


www.otium.unipg.it

OTIVM.
Archeologia e Cultura del Mondo Antico
ISSN 2532-0335 DOI: 10.5281/zenodo.18385371



No. 19, Anno 2025 – Article 1

La geometria del caos: Dioniso e il matrimonio come principio di ordine civico nel mondo della Grecia antica

Marco Giuman, Dario D'Orlando 
Dipartimento di Storia, Beni Culturali e Territorio
Università di Cagliari


Title: The Geometry of Chaos: Dionysus and Marriage as a Principle of Civic Order in the Ancient Greek World.

Abstract: The essay examines the Dionysian hierogamy as a polyvalent mythic and ritual motif, articulated through the figures of Ariadne, Erigone, the Minyads, and the Proetids. These narratives represent complementary expressions of the same structural paradigm: the encounter between the god's generative force and the mortal sphere of female alterity. Ariadne's union with Dionysus on Naxos manifests the harmonious reintegration of fertility and cosmic order; Erigone's self-hanging reveals the inversion of nuptial fecundity into a deathly suspension; the Minyads' and Proetids' madness dramatizes the dissolution resulting from the refusal of divine possession. Through philological, iconographic, and ritual analysis, the study situates these myths within a coherent symbolic system in which the Dionysian wedding thus functions as a hieratic process of transformation, in which erotic and chthonic dimensions converge to regenerate both nature and community.

Keywords: Dionysus; Ariadne; hierogamy; Erigone; Minyads and Proetids; ritual transformation.

ID-ORCID: 0000-0002-0928-2791

ID-ORCID: 0000-0002-9270-4608

 Address: Università degli Studi di Cagliari, Dipartimento di Lettere, Lingue e Beni Culturali, piazza Arsenale 1, Cagliari, Italia (mgiuman@unica.it; dario.dorlando@unica.it). Del presente contributo, Marco Giuman è autore dei paragrafi 1 e 2, Dario D'Orlando dei paragrafi 3 e 4.

Οὐ γὰρ σοφὸν τὸν θεὸν νομίζεις,
ὅστις ἐστὶν ὀρθῶν καὶ τῶν μανέντων.

Euripide, *Baccanti*

1. IL MATRIMONIO, DIONISO E LA REGOLA DEL FALSO DISORDINE.

Il dionisismo, lungi dal configurarsi come una semplice espressione dell'eccesso o della dissoluzione delle forme sociali, rappresenta una delle strutture più profonde di coesione simbolica nella Grecia di età arcaica e classica. In esso si manifesta il principio che integra, attraverso il meccanismo della mediazione rituale, le tensioni tra l'individuo e la comunità, tra la sessualità e l'ordine della *polis*. Dioniso, in questa prospettiva, non rappresenta soltanto la forza vitale che trascende le forme, ma piuttosto l'energia che ne consente la ciclica rigenerazione¹: egli è colui che disfa per riformare, che separa per reintegrare, in una dimensione che non si oppone al principio apollineo², ma ne costituisce semmai il necessario complemento all'interno del sistema simbolico della comunità.

In relazione al mondo muliebre, l'ambito privilegiato in cui questa dialettica assume un vero e proprio valore sociale è quello del matrimonio,

¹ KERÉNYI 2011.

² Il rapporto tra Apollo e Dioniso, seppure antitetico sul piano più propriamente funzionale, presenta numerosi tratti di contiguità. A Delfi, ad esempio, il figlio di Semele era ritenuto Signore durante i tre mesi di assenza di Apollo (Plu. *Mor.* 388E). Sempre presso il santuario si riteneva che dovesse situarsi anche la tomba di Dioniso (Philo. *FGHist* 328 f7). In generale, su questa tematica, si veda: SCOTT 2014. A livello calendariale greco, è interessante rimarcare come si preservi in maniera puntuale l'alternanza tra le due divinità. Ad Atene, ad esempio, festività di Apollo e Dioniso sono celebrate in giorni successivi o periodi molto ravvicinati, a riprova di una sorta di passaggio di consegne tra i due ambiti divini. La testimonianza più chiara di ciò è riconoscibile in autunno con i *Pyanepsia* apollinei che si svolgono il giorno prima degli *Oschophoria* dionisiaci (associati dalla maggior parte delle fonti al giorno 8 Pianepsione). Cfr. SIMON 1983, p. 76 ss.; 89 ss.; PILZ 2011).

inteso all'un tempo come passaggio di status e momento fondativo dell'ordine civico. Nella prospettiva greca, infatti, l'unione matrimoniale non viene mai a costituire un evento unicamente privato, ma rappresenta un rito di passaggio che, accompagnando la donna dallo stato di *parthenos* a quello di *gyne*, garantisce l'integrazione della sfera femminile nella comunità della *polis*³. Dioniso interviene in questo passaggio quale garante e regolatore di una potenza che, se lasciata priva di controllo, diventerebbe pericolosa per la coesione dell'intero sistema. Il dio partecipa pertanto dell'energia vitale che consente alla donna di attraversare la soglia e di assumere conseguentemente il proprio ruolo sociale, pur conservando – in forma mediata e ritualizzata – la dimensione liminale che le è propria⁴.

Alcune celebrazioni dionisiache, in particolare quelle legate agli *Anthesteria*⁵, offrono con ogni probabilità la rappresentazione più manifesta di questa funzione. Nel rituale del matrimonio sacro tra Dioniso e la *Basilinna*, il dio viene simbolicamente accolto all'interno della *polis* e associato alla figura femminile chiamata a incarnarne l'ordine civico: la sposa dell'arconte *Basileus*⁶. Tale unione, che ripete e rinnova annualmente il vincolo tra la sfera divina e quella politica, sancisce sul piano più

³ Sul valore sociale del matrimonio greco, si vedano da ultimo: CASTIGLIONI 2019. Sui rituali di iniziazione femminile si veda invece: DOWDEN 1989.

⁴ Nella prospettiva greca, la sessualità femminile è sempre considerata potenzialmente pericolosa e in quanto tale necessitante di essere trattata con adeguati strumenti di verifica e controllo. Cfr. CAMPESE 1983; SISSA 1983.

⁵ Per un approccio preliminare alle complesse problematiche degli *Anthesteria* cfr. DEUBNER 1932, p. 93 ss.; HOORN 1951; SIMON 1983, p. 92 ss.; HAMILTON 1992; BURKERT 2003, p. 237 ss.

⁶ Per un inquadramento generale sulle nozze sacre nella Grecia antica si veda: AVAGIANOU 1991, con bibliografia precedente. Intorno alle nozze sacre di Dioniso si vedano: DEUBNER 1932 *passim* (in particolare p. 106 ss.); SIMON 1983, 11 ss.; BURKERT 1981, 169 ss.; SPINETO 2005, 76 ss.

propriamente religioso la legittimazione del potere e la sua continuità⁷. La sessualità che Dioniso incarna in questo frangente, dunque, non ha nulla di disordinato o – peggio – di pericoloso⁸, ma appare semmai pienamente ritualizzata e compartecipe dell'ordine stesso. Analogamente, la *mania* dionisiaca non deve essere intesa come follia distruttiva, ma come esperienza liminale controllata, in cui l'individuo è temporaneamente sottratto alla norma per essere poi riaggregato a un livello superiore di consapevolezza e di appartenenza. Il rito dionisiaco, in particolare nella sua componente femminile, rappresenta quindi un dispositivo di (re)integrazione collettiva, che consente di trasformare l'energia disgregante della sessualità e della maternità in principio di coesione civica⁹. È in questo senso che la funzione di Dioniso si rivela eminentemente politica: la *polis* accoglie il dio in forma duplice, quale garante della fertilità e come principio di alterità controllata. La sua presenza nelle feste pubbliche, nei cortei, nei drammi e nei riti di iniziazione non rappresenta pertanto una mera concessione al caos, ma la necessità di includere nel cuore stesso dell'ordine quella forza che può metterlo in crisi. Da questo punto di vista, come dimostrato già a suo tempo da Marcello Massenzio¹⁰, il figlio di Semele agisce quale principio regolatore della crisi e dell'unione matrimoniale, tanto nella sua funzione rituale quanto in quella simbolica.

⁷ Sul valore centrale della maternità come vero e proprio dovere sociale, in contrapposizione alla sterilità, percepita talvolta come motivo di vergogna, si veda da ultimo: CASTIGLIONI 2019 (in particolare p. 103 ss.), con bibliografia precedente.

