

## Dionisio nelle mitologie francesi e italiane

PP. 89 - 115

ALESSANDRO TESTA

### Riassunto

Lo scopo di questo studio è di contribuire a una storia intellettuale critica del «dionisiaco» nella cultura accademica europea. Esso si concentra sulle principali tradizioni interpretative francesi e italiane che hanno apertamente preso le distanze dai modelli ermeneutici, di matrice culturale principalmente germanica, in auge fino alla prima metà del ventesimo secolo. Questo articolo, dunque, può essere letto anche come un tentativo di genealogia teorica della costruzione e rappresentazione di un Dioniso/dionisismo intesi come prodotti storici della cultura greca antica, piuttosto che come simboli o metafore di una dimensione universale della condizione umana. Tra i diversi studiosi interpellati nel testo, speciale attenzione verrà dedicata a L. Gernet, M. Detienne, J.-P. Vernant, A. Brelich e D. Sabbatucci.

**Parole chiave:** Dioniso, dionisimo, misticismo greco, Nietzsche, antropologia storica, scuola romana di storia delle religioni

## Dionysus in French and Italian mythologies

### Abstract

The aim of this article is to contribute to the critical understanding of the notion of the «Dionysiac» in European academic culture. It focuses on the main Italian and French interpretative currents that have openly challenged the Germanic hermeneutic paradigms that were dominant up until the first half of the 20th century. Thus, this article can also be interpreted as an attempt to develop a theoretical genealogy of the construction and representation of Dionysus (or of the Dionysiac sphere) intended as a product of ancient Greek culture rather than as a symbol or a metaphor of an universal dimension of human condition, as it was conceived according to a philosophical tradition of studies. Amongst the scholars discussed in the paper, L. Gernet, M. Detienne, J.-P. Vernant, A. Brelich and D. Sabbatucci will be given special attention.

**Keywords:** Dionysus, Dionysism, Greek mysticism, Nietzsche, historical anthropology, so-called “Rome school” of history of religions

## Dioniso nelle mitologie francesi e italiane\*

ALESSANDRO TESTA

Postdoctoral Research Fellow, Università di Pardubice (Repubblica Ceca)

Gruppo di Ricerca sul Mito e la Mitografia, Università di Trieste (Italia)

nyordet@gmail.com

Dioniso è probabilmente la divinità più studiata e su cui più si è dibattuto sia nel campo degli studi grecistici sia in quello della storia dei politeismi, sia, forse, in quello dell'intera storia delle religioni. La letteratura su Dioniso è assolutamente sconfinata e ormai indigeribile nella sua totalità.

Egli è stato, inoltre, un privilegiato oggetto di letture, riletture ed interpretazioni in chiave filosofica ed “ermeneutica”<sup>1</sup>, sebbene è solo

---

\* Questo contributo riprende, sviluppa e rettifica parzialmente i contenuti di un capitolo di A. Testa, *Miti antichi e moderne mitologie. Saggi di storia delle religioni e storia degli studi sul mondo antico*, Aracne, Roma 2010 (pp. 334 - 355).

<sup>1</sup> Con il termine ermeneutica intendo quel processo interpretativo e ad un tempo creativo attraverso il quale l'ermeneuta dà, tramite una concettualizzazione simbolica, un fondamento ontologico a un determinato oggetto. Per un interessante contributo sulla storia dell'ermeneutica filosofica, cfr. J. Greisch, “L'herméneutique et la philosophie”, in J.-F. Mattéi (a cura di), *Le discours philosophique*, PUF, Paris 1998, pp. 1841-1858; articolo in cui, oltre a una antologia di testi significativi, è presente una utile presentazione alle posizioni di un numero considerevole di autori. Nella storia delle religioni un procedimento considerato tipicamente ermeneutico è quello della fenomenologia religiosa praticata da Mircea Eliade, che ammise spesso e apertamente questa marca della sua produzione (ad esempio a p. 18 e alle pp. 28-30 di *La nostalgie des origines*, Gallimard, Paris 1971). Non è ovviamente il caso di tentare una genealogia della categoria di ermeneutica applicata ad oggetti storici, e mitici in particolare. Al riguardo, mi limito a ricordare qualche interessante considerazione di Ricoeur, secondo cui l'ermeneutica può essere intesa anche, semplicemente, “comme interprétation philosophique des contenus mythiques” (P. Ricoeur, “Structure et herméneutique”, in P. Ricoeur, *Lectures 2*, Seuil, Paris 1999, p. 251), ciò

con E. Rohde<sup>2</sup> che inizia una storia di Dioniso scientifica, discutibile ed utilizzabile con profitto dagli studiosi contemporanei.

Il Dioniso di questo contributo è la divinità interpretata da due tradizioni di studio che si sono volute e definite, prima di tutto, storiche; un Dioniso, dunque, studiato a partire da preoccupazioni altre da quelle di carattere estetico-filosofico proprie di quegli studiosi di cultura mitteleuropea che hanno “usato” questa o quella caratteristica di Dioniso (o più che altro del presunto culto che gli veniva tributato) per avvalorare determinati assunti teorici<sup>3</sup>.

Gli studiosi che incontreremo in queste pagine sono i principali rappresentanti della cosiddetta “scuola romana di storia delle religioni”<sup>4</sup> e gli storici-antropologi francesi del mondo antico<sup>5</sup>. Scopo di questo

che farebbe senza dubbio rientrare la stessa lettura nietzschiana (proposta nel celeberrimo *La nascita della tragedia* [F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, E. W. Fritzsche, Leipzig 1872]) della tragedia e del dionisismo nell’ambito di una più generale ermeneutica filosofica del mito greco, o meglio della “categoria” del tragico. Allo stesso tempo, però, questa posizione porterebbe a far uscire la lettura nietzschiana – e gran parte delle altre letture che ne dipendono più o meno direttamente – dal catalogo delle letture storico-religiose o dalla genealogia della scienza del mito moderna, nella misura in cui “la pensée herméneutique s’enfonce dans ce qu’on a pu appeler le «cercle herméneutique» du comprendre et du croire, qui la disqualifie comme science et la qualifie comme pensée méditante” (P. Ricoeur, art. cit., p. 252). Questa lettura “squalificherebbe”, dunque, la maggior parte delle interpretazioni degli studiosi almeno fino agli anni ’40 del Novecento, ed in particolare di quegli studiosi che P. Pisi compara, alla ricerca di un comune denominatore interpretativo (che ella individua nel retaggio intellettuale di Nietzsche), nel suo saggio “Dioniso da Nietzsche a Kerényi” (in *Studi e materiali di storia delle religioni*, n. 69, 2003, pp. 129-218.)

