziatico stesso che deve garantire la conoscenza e la salvezza¹⁶⁷.

§2.5 Echi orfici nelle *Baccanti*?

Come abbiamo visto, dunque, Euripide è per noi uno dei più antichi testimoni di quelle intersezioni fra orfismo e dionisismo, ascetismo e μανία bacchica, che, seppure trovano alcuni riscontri nella pratica rituale (per quello che possiamo ricostruire), risultano d’altra parte inevitabilmente anche il frutto di una rielaborazione letteraria come riflesso di una realtà culturale che si perde nel mito. Possiamo ravvisare in particolare una certa predisposizione di Euripide a integrare l’escatologia orfica all’interno del culto dionisiaco propriamente detto, come sembra accadere nelle *Baccanti*, dove dominano appunto le pratiche rituali della caccia e dell’omofagia¹⁶⁸. Nonostante che sia stato autorevolmente escluso da Vincenzo Di Benedetto un eventuale influsso

¹⁶⁷ Una recente analisi del frammento è stata condotta da Sara Macías Otero (cfr. *Orfeo y orfismo en la tragedia griega*, 1210-1212), che propende per distinguere la divinità invocata nei primi cinque versi (Zeus o Ade) da quella invocata nei sei successivi (Dioniso-Zagreos): il σοί iniziale e il σύ del v. 6 sarebbero quindi da riferire a figure diverse, anche se il γάρ di v. 6, subito dopo il σύ, crea qualche ostacolo per postulare tale distinzione. La studiosa comunque sia individua elementi orfici sia nei sacrifici incruenti del vv. 1-5 sia nell’escatologia dei vv. 6-13, dove il tema della colpa originaria, causa di tutto il male e della sofferenza in questa vita, rimanda appunto al mito dello smembramento di Dioniso da parte dei Titani e alla necessità per gli uomini di liberarsi da quella colpa da loro scontata nel ciclo delle reincarnazioni.

¹⁶⁸ Sulla possibilità o meno che nello scempio del corpo di Penteo da parte delle *Baccanti* possa essere scorta una rievocazione del dilaniamento del dio da parte dei Titani, in virtù di una identificazione progressiva fra il dio e la sua vittima, cfr. Janda, *Die Musik nach dem Chaos*, pp. 130-146 (dove viene ripercorso anche l’intero dibattito sulla questione). Si ricordi tuttavia che Clemente Alessandrino, in *Protr.* XII.119, interpreta il rito dell’omofagia nei misteri dionisiaci come una celebrazione dello σπαραγμός subito da Dioniso da parte delle menadi, a dimostrazione dell’esistenza di una tradizione composita relativa ai πάθη di Dioniso, di cui la versione relativa ai Titani costituisce solo una parte (per una breve discussione sul passo di Clemente, cfr. Casadio, *I Cretesi di Euripide e l’ascesi orfica*, nota 49, p. 304).

orfico sulla tragedia¹⁶⁹, non si possono negare alcune connessioni, anche nelle *Baccanti*, con i testi conservati nelle lamine. Acquistano particolare rilievo, nell'analisi di Daria Gigli Piccardi, non solo il semplice v. 498, che (come già osservava Di Benedetto), insiste sul tema di Dioniso "liberatore" (e nella fattispecie anche poi liberato) con la stessa movenza che troviamo nella lamina di Pelinna (IIB3-4.2 Pugliese Carratelli = fr. 485-486.2 Bernabé)¹⁷⁰, ma già la minaccia di Penteo di custodire il σῶμα del dio εἰρκταῖσι ἔνδον, che prepara tale "messaggio salvifico" di Dioniso, potrebbe alludere alla dottrina orfica del σῶμα come 'tomba' dell'anima (cfr. Plat. *Crat.* 400c): la vicenda di Dioniso nascosto "nel carcere tenebroso" (cfr. v. 549, σκοτίασι κρυπτὸν εἰρκταῖς) e poi liberatosi potrebbe dunque fungere nel suo complesso da metafora della concezione escatologica orfico-dionisiaca. La Gigli Piccardi propone di leggere anche nel v. 505, οὐκ οἶσθ' ὅτι ζῆς οὔθ' ὁ δρᾶς οὔθ' ὅστις εἶ, con cui Dioniso nega a Penteo la consapevolezza della sua identità, un riecheggiamento della domanda posta al miste da parte dei guardiani nelle lamine del "gruppo B" τίς δ' ἐσσί; πῶ δ' ἐσσί; (in questa forma nelle lamine cretesi e in una tessala I B1-7 Pugliese Carratelli = fr. 478-484 Bernabé; la domanda è presupposta in I A1-4 Pugliese Carratelli = fr. 474-477 Bernabé)¹⁷¹.