⁸ In una lettura ribaltata, la sessualità espressa dalle Amazzoni, comunità mitica antitetica al modello femminile greco, appare casuale e priva delle necessarie tutele circa la certezza della continuità di sangue (cfr. GIUMAN 2005, p. 58 ss.). Le Amazzoni, infatti, quando decidono di congiungersi carnalmente con i Sauromati, agiscono nottetempo, nel buio più assoluto e senza interessarsi minimamente al nome del partner (cfr. Strab. 11.5.1).

⁹ SOURVINOU-INWOOD 1993, *passim*.

¹⁰ MASSENZIO 1969.

2. LE PRETIDI E LE MINIADI: LA FOLLIA COME MOMENTO DI CRISI DELLA FUNZIONE FEMMINILE.

Le vicende che vedono protagoniste le Pretidi e le Miniadi, variamente proposte dalla tradizione mitica greca, costituiscono di fondo due declinazioni emblematiche della follia dionisiaca intesa, sì, come elemento di disfunzione, ma anche quale fondamentale strumento di riaggregazione sociale. Entrambi i racconti, infatti, si organizzano intorno al medesimo schema simbolico e seguono una struttura assai simile che trova sviluppo intorno a pochi e ricorrenti motivemi: la negazione del culto di Dioniso da parte di un gruppo di donne; la follia che consegue a questa decisione e che determina la loro esclusione dal corpo sociale; la conseguente follia; la loro parziale reintegrazione attraverso un atto rituale in grado di ristabilire il corretto equilibrio tra femminile e maschile, tra individuo e comunità. In entrambi i casi la *mania* non può essere ridotta a semplice castigo divino, ma deve essere piuttosto intesa come il segnale di una frattura nell'ordine interno della *polis* che richiede di essere riparata. L'alterazione della mente femminile traduce, sul piano mitico, una crisi della funzione materna e riproduttiva, vale a dire del principio su cui si fonda la continuità della comunità. In questa logica, la *mania* dionisiaca assume il valore simbolico di un'alterazione politica, esprimendo una deviazione pericolosa dal *cosmos* che regola la partecipazione della donna alla vita collettiva e che necessita, pertanto, di una correzione necessaria e ineludibile. Ma procediamo con ordine.

Secondo la versione più antica del mito, le tre figlie di Preto, sovrano di Argo, si rifiutano di accogliere il culto di Dioniso o, stando ad altre

tradizioni, di Era¹¹. Tale atto di empietà si traduce in una follia collettiva che spinge le tre giovani ad abbandonare casa e prole, per vagare senza meta tra le montagne, credendosi vacche¹². Il loro delirio contagia ben presto tutte le donne di Argo, provocando una crisi generalizzata che, minacciando la stabilità familiare, rischia di dissolvere l'intero ordine sociale della comunità: le Pretidi, incapaci di riconoscere il proprio ruolo di spose e madri, rifiutano simbolicamente quel principio di integrazione che connette il femminile alla *polis*. La metamorfosi animale, con la conseguente regressione a una condizione non umana, non fa che tradurre l'abbandono della sfera culturale per un ritorno a quella incontrollata e selvatica della natura. Questa dimensione caotica può trovare traduzione in una forma di sessualità incontrollata e non finalizzata alla procreazione – denominata dalle fonti *machlosyne*¹³ – che la medicina antica configura come una vera e propria patologia¹⁴ e che si manifesta attraverso la comparsa di ampie macchie cutanee, una sintomatologia che, unitamente ad altri espliciti riferimenti, consente di comprendere meglio l'associazione mitica tra Pretidi e vacche¹⁵. Del resto, come già analizzato a suo tempo da chi scrive, proprio la locuzione *azyges* (*coloro che non hanno il giogo*) è frequentemente impiegata per definire le fanciulle non maritate¹⁶. L'associazione risulta

¹¹ Sul mito delle Pretidi: Hom. *Il.* 6.160-170; Hes. *Fr.* 132 Merkelbach-West; P. *P.* 11.1-17; [Apollod.] 2.26; 2.37; Paus 2.18.4; 2.25.7; 2.38.3; Sen. *Oed.* 486 ss.

¹² Il tema è ripreso anche in Hyg. *Fab.* 65.

¹³ Hes. *fr.* 28 Rzach: εἵνεκα μαχλοσύνης στρυγερῆς τέρεν ὤλεσεν ἄνθος. Traduzione: *a causa dell'odiosa lussuria, distrusse il tenero fiore*. Tale condizione viene definita anche *gynaikomania* nel lessico *Suda* (s.v. μαχλοσύνη).

¹⁴ MASSENZIO 1969, p. 99 s.

¹⁵ Verg. *Ecl.* 6.48 (*Proetides implerunt falsis mugitibus agros*); Serv. *ad Verg. Ecl.* 6.48. Si veda ancora: MASSENZIO 1969, p. 99 s. In merito si veda anche: PROVENZA 2010/2011, p. 115 ss.

¹⁶ GIUMAN 1999, p. 232 ss.; GIUMAN 2005, p. 52. La locuzione senza giogo (*azyges*) è presente, ad esempio in Euripide (E. *Hipp.* 1425-1426), ma è spesso attribuita anche alla dea Atena con riferimento alla sua condizione virgine (cfr. Ar. *Thes.* 1139). Altre metafore animali,

tanto più significativa se pensiamo che sia Era che Dioniso sono usualmente connessi a trasmutazioni di natura bovina¹⁷, come ben dimostra l'inno dedicato al figlio di Semele Dioniso intonato dalle donne di Elide e ricordato da Plutarco in un passo delle *Quaestiones Graecae*:

Διὰ τί τὸν Διόνυσον αἱ τῶν Ἠλείων γυναῖκες ὕμνουσαι παρακαλοῦσι βοέῳ ποδὶ παραγίνεσθαι πρὸς αὐτάς;» ἔχει δ' οὕτως ὁ ὕμνος:
 «Ἐλθεῖν, ἦρ', ὦ Διόνυσε,
 Ἀλείων ἐς ναὸν
 ἄγνὸν σὺν Χαρίτεσσιν
 (Ἀλείων) ἐς ναὸν
 τῷ βοέῳ ποδὶ δύνων».
 εἴτα δις ἐπάδουσιν «ἄξιε ταῦρε». πότερον ὅτι καὶ βουγενῇ προσαγορεύουσι καὶ ταῦρον ἔνιοι τὸν θεόν; ἢ τῷ μεγάλῳ ποδί «βοέῳ» λέγουσιν.

Perché le donne degli Elei, cantando l'inno a Dioniso, lo invitano a presentarsi da loro con piede bovino? L'inno recita così: «Vieni, presto, o Dioniso, / degli Elei nel tempio / sacro, in compagnia delle Grazie, / degli Elei nel tempio, / entrando con piede bovino». Poi, per due volte, aggiungono cantando: «O sacro toro»¹⁸. Forse perché alcuni si rivolgono al dio chiamandolo sia *figlio di giovenca*, sia *toro*? Oppure con *piede bovino* intendono *grande piede*, così come il Poeta definisce la dea dai grandi occhi «dagli occhi bovini»¹⁹.

In un sistema siffatto, solo l'intervento terapeutico di Melampo, che cura le donne con riti purificatori e danze, consente di ricomporre la frattura

si riconoscono nell'utilizzo del termine *ampyx* che indica all'un tempo le redini per l'addomesticazione dei cavalli e il diadema nuziale.

¹⁷ PROVENZA 2010/2011. I riferimenti bovini al dio sono molteplici come il sacrificio del vitello appena nato al quale vengono calzati dei coturni che viene consumato per Dioniso *Anthroporrhastes* a Tenedo (Ael. NA 12.34; GEORGUDI 2011). Anche ad Atene il dio è associato al toro. Infatti, è probabile che durante il cosiddetto Διονύσου γάμος del giorno dei *Choes*, la *Basilinna* si congiungesse proprio con un'ipostasi del dio (probabilmente il marito o forse, in maniera ovviamente simbolica, con il sacerdote di Dioniso in una sorta di *döppelgänger* divino) nel cosiddetto *boukoleion*, ossia stalla dei buoi, un edificio sacro a Dioniso (Hsch. s.v. Διονύσου γάμος). Cfr. SPINETO 2005, p. 81 s.