<sup>2</sup> Mi riferisco a E. Rohde, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg 1898 (I ed. 1890-1894).

<sup>3</sup> L’articolo di Pisi menzionato si configura come uno studio sul dionisiaco, sulla lettura di “un certo Dioniso” nella storia delle religioni fino a Kerényi. È uno studio tanto più interessante se si considera come la moderna scienza del mito si sia – molto lentamente e secondo un processo che l’Autrice ricostruisce dettagliatamente – sviluppata da, affiancata ad, ed infine – ma non sempre – affiancata da un retaggio di matrice sostanzialmente nietzschiana. Anche per il tramite di questa tradizione, a volte veicolata da una certa forzatura delle teorie del celebre filosofo tedesco, la ricerca di Dioniso e del dionisiaco ha rappresentato, nel campo degli studi storico-religiosi, la tendenza intellettuale che maggiormente ha subito il fascino del lato “oscuro” ed ancestrale della cultura greca, votandosi alla ricerca di una *Urgrund* misterica dei culti di un dio simbolo del paganesimo notturno, folle, violento e sensuale, un dio che, almeno fino alla metà del secolo scorso, ha trovato negli autori di cultura germanica gli esegeti più motivati.

<sup>4</sup> Su questa “scuola” di studi sulle religioni, sui suoi rappresentanti e i suoi metodi, cfr. almeno, tra i numerosi testi che si potrebbero citare, A. Brelich, “La metodologia della scuola di Roma”, in B. Gentili e G. Paioni (a cura di), *Il mito greco. Atti del convegno internazionale (Urbino 7-12 maggio 1973)*, Edizioni dell’Ateneo e Bizzarri, Urbino 1977, pp. 3-29, G. Mazzoleni, A. Santemma, *Le religioni e la storia. A proposito di un metodo*, Bulzoni, Roma 2005.

<sup>5</sup> Sulla “scuola” francese di studi storico-antropologici sul mondo antico (spesso indicata come “scuola di Parigi” o “post-strutturalista”), cfr. M. Detienne, “Mythes grecs et analyse structurale: controverses et problèmes”, in B. Gentili e G. Paioni (a cura di), *Il mito greco. Atti del convegno internazionale (Urbino 7-12 maggio 1973)*, Edizioni dell’Ateneo e Bizzarri, Urbino 1977, pp. 71- 89, A. Testa, *Miti antichi e moderne mitologie*, 119-138 e *passim* e J.-P. Vernant, “Intervento conclusivo”, in B. Gentili e G. Paioni (a cura di), *Il mito greco. Atti del convegno internazionale (Urbino 7-12 maggio 1973)*, Edizioni dell’Ateneo e Bizzarri, Urbino 1977, pp. 397-400.

studio è dunque approfondire quali siano state le coordinate teoriche e metodologiche che hanno orientato le loro interpretazioni di Dioniso e del dionisismo, e riassumere quali siano state le loro conclusioni, e ciò al fine di completare un ulteriore ideale fascicolo per una storia degli studi europei sul “dionisiaco”<sup>6</sup>.

Tutti gli studi degli storici-antropologi francesi su Dioniso sono marcati dal retaggio intellettuale di L. Gernet, retaggio più o meno evidente e dichiarato. Dedicherò qualche riga a presentare gli aspetti principali degli studi su Dioniso e sul dionisismo di Gernet, il quale, a mio avviso, è stato uno tra i primi autori a proporre letture non debitorie delle esegesi degli studiosi tedeschi.

Gernet non scrisse un’opera monografica su Dioniso, ma si possono seguire le tracce delle sue interpretazioni su Dioniso ed il dionisismo in due suoi importanti studi: *Le génie grec dans la religion*<sup>7</sup> e *Anthropologie de la Grèce antique*<sup>8</sup>. Nel primo studio citato, che risale agli anni ‘30, Gernet poneva un accento particolare sull’abbattimento delle barriere “verso il naturale” che la follia orgiastica tipica della ritualità dionisiaca avrebbe permesso: “cette folie fait tomber les barrières du moi, replonge l’individu en pleine nature, le fait communiquer avec la vie végétale et animale”<sup>9</sup>. A partire da questa concettualizzazione, egli sviluppò il suo discorso sull’alterità di un dio che, nonostante le apparenze, non si pone come radicalmente estraneo al sistema religioso greco, ma che anzi ne fa parte proprio in quanto polo oppositivo: “Dionysos appartient au système justement parce qu’il y représente un principe d’opposition”<sup>10</sup>. Lezione, questa, che non sarà dimenticata, come vedremo, da M. Detienne e J.-P. Vernant<sup>11</sup>.

Gernet, pur dando un certo credito alla tesi dell’alloctonia di Dioniso – ipotesi originariamente formulata da F. Creuzer e ripresa, tra gli altri, da E. Rohde e successivamente da M. P. Nilsson – si domandava, già vent’anni prima del rinvenimento delle epigrafi che confermeranno incontrovertibilmente l’origine greca di Dioniso<sup>12</sup>, se l’alterità di questa

<sup>6</sup> Per questa storiografia, oltre al già citato articolo di Pisi, si consulterà con profitto anche l’utile, sebbene non più fresco, P. McGinty, *Interpretation and Dionysos*, De Gruyter, The Hague 1978.

<sup>7</sup> L. Gernet, A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, Albin Michel, Paris 1970 (I ed. 1932).

<sup>8</sup> L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Flammarion, Paris 1999 (I ed. 1968).

<sup>9</sup> L. Gernet, *Le génie...*, p. 99.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, p. 114.

<sup>11</sup> L’ipotesi gernetiana fu del tutto assimilata da J.-P. Vernant, che ancora nel 1996 scriveva: “il dionisismo non rappresenta affatto un elemento esteriore, marginalizzato, nella civiltà greca; al contrario, è un elemento centrale, che però va in una direzione diversa all’interno del sistema” (J.-P. Vernant, *Tra mito e politica*, Raffaello Cortina, Milano 1998, [tr. it. di *Entre mythe et politique*, Seuil, Paris 1996], p. 232).