Lo scenario religioso euripideo che si presenta spesso in connessione con Creta si mostra dunque piuttosto omogeneo e caratterizzato dalla fusione di elementi dionisiaci e metroaci, nonché dall'influsso di un'escatologia che possiamo interpretare come 'orfica'. Si tratta di una religiosità peculiare, lontana da quella che possiamo definire ortodossa, quanto meno in Attica: l'*Ippolito* sembra infatti esprimere esplicitamente la sostituzione del modello religioso eleusino, alterato dall'intervento di Afrodite, con forme di religiosità 'straniera', riconducibili non solo a Creta, ma anche alla Frigia. Queste ultime, nelle *Baccanti*, verranno infine celebrate come capaci di rispondere alle esigenze religiose più profonde dell'individuo.

¹⁶⁹ Cfr. Di Benedetto, *Le Baccanti*, pp. 25-35; per una ricostruzione del dibattito, cfr. Mirto, *Il dio nato due volte*, nota 31, p. 19, dove si rileva come le *Baccanti* dimostrino "la tendenza di riti orfici e dionisiaci a contaminarsi e a influenzarsi reciprocamente già in età classica, almeno nell'ambito di alcuni gruppi elitari".

¹⁷⁰ Λύσει μ' ὁ δαίμων αὐτός, ὅταν ἐγὼ θέλω (*Baccanti*) ~ εἰπεῖν Φερσεφόνῃ σ' ὅτι Βάκχιος αὐτὸς ἔλυσε (Pelinna).

¹⁷¹ Cfr. Gigli Piccardi, *Il secondo episodio delle Baccanti di Euripide e i misteri orfico-dionisiaci*, pp. 230-244, in particolare, pp. 239-244; per una interpretazione della "luce del sacro fuoco" fissato da Dioniso fra cielo e terra (vv. 1082-1082) prima dello *σπαραγμός* di Penteo nella stessa ottica misterica, cfr. pp. 242-243. Questa immagine cosmica di Dioniso πρὸς οὐρανὸν καὶ γαῖαν giunge in realtà al termine della descrizione, fatta dal messaggero, di come Dioniso abbia collocato Penteo sul ramo di un abete (vv. 1064-1074): quest'ultimo, definito οὐράνιον ("che toccava il cielo", v. 1064) viene piegato dal dio ἐς μέλαν πέδον (v. 1065) per porvi sopra Penteo e poi di nuovo spinto in modo che ἐς ὀρθὸν αἰθέρ' ἐστηρίζετο (v. 1073, lo stesso verbo usato al v. 1083 per "la luce del sacro fuoco"). Per una riflessione sul passo in questione e sul ruolo dell'albero nel mito e nel culto dionisiaco anche in una prospettiva comparativa i.e., cfr. Janda, *Die Musik nach dem Chaos*, pp. 134-137. La dimensione cosmica di Dioniso "fra cielo e terra" trova una notevole concordanza con la rappresentazione della divinità invocata come Zeus/Ade nel fr. euripideo 912 (cfr. qui sopra).