¹⁸ Plu. QG 36.299b

¹⁹ Hom. Il. 1.551. Sulla rappresentazione di Dioniso sotto forma di toro, cfr. anche Plut. *Mor.* 364e; Athen. 476a. La cerimonia a cui si fa riferimento è, sulla base di Pausania (6.26.1-2), la festa delle Thie. Dioniso è ritenuto anche l'inventore dell'aratro tirato da buoi (cfr. D.S. 3.64.1-2). PROVENZA 2010/2011, p. 114 ss. In particolare, sull'epiteto di Hera si veda: O'BRIEN 1993, p. 134 ss.

attraverso un rito di guarigione che assume il valore di un vero e proprio matrimonio simbolico, nel quale le Pretidi, placate e reinserite nel tessuto sociale, rappresentano la restaurazione dell'ordine civico costituito. Ed è proprio in questa dinamica che si manifesta la funzione mediatrice del culto dionisiaco: come sottolinea di nuovo Marcello Massenzio, esso «non distrugge l'ordine della città, ma lo rigenera, costringendo la comunità a riconoscere l'alterità che la fonda»²⁰. Anche da questa angolazione, pertanto, la *mania* femminile si delinea come un momento necessario della catarsi collettiva, un passaggio obbligato per ristabilire l'equilibrio tra la potenza naturale e la norma culturale.

La traduzione iconografica del mito delle figlie di Preto sembra confermare la nostra lettura. Analizzando un celebre rilievo ercolanese effigiante le Pretidi (fig. 1), Fabio Caruso sottolinea come la rappresentazione della follia femminile tenda a configurarsi quale vero e proprio momento di transizione rituale²¹: le tre fanciulle, sospese tra umanità e animalità, tra lucidità e delirio, incarnano il processo di trasformazione dinamico e ciclico che caratterizza la *mania* dionisiaca. Nel rilievo, la postura delle giovani – una delle quali segnatamente raffigurata con tratti maschili – e la disposizione spaziale delle loro figure esprimono la tensione tra la perdita di sé e la reintegrazione nella comunità: la follia, come osserva ancora Caruso, è rappresentata inequivocabilmente quale momento necessario dell'ordine stesso²², e in cui il valore rituale di carattere comunitario trova ulteriore espressione in una serie di cerimonie femminili

²⁰ MASSENZIO 1969, p. 127.

²¹ CARUSO 2013, p. 27 ss.

²² CARUSO 2013.

– gli *Agriania* – la cui struttura rivela una funzione catartica di chiara matrice dionisiaca²³.

Il mito delle Miniadi, le figlie di Minias, propone dinamiche analoghe, ma in un contesto più esplicitamente dionisiaco e secondo una struttura funzionale che appare ribaltata rispetto alla tradizione delle figlie di Preto²⁴. Le tre sorelle, infatti, si rifiutano in modo consapevole di partecipare alle feste del dio e restano a filare nella loro casa, mentre le altre donne di Tebe si abbandonano al nuovo culto. La scelta delle Miniadi, dunque, è apparentemente aderente alla prospettiva etico-morale del loro specifico ruolo sociale, dal momento che le giovani rimangono nello spazio dell'*oikos*, intente alle proprie funzioni muliebri. Nondimeno, il loro rifiuto di Dioniso rappresenta una palese negazione del tempo rituale, un rifiuto di quella sospensione dell'ordine che, sola, consente il suo ciclico rinnovarsi. Ed è da ciò che inevitabilmente sopravviene la loro follia: invase, esse si abbandonano a una *mania* crescente, che culmina nell'uccisione violenta del figlio di una di loro, trasformato in una sorta di vittima sacrificale²⁵. L'infanticidio, segnatamente descritto da Antonino Liberale in forma di vero e proprio *sparagmos*²⁶, non è che la figurazione simbolica della distruzione e rigenerazione della funzione materna. E non è affatto secondario, in questo senso, osservare come le figlie di Minias, dopo

²³ PROVENZA 2010/2011.

²⁴ Ant. Lib. *Met.* 10 (che dichiaratamente compendia la narrazione mitica di Nicandro); Ov. *Met.* 4. 1-168; Plut. QG 38 (= *Mor.* 299e-f).

²⁵ Eu. *Bac.* 1129-1143.

²⁶ Ant. Lib. *Met.* 10.3: ἐπεὶ δ' ὁ κλῆρος ἐξέπεσε Λευκίππης, ἠῦξάτο θυμὰ τῷ θεῷ δῶσειν καὶ Ἰππασὸν τὸν ἑαυτῆς παῖδα διέσπασε σὺν ταῖς ἀδελφαῖς. Appare importante rimarcare come il verbo διασπάω indichi in senso puntuale il *fare a pezzi*, il *lacerare*, lo *smembrare* e sia il medesimo che viene impiegato da Euripide (*Bac.* 735-740; 1125-1144) per indicare lo *sparagmos* di Penteo da parte di Agave. Cfr. Ov. *Met.* 4.389-390: *in matrem materque suum furialis inhaesit / Hippasumque lacerat fraterno sanguine mensas*.

l'episodio del falso *sparagmos*, tentino invano di unirsi alle Menadi impegnate a celebrare i riti per Dioniso sul monte Citerone, venendo però da queste respinte²⁷.

Al termine della vicenda, le Miniadi vengono mutate in uccelli notturni (civette, pipistrelli, colombe), ossia in esseri liminali che abitano lo spazio di confine tra cielo e terra, tra luce e tenebre. Anche in questo caso, dunque, la metamorfosi subita dalle giovani sorelle non deve essere interpretata come un semplice atto di punizione, ma piuttosto come un meccanismo espiatorio di carattere transitivo, attraverso il quale le Miniadi si tramutano in creature che, in qualche modo, continuano a partecipare del mondo umano e di quello divino. Come nel caso delle Pretidi, la follia dionisiaca non segna la perdita definitiva della ragione, ma semmai contribuisce a definire un complesso processo di passaggio e di riparazione. Le Miniadi incarnano la necessità, per la comunità, di riconoscere e ritualizzare l'alterità interna del femminile; il loro rifiuto del rito dionisiaco segna una crisi dell'ordine, mentre la successiva metamorfosi rappresenta la restaurazione – quantomeno parziale – di un equilibrio superiore, in cui la potenza della sessualità e della maternità trova una nuova forma. Anche in tal caso, il mito trova una sua traduzione rituale nelle cerimonie degli *Agrionia*, attestate sia a Tebe che a Orcomeno²⁸.

I miti delle Pretidi e delle Miniadi esprimono da prospettive opposte una logica comune, in cui la *mania*, lungi dal configurarsi come patologia individuale, si rivela un imprescindibile dispositivo collettivo di reintegrazione, capace di tradurre – attraverso il linguaggio del mito –

²⁷ MASSENZIO 1969, p. 96.

²⁸ In particolare, si veda: CASADIO 1994, p. 83 ss.

l'ineludibile necessità politico-religiosa di periodiche sospensioni della norma, in grado di rigenerare l'energia vitale della *polis*. Dioniso, in quanto principio regolatore dell'eccesso, contribuisce affinché la crisi trovi contenimento entro forme simboliche, impedendo che essa degeneri in un meccanismo di vera e propria disgregazione.

Tra gli aspetti del dionisismo che si collegano, in maniera più o meno diretta, alla ritualità matrimoniale, un ruolo di particolare centralità è rivestito dal travestitismo rituale e dal concetto di purezza liminale. In entrambi gli ambiti, infatti, la trasformazione dell'identità costituisce il nucleo dell'esperienza sacra, dal momento che l'obiettivo comune è quello di attraversare una soglia per accedere a una nuova condizione dell'essere. Il travestimento, elemento ricorrente nei rituali dionisiaci, non è perciò da intendere come un semplice atto di mascheramento o di dissimulazione, ma semmai come la manifestazione più chiara di quel principio di reversibilità che governa la realtà secondo il pensiero religioso greco²⁹. Cambiare veste o assumere un'identità 'altra' significa rendere visibile la potenza trasformativa dell'agire divino, che, in senso propriamente anagogico, è lo strumento per mezzo del quale il partecipante sospende momentaneamente la propria reale condizione sociale.

Nei riti dionisiaci femminili, tale dinamica non può che intrecciarsi a doppio filo con il concetto di purezza rituale³⁰, intendendo con ciò quella particolare condizione – la *parthenia* appunto – che simbolicamente tramuta una condizione biologica in una vera e propria soglia ontologica: la giovane

²⁹ Da ultimo, su travestimento, trasgressione di genere e pratiche rituali correlate nel mondo antico, si veda: CAMPANILE, CARLÀ-UHINK, FACELLA 2017, con bibliografia precedente. Sull'uso rituale della maschera nel mondo dionisiaco si veda: VERNANT 2001.