<sup>12</sup> Cfr. T. B. L. Webster, *From Mycenae to Homer*, Methuen, London 1964 (I ed. 1958), p. 319.

figura divina non fosse che culturale, e non “genetica”, e ciò quando ancora nel 1951 E. Dodds<sup>13</sup> non dubitava minimamente dell’origine trace, “euro-sciamanica” del dionisismo, a suo avviso impiantatosi in Grecia solo durante l’era arcaica ed ivi lentamente plasmando quei caratteri che sarebbero diventati “canonici” solo più tardi. Gernet fu in generale molto cauto nel trattare i problemi relativi alle origini del dionisismo<sup>14</sup>. Anche dopo la pubblicazione del celebre *Dionysos* di Jeanmaire<sup>15</sup>, che Gernet lesse ed apprezzò grandemente, egli non ricorse mai a comparazioni metaculturali ed a facili generalizzazioni tipologiche, le quali non solo tendevano a ricondurre l’intero fenomeno del dionisismo nei limiti posti dalla tipologia dei culti orgiastici, ma addirittura lo facevano derivare da presunti culti di possessione “primitivi”, analoghi a quelli riscontrabili nelle culture di interesse etnologico.

La posizione di Gernet, quindi, si caratterizza per una corretta prudenza metodologica, e la sua lettura definitiva e più aggiornata – pubblicata in un libro dal titolo non propriamente “storico”: *Anthropologie de la Grèce antique* –, risulta molto più storica di quelle che l’avevano preceduta ed anche, in parte, di quelle che la seguirono.

Si leggano, ad esempio, queste considerazioni poste all’inizio del suo studio sulla “religione dionisiaca”:

La matière ne se prête pas, quant à l’essentiel, à décrire une de ces « évolutions » qui font toujours plaisir: [...] pour un pareil culte, il n’y a pas lieu de commencer par les questions du lieu d’origine et de la date de diffusion: l’une et l’autre ne peuvent être qu’objet d’hypothèses.<sup>16</sup>

<sup>13</sup> Cfr. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley 1951.

<sup>14</sup> Egli giustamente pose l’accento su una importante, ancorché indiretta, fonte a favore dell’ipotesi della piena “greicità” di Dioniso: “Le « plus ancien témoignage sur Dionysos », c’est le témoignage homérique. On sait qu’Homère, par une espèce de réserve qui ressemble assez à du parti pris, ne mentionne guère le dieu du vin et des *orgia*” (L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, pp. 86-87). In effetti, nelle rare menzioni omeriche a Dioniso, questo non è mai ricordato come il dio del vino o dell’orgiasmo.

<sup>15</sup> H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Payot, Paris 1951.

<sup>16</sup> Gernet, *Op. cit.*, pp. 83-84. Il paragrafo dal quale traggio questo brano è “Dionysos et la religion dionysiaque”; in esso Gernet si mostra spesso indeciso – a differenza di quanto aveva affermato nel 1932, ma nel frattempo era stata pubblicata la monografia di Jeanmaire... – se qualificare il movimento dionisiaco come una componente del tutto coerente, anche se opposta, al generale sistema politeistico greco oppure se, come sembra fare optando per quel titolo, considerarlo addirittura una “religione” a sé. Questa posizione, in ogni caso, non ha nulla a che vedere con un’eventuale teoria sull’“altro Dioniso”, “le Dionysos mystique” di cui egli parla altrove. Gernet, sulla questione, pare già condividere le allora nascenti ipotesi sul misticismo come “religione” soteriologica, quando afferma, al proposito del mito dello smembramento del dio, che “on a soutenu qu’il est proprement le mythe d’une « religion du salut »” (L. Gernet, *op. cit.*, p. 99). La lettura di Jeanmaire, tuttavia, lo porta subito fuori strada, poiché lo spinge a considerare questo

Gernet si soffermò anche sull'importanza – spesso posta in secondo piano dagli altri studiosi francesi – dell'aspetto del vino e della vigna nel suo culto, nella sua iconografia, nel suo “campo d'azione”, e sulla necessità di non ridurre il culto di Dioniso al solo elemento dell'orgiasmo, come invece avevano fatto le tradizioni interpretative precedenti, a partire da quella romantica.

Tra gli studiosi che accolsero, in qualche misura, le suggestioni di Gernet, M. Detienne è senza dubbio l'autore che più si è occupato di Dioniso. Egli ne discute occasionalmente già in *Les jardins d'Adonis*<sup>17</sup>, ma solo per alcune contingenti necessità interpretative legate in realtà a un discorso su un'altra figura mitica, Adone. È in effetti solo con la raccolta di saggi *Dionysos mis à mort (Dioniso e la pantera profumata)*<sup>18</sup> che l'interesse per questa figura del pantheon greco diviene primario. È tuttavia un interesse motivato solo dal rapporto tra dionisismo e altre correnti mistiche greche, ed è per questa ragione che in questo libro Dioniso è “ancora”, per Detienne, il dio “che oscilla tra la bestia, le piante e l'apparenza umana”<sup>19</sup>.

In realtà, Detienne approccia la questione a partire dalle tesi di D. Sabbatucci sulla dimensione di “contestazione culturale” del misticismo greco, che è bene introdurre brevemente in questa sede, visto che Detienne vi ha costruito una parte non marginale della sua produzione sul fenomeno del misticismo – e della correlata, più ampia problematica del sacrificio – nella religione greca antica<sup>20</sup>.

Nella sua monografia *Saggio sul misticismo greco*<sup>21</sup>, lo storico delle religioni italiano svelò una particolare struttura di valori “alternativi” nella Grecia classica grazie prima di tutto all'elaborazione di una esegesi del sacrificio assolutamente innovativa, e in seguito grazie all'analisi altrettanto innovativa di una serie di miti c.d. “orfici”, per approdare infine a una nuova e rivoluzionaria lettura dell'orfismo e dei misteri

---

mito come un mito che codifica un rituale di iniziazione dei giovani (*ibid.*). Siamo dunque lontani dalle tesi che Sabbatucci (e, dopo di lui, Detienne) svilupperà aderendo maggiormente alla realtà storica ateniese.