³⁰ BRELICH 1969, p. 142 ss.; DETIENNE 1977, p. 85 ss.

che si accinge al matrimonio, analogamente alla fanciulla che prende parte ai rituali dionisiaci, attraversa una fase di sospensione in cui ella non appartiene già più al mondo delle *parthenoi*, ma non è nemmeno ancora pienamente integrata in quello delle *gynai*. È proprio in tale condizione di sospensione che Dioniso si configura come garante del transito, come l'entità divina che rende possibile la trasformazione senza che essa si risolva in violenta dissoluzione. Come osserva Angelo Brelich, il momento di trasformazione in cui si colloca la nubenda, tra purezza verginale e integrazione civica, rappresenta il frangente in cui la comunità ritualizza la crisi e ne riconosce il valore fondativo³¹.

Il matrimonio sacro tra Dioniso e la *Basilinna* nel corso degli *Anthesteria* rappresenta forse il paradigma più chiaro di questa mediazione. La regina, sposa del *Basileus*, incarna la *polis* nella sua dimensione civica e religiosa e la sua unione rituale con il dio costituisce un vero e proprio atto di rigenerazione collettiva, capace di rinnovare la fertilità della città e legittimarne l'ordine politico (fig. 2). In ciò, la *Basilinna* rappresenta anche la custode della purezza rituale, e prima dell'unione con il figlio di Semele – come ogni nubenda – deve sottoporsi a pratiche di purificazione e astinenza, che la collocano simbolicamente in uno stato di *parthenia* rinnovata. Nella figura della *Basilinna*, dunque, la *parthenos* e la *gyne* si fondono in un'unica entità che assume temporaneamente la funzione di mediatrice del caos fecondo rappresentato da Dioniso. Questa unione, significativamente definita *hieros gamos* dalle fonti³², riassume sul piano

³¹ BRELICH 1969, p. 142 ss.

³² Cfr. *supra* nota 19. Cfr. Hsch. s.v. Διονύσου γάμος; DEUBNER 1932, 108 s.; SPINETO 2005, p. 81 s.

politico la dinamica cosmica di dissoluzione e ricomposizione³³. Il cerimoniale, affidato alle *Gherarai*³⁴ – le *venerande* –, sottolinea la continuità tra purezza e partecipazione, poiché esse, assistendo la *Basilinna*, incarnano la comunità femminile che media in modo corretto tra il principio maschile dell'autorità e quello muliebre della fecondità. Esse, infatti, pur essendo *gynaikes* a tutti gli effetti, devono garantire di mantenersi caste per un periodo specifico prima di poter assolvere all'ufficio sacro loro assegnato nel corso dei *Choes*, come attestato con chiarezza dal loro giuramento, tramandatoci da un noto passo dello pseudo-Demostene³⁵:

Ἀγιστεύω καὶ εἰμι καθαρά καὶ ἀγνή ἀπὸ <τε> τῶν ἄλλων τῶν οὐ καθαρευόντων καὶ ἀπ' ἀνδρὸς συνουσίας, καὶ τὰ θεοῖνια καὶ τὰ ἰοβάκχεια γεραρῶ τῷ Διονύσῳ κατὰ τὰ πάτρια καὶ ἐν τοῖς καθήκουσι χρόνοις.

Conduco una vita improntata alla pietà, sono pura, mi astengo da tutto ciò che contamina e dal contatto con l'uomo, e offrirò a Dioniso i *Theoinia* e gli *Iobaccheia*³⁶ secondo la tradizione dei padri e nelle occasioni prescritte.

3. ERIGONE E ARIANNA: TRA MORTE E RIGENERAZIONE.

La dinamica di dissoluzione e reintegrazione che struttura i miti delle Pretidi e delle Miniadi trova una delle sue più compiute espressioni nelle figure di Erigone e di Arianna. Queste due eroine, infatti, rappresentano

³³ BRELICH 1969, p. 78 ss.

³⁴ La corretta identificazione e comprensione delle *Gherarai* e del loro ruolo costituisce un problema aperto. Da notare come in Grecia siano attestati sacerdoti femminili con nomi e funzioni simili come le *Gheraraidēs* ad Argo per Atena e le *Graes* a Ermione per Demetra Ctonia. Cfr. CONNELLY 2009, p. 43.

³⁵ [D.] 59.73-79 (trad. E. Avezzi).

³⁶ Cfr. PARKE 1977, p. 112. Cfr. A. fr. 382 Radt: πᾶτερ Θεοῖνε, μαινάδων ζευκτήριε. I *Theoinia* sono una festività puramente dionisiaca legata al vino nuovo attestata in Attica e in Beozia celebrate in ambito domestico dai *gene* ateniesi (R.E. s.v. *Theoinia*), mentre gli *Iobaccheia* potrebbero essere una celebrazione dedicata a Iobakchos (epiclesi di Dioniso, cfr. Hsch. s.v. *Iobakchos*) dove è verosimile ipotizzare l'esecuzione di uno specifico canto rituale omonimo dedicato a Dioniso (Cfr. Pollux 4.53).

entrambe la soglia ultima della mediazione dionisiaca, ovvero quella fase estrema in cui la crisi individuale si tramuta in evento cosmico e il cui finale si converte in principio di rinascita.

Il mito di Erigone, figlia di Icario, traduce in forma paradigmatica il nesso tra morte e rigenerazione³⁷. Dopo aver accolto benevolmente Dioniso, insieme alla figlia Erigone, ed avere ricevuto dal dio il vino e la conoscenza delle tecniche necessarie per ottenerlo, Icario viene ucciso da alcuni pastori dell'Attica che, ignari degli effetti e della natura sacra della bevanda, ne hanno bevuto a sproposito, ubriacandosi e credendo in tal modo di essere stati avvelenati; Erigone, una volta scoperto il cadavere del genitore, si uccide impiccandosi. Tale gesto, espressione evidente del rifiuto del dono di Dioniso da parte degli Ateniesi, provoca la reazione del dio, che li punisce inviando una follia collettiva che induce le giovani in età da matrimonio a impiccarsi a loro volta. Solo l'istituzione di un rito riparatorio, l'*Aiora*, ristabilisce l'equilibrio e pone fine a tale situazione di vero e proprio *miasma* collettivo³⁸: le fanciulle ateniesi, prima del matrimonio, dovranno dondolarsi su altalene sospese agli alberi, imitando e all'un tempo esorcizzando la morte di Erigone, in un gesto che diviene lo strumento di catarsi e di purificazione attraverso il quale la comunità ritrova il proprio equilibrio (fig. 3). Il rito dell'*Aiora*, con il movimento oscillante delle altalene, rappresenta simbolicamente questo equilibrio instabile, la tensione costante tra vita e morte, tra movimento e stasi. Come una novella Ifigenia³⁹, Erigone, fanciulla che muore senza aver conosciuto il matrimonio, incarna l'immagine della *parthenos* sospesa tra potenza e compimento. La sua morte,

³⁷ DORIA 2018. Cfr. Nonn. *D.* 47.216 ss.; Hyg. *Fab.* 130; *Astr.* 2. 4; Callim. fr. 178.1-5 Pfeiffer.

³⁸ DORIA 2018, con bibliografia precedente. Si veda a riguardo anche DIETRICH 1961.

³⁹ GIUMAN 1999, p. 172 ss.

che si tramuta in rituale fondativo della comunità, rinnova in tal senso la dimensione civica del dionisismo: la crisi individuale si trasforma in rito civico e la morte della fanciulla diventa essa stessa garanzia della continuità della *polis*.

La vicenda di Erigone illustra in modo emblematico la necessità di accogliere Dioniso quale garante della transizione pacifica tra la casa paterna e il matrimonio, una transizione nella quale la presenza del figlio di Semele dovrà tutelare la continuità della fecondità umana e della terra. Tale motivo, ampiamente attestato nella religione mediterranea, risulta strettamente connesso al concetto di purezza e di catarsi, elementi centrali tanto nei riti antesterici quanto nei rituali di espiazione legati alla morte di Erigone, e già riconoscibili negli *Agriania* peloponnesiaci e negli *Agrionia* beotici. Queste cerimonie di purificazione, infatti, sono intimamente connesse al mantenimento del corretto ciclo vegetale, come evidenziato da Ovidio nella descrizione dei *Lupercalia*⁴⁰, rituali che sotto il profilo funzionale presentano numerosi punti di contatto con gli *Anthesteria*⁴¹. È solo tramite questo assunto che diventa chiara l'importanza fondamentale del mondo dei morti per la fecondità vegetale e di converso della purezza per la fertilità. Già Alan D. Peatfield sosteneva a suo tempo che «*fertility underpins the whole social order, and ensures its continuity. Fertility is also*

⁴⁰ Ov. *Fast.* 2.31-36.

⁴¹ Entrambe le festività, pur nelle loro evidenti differenze eziologiche e rituali, rivestono un ruolo funzionale simile: entrambe collocate dal calendario alla fine del periodo invernale, queste celebrazioni costituiscono in tutta evidenza rituali collettivi di purificazione evidentemente legati al concetto di fertilità e rinnovamento. Da una parte, infatti, le frustate dei Luperci svolgono esplicitamente questo ruolo (Plu. *Caes.* 61; cfr. PARODO 2017), mentre, dall'altra, i riti antesterici costituiscono una vera *conditio sine qua non* perché, grazie a Dioniso, l'ordine sociale venga conservato e ciclicamente rinnovato attraverso meccanismi di fertilità e fecondità.

*fundamental to social hierarchy, in that access to and control of its products provide the economic base of wealth and prestige (...). Therefore any threat to that fertility is a metaphorical threat to society – a crisis»*⁴². Crisi di questo tipo, come ha mostrato Mary Douglas, sono sempre espresse in termini etici di contaminazione e richiedono pertanto rituali di purificazione⁴³. Come osserva di nuovo Peatfield, «*threats to life-affirming qualities of fertility are usually the opposite, i.e. contact with death (the ultimate infertility), or literal physical impurity (dirt), or moral impurity»*⁴⁴. Allo stesso modo, gli eccessi di natura sessuale sono percepiti come forme di squilibrio e di corruzione dell'ordine naturale: così il satirismo, la *machlosýnē* e il suicidio femminile si configurano come piaghe che minacciano la continuità del ciclo vitale e richiedono uno specifico atto di risarcimento. Proprio alla luce di ciò, appare interessante quanto si racconta in una versione alternativa delle vicende che riguardano l'introduzione del vino in Attica. Secondo quanto riportato da Eliano, sarebbero gli Etoli a condividere la novità del vino con gli Ateniesi, in una tradizione che, analogamente a quella di Icario, si risolve con l'uccisione di coloro che portano il dono bacchico, tacciati di aver avvelenato i loro ospiti. Anche in questo caso, le conseguenze nefande di questa strage si risolvono in una contaminazione definita esplicitamente *aphoríais*, ossia sterilità, e da intendersi in tutta evidenza come una forma di carestia. In questo caso, tuttavia, la risoluzione indicata dalla Pizia, essendo l'ambito della trasgressione maschile – le vittime sono gli stessi Etoli – non sarebbe costituita dai rituali femminili dell'*Aiora*, ma dall'istituzione degli

⁴² PEATFIELD 1995, p. 227.

⁴³ DOUGLAS 1966. Cfr. PEATFIELD 1995, p. 226 s. (in particolare note 43; 46; 48). Per un approccio preliminare al concetto di contaminazione nel mondo antico si veda: PARKER 1983.

⁴⁴ PEATFIELD 1995, p. 227.

stessi *Choes*⁴⁵, termine che verosimilmente deve indicare per estensione semantica gli *Anthesteria*, ovvero la festa primaverile del vino nuovo, celebrazione di ambito rigorosamente maschile⁴⁶ ed elemento che rimarca la dimensione liminale della principale festa ateniese dedicata a Dioniso; nonché, come abbiamo già suggerito, l'inizio del nuovo ciclo annuale della vite.

L'interruzione del normale processo vitale, in qualunque forma essa si concretizzi, determina una frattura dell'ordine che può essere sanata solamente attraverso specifici rituali di purificazione e con l'ausilio tutelare delle divinità. Nel folklore greco, questo rischio può manifestarsi anche attraverso la creazione di figure demoniache che attentano alla vita dei bambini, alcune delle quali sopravvivono nelle tradizioni mediterranee connesse al mondo della stregoneria. Tra queste, particolarmente note sono Gello, Lamia, Mormoluke e Strige⁴⁷ (*Strix*), figure antagoniste della maternità, poiché ritenute in grado di nuocere alla salute dei neonati e conseguentemente di compromettere l'integrità della linea generativa familiare. Ovidio nei *Fasti* racconta puntualmente queste credenze quando scrive⁴⁸:

*Carpere dicuntur lactentia viscera rostris,
et plenum poto sanguine guttur habent.
est illis strigibus nomen.*

Si dice che con i becchi strazino le viscere dei lattanti,

⁴⁵ Ael. fr. 73 Herscher.

⁴⁶ Cfr. Arpokr. s.v. Χόες. Cfr. HAMILTON 1992, p. 42 ss.

⁴⁷ CHERUBINI 2010. Tale credenza rimane viva fino a epoca recente, venendo tradotta nello stereotipo della strega 'che mangia i bambini'. Cfr. BRACCINI 2013, in particolare pp. 68-73. Si veda ad esempio il passaggio citato proprio da Tommaso Braccini e tratto dal *Nomocanone* di Malasso che definisce queste creature come coloro che «succhiano il sangue dei neonati e li uccidono» Cfr. BRACCINI 2013, p. 69 nota 12.

⁴⁸ Ov. *Fast.* 6.131-133.

ed abbiano la gola piena di sangue tracannato.
Hanno per nome *striges*

In particolare, Gello è attestata in un frammento di Saffo che descrive una donna come «colei che ama i bambini più di Gello». Da un motto tramandato nella silloge di Zenobio apprendiamo che Gello sarebbe una figura mostruosa e notturna, capace di succhiare il sangue dei bambini o di rapirli, sottraendoli così al loro contesto familiare. La sua vicenda risulta centrale per comprendere i meccanismi simbolici sopra delineati. Si racconta, infatti, che, morta vergine e priva della possibilità di generare, il suo spirito sarebbe stato condannato a vagare sulla terra, spinto dal desiderio di rapire i bambini incustoditi⁴⁹:

Γελλῶ παιδοφιλωτέρα: ἐπὶ τῶν ἄωρως τελευτησάντων, ἤτοι ἐπὶ τῶν φιλοτέκνων μὲν, τρυφῇ δὲ διαφθειρόντων αὐτά. Γελλῶ γάρ τις ἦν παρθένος, καὶ ἐπειδὴ ἄωρως ἐτελεύτησε, φασὶν οἱ Λέσβιοι αὐτῆς τὸ φάντασμα ἐπιφοιτᾶν ἐπὶ τὰ παιδία, καὶ τοὺς τῶν ἄωρων θανάτους αὐτῇ ἀνατιθέασιν. Μένηται ταύτης Σαπφώ.

Ama i bambini più di Gello: si dice di coloro che sono morti prematuramente, oppure di quelli che, pur amando i bambini, li rovinano con le loro moine. Infatti, Gello era una fanciulla morta. I Lesbi raccontano che il suo fantasma si aggirerebbe presso i bambini e attribuiscono a lei le morti premature dei piccoli. Di costei parla Saffo.

Gello, in questo caso, rappresenta un tipo particolare di *revenant* – «*restless dead*», secondo la definizione di Sarah Iles Johnston⁵⁰ – la cui natura intrinseca è strettamente collegata al corretto ciclo vitale e, per le donne, al raggiungimento della condizione di *gyne* attraverso matrimonio e gravidanza. Da questo punto di vista, risultano particolarmente interessanti due categorie di spiriti dei defunti: i *prostropaioi* e gli *aoroi*. I primi indicano

⁴⁹ Zen. s.v. Γελλῶ παιδοφιλωτέρα. Tali creature rimangono nel folklore come sappiamo, ad esempio, da alcuni riferimenti di Michele Psello che riporta come le levatrici definiscano i neonati deperiti quali *Gillobrata* (ossia divorati da Gello). Cfr. BRACCINI 2013, p. 69 nota 10.

⁵⁰ JOHNSTON 1999.

genericamente spiriti di persone morte ingiustamente o in maniera violenta, assimilabili per certi versi al concetto occidentale di fantasma⁵¹. Gli *aoroi*, invece, sono più specificamente collegati alla morte prematura di personaggi femminili e riflettono la frattura del ciclo vitale naturale, essendo spesso connessi alla scomparsa di individui che non hanno raggiunto la maturità né completato il proprio percorso esistenziale⁵².