<sup>17</sup> M. Detienne, *Les jardins d'Adonis*, Gallimard, Paris 2007 (I ed. 1972).

<sup>18</sup> M. Detienne, *Dionysos e la pantera profumata*, Laterza, Bari 2007 (tr. it. di *Dionysos mis à mort*, Paris 1977).

<sup>19</sup> M. Detienne, *op. cit.*, p. IX.

<sup>20</sup> Come ho cercato di dimostrare in A. Testa, “Le principal ingrédient de la cuisine du sacrifice grec... en France. Présence et importance du *Saggio sul misticismo greco* de Dario Sabbatucci dans les études de Marcel Detienne et de Jean- Pierre Vernant”, in *Folia Electronica Classica*, n. 19, 2010 (link : <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/19/TM19.html>).

<sup>21</sup> D. Sabbatucci, *Il misticismo greco*, Bollati Boringhieri, Torino 2006 (I ed. *Saggio sul misticismo greco*, Roma 1965).

eleusini e a una ri-definizione dello stesso fenomeno del misticismo. Le tesi che l'Autore sviluppò nel suo saggio sono ovviamente numerose e complesse, anche se tutte grossomodo gravitanti attorno alla necessità interpretativa di rendere conto dei fenomeni che nell'Atene del V secolo portarono a un rifiuto o a una risemantizzazione di vecchi miti e riti e quindi all'elaborazione di nuovi miti e riti. Uno degli aspetti più significativi del saggio di Sabbatucci, e che maggiormente influenzò altri studiosi – specie quelli francesi – è la lettura del vegetarianismo orfico, interpretato dall'Autore come rifiuto del sacrificio carneo, rito principale del sistema religioso “olimpico” miticamente fondato da Prometeo (Esiodo, *Teogonia*, 535-556). Sabbatucci infatti, a differenza di quanto voleva una vulgata storiografica pressoché unanimemente accettata, non considerò come motivazione principale del rifiuto orfico dell'alimentazione carnea la presunta credenza nella metempsicosi in corpi animali, elemento in realtà mai accertato nei testi riconducibili all'orfismo. Per Sabbatucci, il vegetarianismo orfico (e pitagorico) era “una *conditio sine qua non* per il superamento mistico della mondanità ed espressione di rottura con il modello tradizionale che prevedeva il consumo rituale delle carni sacrificali”<sup>22</sup>. Il sacrificio carneo greco “classico”, come Sabbatucci scriverà qualche anno più tardi, “comportava due diversi modi di essere: l'umano (mortale) e il divino (immortale). Fissava inesorabilmente la condizione umana come quella di coloro che dovevano sacrificare agli dei, dovevano mangiare [...] e dovevano morire. Il rifiuto orfico della condizione umana si poté così esprimere come rifiuto della perpetuazione del sacrificio prometeico, che poi diventava, in assoluto, il rifiuto di cibarsi della carne”<sup>23</sup>. Questa posizione, ovviamente, non poteva che procedere da una vera e propria teoria del rito sacrificale greco, che Sabbatucci aveva coerentemente esposto nella prima parte del suo libro: “Il sacrificio cruento significa: diversa è la condizione degli uomini da quella degli dèi, i primi debbono sacrificare ai secondi, e, della vittima sacrificale, gli uomini debbono mangiare la carne mentre gli dèi immortali godono del sacrificio come atto di omaggio e non come cibo, [...] gli uni sono coloro che per vivere hanno bisogno di mangiare e perciò mangiano le carni sacrificali, gli altri sono coloro che non hanno bisogno di mangiare e perciò non ne mangiano”<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> D. Sabbatucci, *op. cit.*, p. 74.

<sup>23</sup> D. Sabbatucci, “Religione tradizionale ed esigenze soteriche”, in R. Bianchi Bandinelli (a cura di), *Storia e Civiltà dei Greci*, Vol. 3, Bompiani, Milano 1978, p. 606.

<sup>24</sup> D. Sabbatucci, *Saggio...*, p. 79. In realtà, l'analisi del mito prometeico come mito di fondazione della condizione umana e non solo come eziologia del sacrificio non era in sé del tutto nuova, infatti, seppure con alcune significative differenze, essa era stata preceduta dall'esegesi di un altro storico delle religioni italiane: Ugo Bianchi. Questi infatti, già prima di Sabbatucci, aveva

Per tornare al nostro Detienne, è bene notare come egli non solo rilegge con questa chiave interpretativa tutta la tradizione di studi sul mito di Dioniso-Zagreo, ma si serve ugualmente della teoria sabbatucciana per confutare le interpretazioni moderne di tale mito, come quelle proposte da V. Macchioro, W. Guthrie, E. Dodds, R. Girard, S. Reinach, A.-J. Festugière, A. Henrichs, P. Boyancé.

Nei saggi conclusivi del suo *Dioniso e la pantera profumata*, poi, Detienne analizza la particolare contrapposizione tra sfera apollinea e sfera dionisiaca; questa tesi, com'è ben noto, era stata elaborata da numerosi studiosi al seguito della originaria formulazione nietzschiana, ma Detienne la rilegge usando altri criteri interpretativi: egli non nega il valore della dicotomia Apollo/Dioniso, ma la ripropone caricandola di una valenza assolutamente diversa rispetto a quella romantica. L'Autore, infatti, ritiene che tale dicotomia sia stata culturalmente espressa in modo precipuo nel mito di Orfeo: vittima delle menadi dionisiache, figlio ed adoratore del solare Apollo tanto nella tragedia perduta delle *Bassaridi* di Eschilo (a quanto ne sappiamo<sup>25</sup>) quanto nella tradizione virgiliana ed ovidiana, sarebbe proprio Orfeo a rappresentare, dunque, la dicotomia culturale tra Dioniso e Apollo:

la distinzione tra Dioniso e Apollo si realizza qui nella scia di un'altra distinzione, senza dubbio più profonda, che l'Orfismo ha fatta sua: quella tra femmina e maschio, tra la bestialità impura dell'una e la pura spiritualità promessa dell'altro.<sup>26</sup>

La tradizione dello smembramento di Orfeo dà inoltre a Detienne l'occasione di abordare un problema particolare del dionisismo, e cioè quello del menadismo. Secondo lo studioso francese, "l'Orfismo relega le selvagge violenze di Dioniso nel mondo animale delle femmine, che si trova così escluso, a causa della sua stessa natura, dalla regola di vita delineata da Orfeo"<sup>27</sup>.

---

sviluppatore una teoria dell'orgiasmo come diversa modalità di relazione con il divino in alcuni studi raccolti poi in *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma 1977 (per un approfondimento della storia degli studi sull'orfismo in Italia, rimando al già citato A. Testa, "Le principal ingrédient de la cuisine du sacrifice grec...").

<sup>25</sup> In questa tradizione, di cui è menzione nello Pseudo-Eratostene (*Katasterismoi*, 24), Orfeo sarebbe stato ucciso dalle menadi inviate da Dioniso, corrucciato per il culto che Orfeo aveva reso ad *Helios* invece che a lui.

<sup>26</sup> La dicotomia Apollo-Dioniso è rintracciabile anche nella stessa storia delle pubblicazioni di Detienne: le uniche monografie dedicate da Detienne a specifiche divinità greche sono state, appunto, quelle dedicate a Dioniso e quella dedicata ad Apollo (M. Detienne, *Apollon le couteau à la main. Une approche expérimentale du polythéisme grec*, Gallimard, Paris 1998).

<sup>27</sup> M. Detienne, *Dioniso e la pantera profumata*, p. 153. Del resto il menadismo è un fenomeno caratteristico delle donne, le quali, secondo alcune tradizioni greche, non goderono effettivamente di grande considerazione presso gli Orfici: ὡς οὐ κύντερον ἦν καὶ ῥίγτον ἄλλο γυναικός (fr. n. 234, in O. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, Weideman, Dublin-Zürich 1972 [I ed. Berlin



Ad ogni modo, questo testo di Detienne, a dispetto del titolo, non tratta che incidentalmente del problema della “natura” di Dioniso, problema che invece costituisce la ragione prima della successiva monografia che l’autore francese ha dedicato a tale divinità: *Dionysos à ciel ouvert*<sup>28</sup>.

In questo saggio del 1985, Detienne, allontanandosi decisamente dalle suggestioni strutturaliste che avevano caratterizzato i suoi lavori negli anni ‘70, si consacra alla ricerca della natura del “dieu nomade” ed “épidémique”. Detienne precisa da subito che il suo Dioniso non è “le dieu qui vient d’ailleurs”, ma “le dieux qui vient: il apparaît, il se manifeste, il vient se faire reconnaître [...] nul part chez lui”<sup>29</sup>. Dio “diverso” per eccellenza, figlio immortale di Zeus, ἄθανατος, e di Semele, θνητή<sup>30</sup>, egli è il dio dallo statuto incerto, tanto da non godere sempre di un culto e tanto da essere preso, talvolta, per un impostore, come nelle *Baccanti* di Euripide:

Comment ne pas entendre en de pareils récits d’un dieu  
si mal reçu, et de plus toujours qualifié d’étranger, comme

---

1922], p. 247). È necessario, a questo punto, e qui in nota, aprire una parentesi: cosa pensare del menadismo dionisiaco in quanto pratica rituale a partire dal modo in cui essa è presentata nei testi letterari? Ci fu, oltre alle concettualizzazioni letterarie che leggiamo in Platone, Euripide e in altri autori, un reale “movimento” dionisiaco operativo nella *polis* greca classica? Il Tiaso esistette veramente o fu solo un mito? Detienne sembra dare una risposta affermativa a questa domanda: “Allo stato puro, il cannibalismo è incontenibile. Il Dionisismo, che lo porta in sé e lo integra in alcuni suoi rituali, non può farne che un uso controllato, proprio nella misura in cui il movimento dionisiaco, pur aspirando a superarla attraverso la selvaticità, rimane una componente essenziale della religione politica, che intende sì contestare, ma sempre dall’interno e senza assumere mai la forma di un antisistema radicalmente straneo alla religiosità ufficiale” (M. Detienne, *Dioniso e la pantera profumata*, p. 112; dello stesso tenore le analisi a p. 149 e 150, dove Detienne arriva a sostenere che la *polis* potesse “disciplinare” e “saggiamente” inserire nei propri culti “le violenze omicide” e il “delirio cannibalesco” del dionisismo. Simili considerazioni di Detienne anche in M. Detienne, J.-P. Vernant [a cura di], *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, Paris 1979, p. 16). Questo problema è in effetti di natura puramente storica, e riguarda quella “realtà” che spesso, nelle analisi caratterizzate dal ricorso a strumenti interpretativi mutuati soprattutto dall’antropologia, è trascurata in favore di un’analisi consacrata alle sole rappresentazioni (e che trascura i “fatti” storici). È realistico pensare che i seguaci di Dioniso dilaniassero, nei momenti di μανία, delle bestie feroci? o che le baccanti inseguissero fiere (si consideri l’iconografia vascolare al riguardo: la menade è spesso adorna di una leonté o delle spoglie degli animali uccisi) per poi, una volta, raggiunte, smembrarle? o che allattassero cuccioli di lupo? Insomma, la contestazione culturale di Orfici, Pitagorici o Cinici, per ricordare solo gli esempi più rilevanti, corrisponde ad una realtà ideologica e religiosa non solo documentata, ma pure *verosimile*. Quanto verosimili, invece, si possono ritenere le più violente pratiche del dionisismo? Il problema non riguarda solo la prospettiva metodologica da cui si approccia lo studio di un dato fatto sociale o culturale, ma anche la stessa “verosimiglianza” del quadro storico che si perviene a delineare. Nel nostro caso, se abbiamo infatti indubitabili testimonianze storiche della realtà performativa sul sacrificio carneo, pratica centrale del culto della *polis* greca – così come nulla impedisce di dare credito alle testimonianze sulla prassi vegetariana orfico-pitagorica – i rituali dionisiaci, di fatto, ci sono tramandati esclusivamente come modello mitico (o tutt’al più letterario).

<sup>28</sup> Hachette, Paris 1985.

<sup>29</sup> M. Detienne, *Dionysos à ciel ouvert*, p. 14.