Alla luce di quanto detto, è degno di nota il fatto che anche la figura di Erigone sia talvolta definita *prostropaion* e che la sua morte prematura trovi infine soluzione simbolica nelle celebrazioni antesteriche dell'*Aiora*, così come ci racconta una voce dell'*Etymologicum Magnum*⁵³:

Αἰώρα: Ἑορτὴ Ἀθηναῖς, ἣν καλοῦσιν εὐδειπνον. Λέγεται γὰρ Ἡριγόνην τὴν Αἰγίσθου καὶ Κλυταιμνήστρας θυγατέρα σὺν Τυνδαρέῳ [τῷ πάππῳ] ἐλθεῖν Ἀθήναζε, κατηγορήσουσαν Ὀρέστου· ἀπολυθέντος δὲ, ἀναρτήσασαν ἑαυτὴν, προστρόπαιον τοῖς Ἀθηναίοις γενέσθαι· κατὰ χρῆσιν δὲ ἐπ' αὐτῇ συντελεῖσθαι τὴν ἑορτήν.

Aiora: festa ad Atene, chiamata anche *eudeipnon* [ossia *la buona cena*, n.d.a.]. Si dice infatti che Erigone, figlia di Egisto e Clitennestra, sia venuta ad Atene con Tindareo (suo nonno) per accusare Oreste. Ma, poiché egli fu assolto, ella si impiccò, e divenne *prostropaion* per gli Ateniesi: su oracolo, si compie in suo onore questa festa.

Nel lemma si fa riferimento a una variante della filiazione di Erigone, che in questa versione risulta sorellastra di Oreste e figlia di Egisto e Clitennestra. Le vicende si intrecciano quindi con il ciclo eroico, collegandosi alle conseguenze dell'arrivo del figlio di Agamennone ad Atene e al suo processo presso l'Areopago⁵⁴. Sarebbe proprio l'assoluzione

⁵¹ JOHNSTON 1999, p. 223 ss.

⁵² JOHNSTON 1999, pp. 78; 127 s.; 164. In generale, sulle figure di donne decedute prematuramente, si veda: JOHNSTON 1999, p. 161 ss.

⁵³ EM s.v. *Aiora*.

⁵⁴ Per un'analisi critica dei racconti eziologici legati ai Choes (la *Festa delle Brocche*) si veda: HAMILTON 1992, p. 15 ss.

di Oreste, infatti, a spingere la sorellastra a togliersi la vita. E anche lei, come la figlia di Icario, si sarebbe suicidata impiccandosi e provocando con il suo gesto l'istituzione del rituale dell'altalena nel contesto ateniese degli *Anthesteria*⁵⁵. Si tratta in tutta evidenza di una versione alternativa del mito, probabilmente elaborata per armonizzare l'*aition* che riconosce nella contaminazione derivante dall'uxoricidio di Oreste ad Atene una delle cause dell'istituzione dei *Choes*⁵⁶, fornendo al contempo una spiegazione coerente per la cerimonia dell'*Aiora*.

4. DIONISO E ARIANNA: IL MATRIMONIO DIVINO COME PROTOTIPO SOCIALE.

Al pari di Erigone, anche Arianna attraversa la soglia della perdita, ma la sua vicenda si conclude in una trasfigurazione in cui la sposa mortale diventa figura celeste e simbolo del ciclico ritorno dell'amore e della fecondità cosmica. La duplicità di Arianna – *nymphe* abbandonata e dea celeste – riassume bene la struttura dell'esperienza dionisiaca. Nel suo mito, infatti, eros e morte si confondono e la funzione nuziale assume un valore cosmico, in cui l'unione con Dioniso non rappresenta soltanto il coronamento dell'amore terreno, ma la riconciliazione del principio umano con la potenza divina. In questo senso, Arianna rappresenta la sposa universale, ovvero colei che, attraverso la sofferenza e la separazione, giunge alla pienezza della mediazione (fig. 4). E probabilmente è nuovamente nel complesso sistema rituale sotteso agli *Anthesteria* ateniesi che la sua figura trova la più puntuale definizione quale rappresentazione

⁵⁵ DORIA 2018.

⁵⁶ Sul rapporto tra Oreste e il mito eziologico delle Antesterie si veda in aggiunta: BOWIE 1993, p. 22 ss.

simbolica della rigenerazione ciclica del principio vitale, in una metamorfosi che in qualche modo la assimila ad Afrodite Ctonia.

Le tradizioni che la descrivono come madre di Stafilo ('Grappolo') e Oinopione ('Vinoso') non insistono tanto su una discendenza umana, quanto su una progenie simbolica, connessa al ciclo della vite⁵⁷. In questa prospettiva, dunque, Arianna si inserisce in una dimensione fertilistica collettiva e può essere assimilata a Persefone⁵⁷, poiché, come Demetra nel contesto eleusino, anche la figlia di Minosse media la generazione di Ploutos, ossia la ricchezza intesa come fecondità del mondo vegetale e agricolo⁵⁸. Non si tratta pertanto di un semplice processo di riproduzione biologica, ma semmai di un vero e proprio meccanismo generativo di carattere comunitario, in cui la sterilità si trasforma in abbondanza condivisa. Arianna, ipostasi di un'Afrodite sotterranea, incarna la capacità di Dioniso di convertire ciclicamente la perdita e la morte in rinascita e fertilità. Non è pertanto un caso che la figlia di Minosse sia esplicitamente associata ad Afrodite nel contesto cipriota, come ci riferisce Plutarco in un passo della *Vita di Teseo*⁵⁹:

ἴδιον δέ τινα περὶ τούτων λόγον ἐκδέδωκε Παίων ὁ Ἀμαθούσιος. τὸν γὰρ Θησέα φησὶν ὑπὸ χειμῶνος εἰς Κύπρον ἐξελεχθέντα, καὶ τὴν Ἀριάδην ἔγκυν ἔχοντα, φαύλως δὲ διακειμένην ὑπὸ τοῦ σάλου καὶ δυσφοροῦσαν, ἐκβιβάσαι μόνην, αὐτὸν δὲ τῷ πλοίῳ βοηθοῦντα πάλιν εἰς τὸ πέλαγος ἀπὸ τῆς γῆς φέρεσθαι. τὰς οὖν ἐγχωρίους γυναῖκας τὴν Ἀριάδην ἀναλαβεῖν καὶ περιέπειν ἀθυμοῦσαν ἐπὶ τῇ μονώσει, καὶ γράμματα πλαστὰ προσφέρειν ὥς τοῦ Θησέως γράφοντος αὐτῇ, καὶ περὶ τὴν ὥδινά συμπονεῖν καὶ βοηθεῖν, ἀποθανοῦσαν δὲ θάψαι μὴ τεκοῦσαν. ἐπελθόντα δὲ τὸν Θησέα καὶ περίλυπον γενόμενον, τοῖς μὲν ἐγχωρίοις ἀπολιπεῖν χρήματα, συντάξαντα θύειν τῇ Ἀριάδνῃ, δύο δὲ μικροὺς ἀνδριαντίσκους

⁵⁷ KERÉNYI 1988, p. 195 ss.; KERÉNYI 2011, p. 102 ss.

⁵⁸ Tale prospettiva è ben strutturata nel *Ploutos* di Aristofane, per il quale le chiavi ermeneutiche che legano la commedia al ciclo agricolo sono state focalizzate di recente da Anton Bierl (BIERL 2020/21).

⁵⁹ Plu. *Thes.* 20.3-7.

ἰδρύσασθαι, τὸν μὲν ἀργυροῦν, τὸν δὲ χαλκοῦν. ἐν δὲ τῇ θυσίᾳ τοῦ Γορπιαίου μηνὸς ἰσταμένου δευτέρᾳ κατακλινόμενόν τινα τῶν νεανίσκων φθέγγεσθαι καὶ ποιεῖν ἅπερ ὠδίνουσαι γυναῖκες· καλεῖν δὲ τὸ ἄλσος Ἀμαθουσίου, ἐν ᾧ τὸν τάφον δεικνύουσιν, Ἀριάδνης Ἀφροδίτης.