<sup>30</sup> Esiodo, *Teogonia*, 942.

l'écho piégé dans la mémoire d'une histoire concrète et très réelle? Le scénario en est continûment récrit par les modernes: pour certains, l'étranger venu du nord est le dieu tracho-phrygien, apportant avec lui le virus de la transe, une religiosité sauvage; pour d'autres, c'est un dieu méridional, rentrant chez lui, dans le Péloponnèse, après une longue absence due à l'invasion doriennne et aristocratique.<sup>31</sup>

Pur tuttavia, anche se Dioniso è il dio "Altro" per eccellenza, Detienne precisa che non solo questa alterità non è giustificata da origini altre che greche, ma che gli stessi Greci, a dispetto degli esegeti moderni, non ebbero mai dubbi sulla greicità del loro "strano dio":

Autre en tant qu'il y a sur cette face de l'étrange et de l'étranger, selon le double sens du mot *xénos* [...]; si nous n'avons plus aucun doute sur la greicité de Dionysos, les Grecs de tout temps n'en ont jamais eu. Nulle part, Dionysos n'est qualifié de dieu barbare [e ciò in quanto] pour être appelé *xénos*, un étranger doit appartenir au monde hellénique.<sup>32</sup>

Un "étrange Étranger", in fin dei conti, il quale, attraverso l'attributo della maschera "affirme sa nature épiphannique de dieu qui ne cesse d'osciller entre la présence et l'absence"<sup>33</sup>. In qualità di dio tebano (nelle *Baccanti*) e "straniero" insieme, a causa della sua stranezza-estraneità, non sorprende che appaia in tutta la sua tragicità nel paese e nella città che gli sono più familiari: "en terre thébaine et au milieu des siens, Dionysos ne peut plus cacher qu'il est l'Étranger de l'intérieur"<sup>34</sup>. Ma Dioniso non risolve la sua peculiarità in questa sua alterità, che del resto Detienne si limita a rileggere seguendo in buona parte quanto già detto da Gernet – rivisitandolo però alla luce delle suggestioni dovute all'influsso di W. Otto<sup>35</sup>: Dioniso, per Detienne, è anche e il dio del succo, della linfa,

<sup>31</sup> M. Detienne, *Dionysos à ciel ouvert*, p. 15.

<sup>32</sup> *Op. cit.*, pp. 19-20. Detienne evidenzia correttamente quanto sia significativo che Dioniso venga chiamato ξένος: esser qualificato dai termini ξένος o βάρβαρος pone infatti la messa in relazione di un diverso "grado di alterità" o di "estraneità": "I Greci distinguevano solitamente tra due tipologie di stranieri: gli *xenoi*, cioè gli stranieri di stirpe greca, che appartenevano ad una comunità politica diversa dalla propria, e i *bárbaroi*, che non erano Greci e quindi venivano considerati come due volte stranieri, perché lo erano sia sul piano etnico-culturale, sia su quello politico" (M. Moggi, "Greci e barbari: uomini e no", in L. De Finis (a cura di), *Civiltà classica e mondo dei barbari. Due modelli a confronto*, Università di Trento, Trento 1991, p. 34).

<sup>33</sup> M. Detienne, *Dionysos à ciel ouvert*, p. 21. Tesi, questa, che risulta chiaramente da una lettura di W. Otto e della posizione di questi sull'ambiguo statuto di un dio che insieme c'è e non c'è, si manifesta e si nasconde attraverso una maschera. Torneremo su questo punto.

<sup>34</sup> *Op. cit.*, p. 33.

<sup>35</sup> I testi fondamentali di W. F. Otto sulla religione classica e su Dioniso sono: *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*, Friedrich Cohen, Bonn

della crescita vitale, veloce, del gesto spontaneo, della vita espressa da due organi palpitanti e turgidi che, nel mito, nell'iconografia e nel culto lo simbolizzano entrambi: il cuore ed il fallo<sup>36</sup>. Insomma, il dio esuberante e potente della vita in sé, interpretazione che ricorda alquanto non solo quella di Nietzsche ma anche quella, che in parte ne dipende, di Kerényi<sup>37</sup>.

Percorrendo questo sentiero interpretativo "essenzialista", Detienne perviene a definire il problema che, chiaramente, più lo interessa: quello dell'individuazione di un elemento caratterizzante che unificherebbe l'intera esperienza dionisiaca. Di fatto, un elemento a-storico sotteso alle manifestazioni di una figura storica. Ponendosi la domanda "quel est le principe unifiant de son activité, quel est son mode d'action?"<sup>38</sup>, Detienne abbandona il terreno della storia per approdare in quello delle essenze teofaniche, per non dire, con Kerényi, degli archetipi o delle "Urbilder": come potrebbe esistere un "principio unificante" in una qualsiasi manifestazione di una cultura complessa, stratificata, completamente e coscientemente immersa nella diacronia come quella greca? In realtà, Detienne ammette che questo "principio unificante" non è rintracciabile, ma subito dopo afferma, operando una inspiegabile "marcia indietro" metodologica – e dopo aver recuperato in parte una prospettiva storica – che invece nel dionisismo esiste un unico "mode d'action" (opzione metodologica che di fatto sposta il problema teorico su un altro piano, ma non lo risolve): "folie meurtrière, ménade bondissant, vin pur effervescent, coeur enivré de sang: un même mode d'action"<sup>39</sup>.

Mi sembra quindi di poter riassumere in questo modo quanto di nostro interesse è ricavabile dalla lettura degli studi su Dioniso di Detienne: se in una prima fase, quella degli studi degli anni '70, Detienne si interessa al problema di Dioniso e del dionisiaco da un punto di vista sia storico antropologico (l'analisi del mito di Zagreo, l'alterità "soprannaturale"

---

1929, e *Dionysos. Mythos und Kultus*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1933. Per Otto gli dèi greci avrebbero manifestato la vera natura dello *Zeitgeist* greco, e godrebbero per questo di uno statuto ontologico assolutamente autonomo. Per questo studioso ogni teofania, ogni divinità del *pantheon* non potrebbe che rappresentare una "essenza" assolutamente greca ed insieme (anzi, proprio per questo) a-temporale, e dunque, in ultima istanza, una categoria dello Spirito. Per questo in Otto, come tenderà a fare Detienne dopo averlo "scoperto", la storicizzazione e la relativizzazione dei fenomeni storico-culturali non hanno la priorità sull'operazione che invece più lo interessa: quella di rivelare ciò che un dio greco "è", di rivelarne cioè l'essenza.