Paion di Amatunte ci ha lasciato, a questo proposito, un racconto particolare. Dice che Teseo fu sospinto da una tempesta a Cipro e che Arianna era incinta: poiché stava male per il mare agitato e ne soffriva, Teseo fece sbarcare lei sola, poi si allontanò da terra per portare di nuovo aiuto in mare alla sua nave. Le donne del luogo accolsero dunque Arianna e si presero cura di lei, sconsolata per la solitudine. Le portavano lettere false, come se gliele avesse scritte Teseo e, quando ebbe le doglie del parto, le stettero accanto e la aiutarono, ma la donna morì senza essere riuscita a partorire e fu sepolta. Teseo tornò e fu profondamente afflitto, lasciò denaro agli abitanti del luogo, dando disposizioni di sacrificare per Arianna, e fece innalzare a lei due statue, una d'argento, l'altra di bronzo. Nel corso del sacrificio, celebrato il secondo giorno del mese di Gorpaios, un giovane, sdraiato su un letto, grida e imita il comportamento delle donne quando hanno i dolori del parto. Gli abitanti di Amatunte chiamano il bosco sacro, in cui mostrano la sua tomba, di Arianna Afrodite.

In questo passo è possibile riconoscere, per quanto ancora in forma embrionale, numerosi elementi già riscontrati in precedenza. Con la dovuta cautela si potrebbe ipotizzare un legame diretto tra il contesto festivo e la figura di Dioniso, legame che troverebbe conferma nel nome del mese Gorpaios, corrispondente al periodo compreso tra agosto e settembre, da alcuni associato a Dionysos *Karpios*⁶⁰, divinità citata in un testo epigrafico da Larissa e nota altrove in ambito tessalico⁶¹. Vero è che la denominazione del mese appartiene al calendario macedone, ma essa risulta documentata anche a Cipro e in aree limitrofe, almeno a partire dalla prima epoca ellenistica⁶². La celebrazione di una festività dionisiaca in questo periodo, ossia a ridosso dell'inverno, assumerebbe così una funzione di carattere apotropaico, volta a esorcizzare simbolicamente l'incombente sterilità della

⁶⁰ HATZOPOULOS 1987, p. 407. Su Dioniso *Karpios* si veda: MILI 2015, pp. 106 nota 33; 114 s.; 119 s. nota 110; 189 s. con bibliografia precedente.

⁶¹ SEG 35.590 (450-425 a.C.). In generale, sulle epiclesi derivate da *karpos* in relazione a Dioniso, si vedano: BUCCHERI 2019; LEBRETON 2019 p. 150 note 39-42.

⁶² TRÜMPY 1997, p. 262.

natura e a prefigurarne l'imminente rinascita primaverile. Ad Atene, tale funzione trova una chiara espressione nei rituali dei *Pyanepsia* dedicati ad Apollo, celebrazioni che precedono immediatamente gli *Oschophoria* dionisiaci⁶³. Entrambi i riti prevedono offerte alimentari di carattere sobrio, ma nel secondo emerge in modo particolare l'elemento del travestimento simbolico: i giovani efebi, infatti, indossando vesti femminili, portano i sacri *oschoi* dal santuario di Dioniso *en limnais* fino al tempio di Atena *Skiras*, presso il Falero. Ebbene, un'analoga dimensione rituale è riscontrabile anche per Amatunte di Cipro, dove un fanciullo, disteso su un letto, imita e riproduce il comportamento delle donne durante i dolori del parto, rievocando così in forma drammatica il momento della nascita. Il destino di Arianna, d'altra parte, è frequentemente associato tanto alla morte per impiccagione – forma di suicidio che le fonti antiche attribuiscono primariamente al mondo muliebre⁶⁴ – quanto a quella dovuta a complicazioni conseguenti al parto. In entrambi i casi emerge chiaramente come la morte della nostra eroina debba essere correlata a una gestione problematica e fatale del momento di transizione tra la verginità e la prima maternità. In questa prospettiva, è proprio l'oscillazione rituale a costituire l'elemento simbolico in grado di neutralizzare gli effetti potenzialmente letali del parto⁶⁵.

In questo quadro complessivo, Dioniso emerge come un fondamentale elemento di mediazione, garante della coesione sociale della *polis* e tutore

⁶³ BREMMER 1999, pp. 190-191. Cfr. BIERL 2020/21. Su *Oschophoria* e *Pyanopsia* in associazione alle iniziazioni giovanili si veda anche: CALAME 1977, p. 351 s. Cfr. *supra* nota 3.

⁶⁴ DORIA 2018. Cfr. DORIA, GIUMAN 2016, p. 3 ss.

⁶⁵ DIETRICH 1961; DORIA 2018.

della componente femminile nella delicata transizione dalla condizione di *parthenos* a quella di *gyne*. La *mania* dionisiaca non costituisce un semplice strumento di alterità, ma una condizione necessaria alla preservazione dell'ordine cosmico — e, di riflesso, di quello sociale — la cui traduzione simbolica individuale trova compimento nella soluzione rituale collettiva. Le figure femminili del mito mostrano una connessione profonda tra morte, purificazione e rigenerazione, che, come Dioniso stesso, si rinnova ciclicamente. L'energia disgregante del dio, *l'enthousiasmos*, si trasforma attraverso il contesto rituale in uno strumento di coesione civica, sottolineando la corrispondenza tra fertilità umana e fecondità agricola che fa del matrimonio e della conseguente maternità un principio fondativo dell'ordine sociale.

BIBLIOGRAFIA

AVAGIANOU 1991: A. Avagianou, *Sacred Marriage in the Rituals of Greek Religion*, Bern 1991.

BIERL 2020: A. Bierl, *The Deeper Structure of Religious Discourse in Aristophanes' Wealth_Plutos, the Eiresione, Metaphor, and the Reevaluation of the Vegetation Paradigm*, in A. Grilli, F. Morosi (eds.), *Il mondo di Aristofane. Forme e problemi della commedia attica antica*, in «Dioniso. Rivista di Studi sul Teatro antico» 10/11, 2020/21, pp. 255-298.

BOWIE 1993: A.M. Bowie, *Religion and Politics in Aeschilus' Oresteia*, in «CQ» 43, 1993, pp. 10-31.

BRACCINI 2013: T. Braccini, *Dalla terra dei Cimmeri all'Isola delle Nebbie. Odisseo tra morti e non-morti*, in E. Pellizer (ed.), *Ulisse per sempre. Miturgie omeriche e cultura mediterranea* (Atti del Convegno Internazionale Trieste-Ljubljana 4-5 settembre 2012), Trieste 2013, pp. 67-82.

BRELICH 1969: A. Brelich, *Paidēs e Parthenoi*, Roma 1969.

BREMMER 1999: J. Bremmer, *Transvestite Dionysos*, in «The Bucknell Review» 43.1, 1999, pp. 183-200.

BUCCHERI 2019: A. Bucchini, *Analogie d'analogies botaniques: épiclèses des dieux et métaphores du développement humain*, in A. Gartzou-Tatti & A. Zografou (eds.), *Des dieux et des plantes. Monde végétal et religion en Grèce ancienne*, Liège 2019, pp. 69-98.

BURKERT 1981: W. Burkert, *Homo necans. Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Torino 1981 (edizione italiana).

BURKERT 2003: *La religione greca di epoca arcaica e classica*, Milano 2003 (edizione italiana).

CALAME 1977: C. Calame, *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, Roma 1977.

CAMPANILE, CARLÀ-UHINK, FACELLA 2017: D. Campanile, F. Carlà-Uhink, M. Facella (eds.), *TransAntiquity: Cross-Dressing and Transgender Dynamics in the Ancient World*, London - New York 2017.

CAMPESE 1983: S. Campese, *Madre Materia: donna, casa, città nell'antropologia di Aristotele*, in S. Campese, P. Manuli, G. Sissa (eds.), *Madre Materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Torino 1983, pp. 15-79.

CARUSO 2011: F. Caruso, *Melampo e le figlie di Preto. Una lettura del nuovo rilievo da Ercolano*, in «Rivista di Studi Pompeiani» 22, 2011 (2013), pp. 25-35.

CASADIO 1994: G. Casadio, *Storia del culto di Dioniso in Argolide*, Roma 1994.

CASTIGLIONI 2019: M.P. Castiglioni, *The Greek Woman*, Bologna 2019.

CHERUBINI 2010: L. Cherubini, *Strix: la strega nella cultura romana*, Torino 2010.

CONNELLY 2009: J.B. Connelly, *Portrait of a priestess. Women and ritual in Ancient Greece*, Princeton 2009.

DEUBNER 1932: L. Deubner, *Attische Feste*, Berlin 1932.

DETENNE 1977: M. Detienne, *Dionysos mis à mort*, Paris 1977.

DIETRICH 1961: B.C. Dietrich, *A Rite of Swinging during the Anthesteria*, in «Hermes» 89.1, pp. 36-50.