<sup>36</sup> M. Detienne, *Dionysos à ciel ouvert*, pp. 88-89.

<sup>37</sup> Per Kerényi, Dioniso e il dionisismo avrebbero espresso non solo una dimensione dell'esperienza umana, ma una "Urbild", una "immagine primordiale" riflettente la vita stessa, cfr. K. Kerényi, *Dionysos: Archetypal Image of Indestructible Life*, Princeton University Press, Princeton 1996 (tr. ing. di *Dionysos: Urbild des unzerstörbaren Lebens*, Munich 1976).

<sup>38</sup> *Op. cit.*, p. 98.

<sup>39</sup> *Op. cit.*, p. 99.

dell'esperienza orgiastica, etc.), sia strutturale (il ruolo del codice alimentare nel mito e nella pratica dionisiaca), egli si allontana decisamente da queste preoccupazioni sin dagli inizi degli anni '80. Recuperando le “decisive analisi” (cito le sue parole) di W. Otto, e rileggendo, a volte rivalutando, una buona parte delle diverse ipotesi proposte in una centenaria storia degli studi, il vero fine di Detienne diviene palesemente quello di individuare l'“essenza” (a-storica) di Dioniso. Metodologicamente, *Dionysos à ciel ouvert* (ma un procedimento molto simile è adottato anche nella monografia su Apollo) si rivela maggiormente disomogeneo e chiaramente influenzato da W. Otto: in particolare, le fonti sono analizzate senza un rigoroso criterio di selezione e vengono *tutte* utilizzate, malgrado le diverse tradizioni e i diversi periodi a cui esser risalgono, nella ricerca di quanto di “autenticamente dionisiaco” sia effettivamente riscontrabile nelle varie tradizioni su Dioniso. Ora, se è indubbio, anzi ovvio che sussistano degli elementi di continuità in queste tradizioni – del resto già il nome del dio potrebbe costituire un valido “principio unificante” –, non mi sembra però corretto, per una metodologia che si voglia storica, il ricercare questi elementi di continuità senza tenere sempre in dovuta considerazione le trasformazioni culturali che *necessariamente* hanno sotteso all'elaborazione dei “vari Dioniso”, in un arco temporale che supera il millennio: il Dioniso arcaico o addirittura miceneo, quello classico, quello ellenistico, fino a quello tardo di Nonno di Panopoli non sono e non potrebbero essere caratterizzati da alcuna “essenza” comune.

Con *Dionysos à ciel ouvert* Detienne è oramai chiaramente lontano anche dai suoi colleghi francesi, e da Vernant<sup>40</sup> in particolare, e segue un sentiero teorico che lo porta definitivamente al di là di ogni possibile convergenza con le posizioni degli storici delle religioni della scuola di Roma, decisamente più interessati allo sviluppo diacronico delle tradizioni mitiche e alle tendenze storiche insite nel loro manifestarsi.

Anche Jean-Pierre Vernant si è occupato di Dioniso in diverse occasioni. Lo studio più celebre e sicuramente più esemplare è, senza dubbio, il saggio “Le Dionysos masqué des *Bacchantes* d'Euripide”, ripubblicato in *Mythe et tragedie en Grèce ancienne deux*<sup>41</sup>. In questo studio l'Autore parte

<sup>40</sup> È però da notare che Pisi rileva un'influenza di Otto anche in Vernant. L'Autrice afferma, nelle ultime pagine del suo “Dioniso da Nietzsche a Kerényi”, che “nei più recenti studi su Dioniso, e in particolare in quelli della scuola francese che fa capo a Vernant, Vidal-Naquet e Detienne, ci troviamo piuttosto di fronte ad una forse inaspettata rivalutazione di Walter Otto. Nel volume di Detienne *Dioniso a cielo aperto*, i richiami a Otto sono a volte espliciti, e forse ancor più numerose le assonanze dichiarate, in alcuni casi anche nelle modalità espressive. Le conclusioni di Otto sulla maschera dionisiaca sono state riprese sino alla lettera negli studi di Vernant” (P. Pisi, “Dioniso da Nietzsche a Kerényi”, pp. 204-205). Se ne riparlerà.

<sup>41</sup> La Découverte, Paris 2001 (I ed. 1986), pp. 237-270.

da una breve storia delle interpretazioni e da una critica a diverse ipotesi sulla tragedia greca; soprattutto, egli si riferisce alle matrici interpretative rintracciabili nei vari esegeti:

*Les Bacchantes ont été et sont lues en fonction d'une certaine idée que nous nous faisons du dionysisme. Et cette idée – ce que nous appelons le dionysisme – n'est pas une donnée de fait: c'est le produit de l'histoire moderne des religions, depuis Nietzsche. [...] Nous avons donc été conduit à examiner comment la catégorie du dionysiaque a été élaborée en fonction de la dichotomie instituée par Nietzsche: Apollon Dionysos. La clé de cette construction, dont la ligne va de E. Rohde à M. P. Nilsson, J. Harrisson, W. Otto, E. R. Dodds, H. Jeanmaire, pour ne citer que les contributions majeures, nous l'avons trouvée en son origine: la Psyché de Rohde, publiée en 1893.<sup>42</sup>*

Questa introduzione serve a Vernant per poter presentare una lettura che circoscriva le numerose problematiche legate alla sfera di Dioniso in un perimetro storico (e letterario) specifico: quello di una tragedia presentata ad Atene nel 405, *Le Baccanti*, di Euripide. La minuziosa analisi di Vernant permette di entrare nel testo e di scoprirne i diversi livelli di lettura, ma in questa sede la sua interpretazione prettamente letteraria non ci interessa. Quel che vorrei evidenziare, invece, è il fatto che grazie a questa analisi Vernant arrivi, prima di tutto, a distinguere “due Dioniso” specifici, una differenziazione non prescindibile per una corretta intelligenza del fenomeno dionisiaco ad Atene: il primo, quello “de la religion civique – le dieu du culte officiel”; il secondo, quello “de la représentation tragique – le dieu maître de l'illusion théâtrale”<sup>43</sup>. Quest'ultimo si caratterizza per la sua epifania prorompente, per le sue irruzioni che sono anche delle vere e proprie auto-esposizioni:

*Eidos et même idea (en 471), morphê, phaneros, phaino, emphanês, horaô, eidô, avec leurs composés: aucun autre texte [si sta parlando de *Le Baccanti*, ovviamente] ne comporte avec une insistance comparable, et qu'on pourrait presque dire obsessionnelle, un tel foisonnement du vocabulaire du voir et du visible.<sup>44</sup>*

<sup>42</sup> J.-P. Vernant, “Le Dionysos masqué des Bacchantes d'Euripide”, p. 240. In nota, *ibid.*, l'Autore traccia una veloce bibliografia sulla storia degli studi su Dioniso, utile per capire quali siano state le letture di Vernant al riguardo.