DORIA 2018: F. Doria, *Alti e bassi: le fasi altalenanti dell'esistenza femminile. Note sulle figurazioni di donne all'altalena nella ceramica attica*, in B. Sciarimenti (ed.), *Immagini dei Greci, immagini dai Greci* (Quaderni di Otium 2), Perugia 2018, pp. 101-135.

DORIA, GIUMAN 2016: F. Doria, M. Giuman, *The Swinging Woman. Phaedra and Swing in Classical Greece*, in «Medea» 2.1, pp. 1-34.

DOUGLAS 1966: M. Douglas, *Purity and Danger*, London 1966.

DOWDEN 1989: K. Dowden, *Death and the Maiden. Girl's initiation Rites in Greek Mythology*, London 1989.

GEORGUDI 2011: S. Georgudi, *Sacrificing to Dionysos: Regular and Particular Rituals*, in R. Schlesier (ed.), *A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism*, Berlin-Boston 2011, pp. 47-60.

GIUMAN 1999: M. Giuman, *La dea, la vergine e il sangue. Archeologia di un culto femminile*, Longanesi, Milano 1999.

GIUMAN 2005: M. Giuman, *Il fuso rovesciato. Fenomenologia dell'amazzone tra archeologia, mito e storia nell'Atene del VI e del V secolo a.C.*, Napoli 2005.

HAMILTON 1992: R. Hamilton, *Choes and Anthesteria. Athenian Iconography and ritual*, Ann Arbor 1992.

HATZOPOULOS 1987: M. Hatzopoulos, *Artémis Digaia Blaganitis en Macédoine*, in «Bùlletin de Correspondance Hèllenique» 111, 1987, pp. 397-412.

JOHNSTON 1999: S.I. Johnston, *Restless Dead: Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Los Angeles 1999.

HOORN 1951: G. van Hoorn, *Choes and Anthesteria*, Leiden 1951.

KERÉNYI 1988: K. Kerényi, *Gli dei e gli eroi della Grecia*, Milano 1988 (edizione italiana).

KERÉNYI 2011: K. Kerényi, *Dioniso: archetipo della vita indistruttibile*, Milano 2011 (edizione italiana).

LEBRETON 2019: *Quelques réflexions sur les dieux Karpophoroi et consorts*, in A. Gartzou-Tatti & A. Zografou (eds.), *Des dieux et des plantes. Monde végétal et religion en Grèce ancienne*, Liège 2019, pp. 141-164.

MASSENZIO 1969: M. Massenzio, *Cultura e crisi permanente: la "xenia" dionisiaca*, Roma 1969.

MILI 2015: M. Mili, *Religion and Society in Ancient Thessaly*, Oxford 2015.

O'BRIEN 2015: J.V. O'Brien, *The Transformation of Hera. A Study of Ritual, Hero, and the Goddess in the Iliad*, Lanham 2015.

PARKE 1977: H.W. Parke, *Festivals of the Athenians*, London 1977.

PARKER 1983: R. Parker, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983.

PARODO 2017: C. Parodo, *La maledizione della sterilità. I Lupercalia come strumento di legittimazione sacrale della politica augustea di incremento demografico*, in «OTIUM» 3, 2017, pp. 1-20.

PEATFIELD 1995: A. Peatfield, *Water, Fertility and Purification in Minoan religion*, in C. Morris (ed.), *Klados. Essays in honour of J. N. Coldstream*, London 1995, pp. 217-227.

PILZ 2011: O. Pilz, *The performative aspect of Greek ritual: the case of the Athenian Oschophoria*, in M. Haysom, J. Wallensten (eds.), *Current approaches to religion in ancient Greece. Papers presented at a symposium at the Swedish Institute at Athens*, Stockholm 2011, pp. 152-167.

PROVENZA 2010/2011: A. Provenza, *Gli Heraia di olimpia e le donne di elide. Riti di passaggio e inni tra era e Dioniso*, in D. Castaldo, F.G. Giannachi, A. Manieri (eds.), *Poesia, musica e agoni nella Grecia antica. Poetry, Music and Contests in ancient Greece*, (Atti del IV convegno internazionale di MOΪΣΑ. Proceedings of the IVth International Meeting of MOΪΣΑ. Lecce, 28-30 ottobre 2010), in «RUDIAE. Ricerche sul mondo classico» 22-23, 2010/2011, pp. 99-125.

SCOTT 2014: M. Scott, *Delphi. A History of the Center of the Ancient World*, Princeton 2014.

SIMON 1983: E. Simon, *Festivals of Attica. An archaeological commentary*, Madison 1983.

SISSA 1983: G. Sissa, *Donne mascoline, femmine sterili, vergini perpetue: la ginecologia tra Ippocrate e Sorano*, in S. Campese, P. Manuli, G. Sissa (eds.), *Madre Materia. Sociologia e biologia della donna greca*, Torino 1983, pp. 149-204.

SPINETO 2005: N. Spineto, *Dionysos a teatro: il contesto festivo del dramma greco*, Roma 2005.

SOURVINOU-INWOOD 1993: C. Sourvinou-Inwood, *Tragedy and Athenian Religion (Greek Studies: Interdisciplinary Approaches)*, Lanham 1993.

VERNANT 2001: J.-P. Vernant, *Figure, idoli, maschere*, Milano 2001 (edizione italiana).

TRÜMPY 1997: C. Trümpy, *Untersuchungen zu den altgriechischen Monatsnamen und Monatsfolgen*, Heidelberg 1997.



Fig. 1. Rilievo marmoreo da Ercolano raffigurante le Pretidi. Ercolano, Deposito Archeologico, inv. 88091 (immagine pubblicata su autorizzazione del Ministero della Cultura, Parco Archeologico di Ercolano; divieto di ulteriore riproduzione o duplicazione con qualsiasi mezzo e in qualsiasi modo)



Fig. 2. Berlin, Pergamon Museum, F2589 (LATO B).
Skyphos attico a figure rosse proveniente da Chiusi
raffigurante la *Basilinna*/Arianna accompagnata un satiro.
Trascrizione grafica a cura di Marco Giuman.

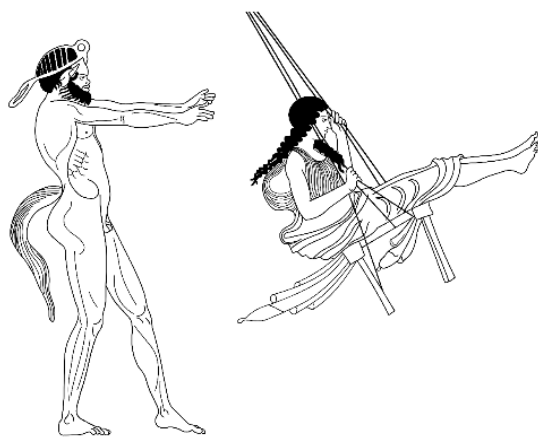


Fig. 3. Berlin, Pergamon Museum, F2589 (LATO A).
Skyphos attico a figure rosse proveniente da Chiusi

raffigurante una giovane su altalena con satiro.
Trascrizione grafica a cura di Marco Giuman.

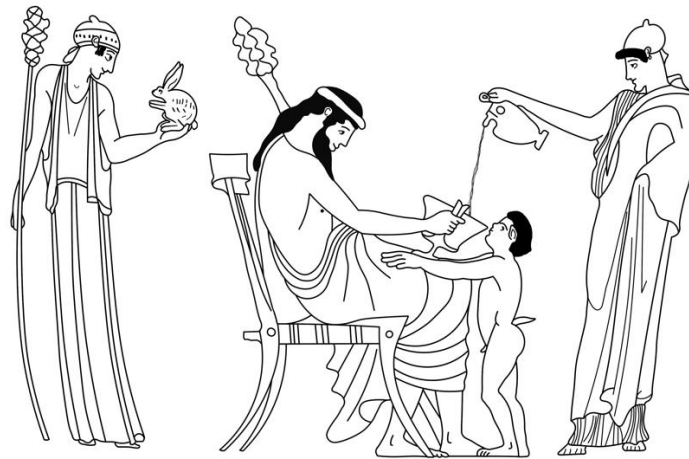


Fig. 4. Compiegne, Musée Vivenel, 1025. Cratere attico a figure rosse attribuito da Beazley al Gruppo di Polignoto e raffigurante Dioniso seduto che, alla presenza di Arianna e di una menade, fa assaggiare il vino a un satiro bambino. Trascrizione grafica a cura di Marco Giuman.