<sup>43</sup> Art. cit., p. 238.

<sup>44</sup> Art. cit., p. 250.

Dioniso è il dio che compare, che si manifesta, ma contemporaneamente quello che non è da nessuna parte, lo straniero non definitivamente localizzabile. Egli è l'unico dio la cui epifania è una maschera (e una maschera per giunta atipica nel teatro tragico, poiché sorridente) e la maschera, ad un tempo, mostra e nasconde. Dioniso si caratterizza, dunque, anche come il dio della presenza/assenza<sup>45</sup>. Soprattutto questo aspetto del dio catalizzerebbe quell'"alterità totale" che da Gernet a Detienne resta uno dei *Leitmotiv* della scuola francese e che, si è visto, arriva ad essere emblematica: "jusque dans l'Olympe [Dioniso] incarne la figure de l'Autre"<sup>46</sup>.

Dioniso è quindi caratterizzato da tratti – come quello paradigmatico dell'essere insieme presente ed assente sul palcoscenico del teatro – che non possono che essere paradossali e fuori dall'ordinario. A dispetto di ogni opposizione strutturale, Dioniso è anche il dio degli opposti irrisolti: "le lointain et le proche [...]. Le furieux, le fou, [...] est aussi *sophos* [...]. Le sauvage et le civilisé"<sup>47</sup>, e "doppio" come la divina bevanda che ha introdotto in Grecia, il vino: "comme le vin, Dionysos est double: terrible à l'extrême, infiniment doux"<sup>48</sup>. Queste definizioni categoriche ed "ontologiche" potrebbero ricordare quelle di Detienne, che miravano, come abbiamo visto, all'individuazione di un "principio unificante" dell'esperienza dionisiaca e della sua "essenza"; in realtà Vernant conserva sempre un punto di riferimento storico, e cioè la tragedia *Le Baccanti* di Euripide, opera che rispose ad una specifica funzione religiosa all'interno del sistema della *polis*, in un dato momento della storia di Atene: il Dioniso di Vernant è un Dioniso contestualizzato.

La tragedia di Euripide, già caricata di una religiosità strutturale in quanto opera tragica, avrebbe tradotto la dionisiaca necessità della *polis* di assorbire, controllare ed integrare anche "l'altérité absolue" nel proprio *cosmos*<sup>49</sup>. In definitiva, dunque, l'analisi delle *Baccanti* di Vernant si interessa non a Dioniso in quanto entità astratta e a-temporale del *pantheon* greco, ma al Dioniso (e ai significati e alle funzioni delle sue rappresentazioni culturali) in Atene alla fine del V secolo. *Le Baccanti*, anche se testo poetico ed addirittura testo chiave nella definizione del

<sup>45</sup> La lettura di Dioniso come manifestazione di ciò che c'è ed insieme non c'è ed in particolare della maschera come espressione della "presenza-assenza" del dio dipendono dichiaratamente dalla lettura di W. Otto (cfr. P. Pisi, "Dioniso da Nietzsche a Kerényi", p. 205). Nel complesso, tuttavia, Vernant è assai distante dall'intenzione ermeneutica ottiana.

<sup>46</sup> J.-P. Vernant, "Le Dionysos masqué des Bacchantes d'Euripide", p. 246.

<sup>47</sup> Art. cit., p. 256.

<sup>48</sup> Art. cit., p. 257.

<sup>49</sup> Art. cit., p. 259.

canone del “fittizio” – momento fondamentale dell’estetica occidentale – è letta e recuperata ai fini di un discorso storico: è ciò che, in Italia e grosso modo negli stessi anni, fa anche D. Sabbatucci, il quale sembra arrivare a conclusioni simili a quelle di Vernant, come stiamo per vedere, a dimostrazione del fatto che, anche grazie alla particolare metodologia di matrice storicistica di Sabbatucci, addirittura una categoria estetica, come quella del “tragico”, possa esser ricondotta ad un discorso di tipo storico-culturale. Le conclusioni di Sabbatucci e Vernant sono in effetti convergenti sotto diversi punti di vista, e qui possiamo aprire una parentesi su una di queste, prima di affrontare, nell’ultima parte di questo saggio, altri aspetti della riflessione sabbatucciana.

In breve, per Sabbatucci la tragedia costituiva principalmente un “rito di vanificazione di miti”<sup>50</sup>, i miti fondanti la realtà culturale pre-democratica su cui l’Atene democratica volle intervenire “politicamente”. Per questo, per Sabbatucci, l’analisi della tragedia non poteva esser intrapresa senza tenere in debito conto gli aspetti “istituzionali” e istituzionalizzanti del rito tragico. A. Coccozza, studiosa dell’opera di Sabbatucci, ha scritto che “sia per Vernant che per Sabbatucci, lo statuto del mito nell’azione tragica, non ha più il valore e la funzione tradizionale”<sup>51</sup>. Sia per Sabbatucci che per Vernant, infatti, la tragedia greca rappresentò un fattore catalizzatore della necessità, tutta ateniese, di una riplasmazione culturale (ed in particolare rituale) del mito, come conseguenza dell’imporsi di una nuova serie di valori sociali e politici; una riplasmazione che avrebbe quindi investito anche il rapporto tra la tradizione mitica eroica che precede la “rivoluzione” democratica e le nuove elaborazioni poetiche (in particolare concernenti la figura dell’eroe) che furono ad essa funzionali (in realtà Vernant aveva sviluppato queste considerazioni prima della pubblicazione de *Il mito, il rito e la storia* di Sabbatucci, e precisamente nello studio “Le moment historique de la tragédie en Grèce”<sup>52</sup>). Coccozza afferma che “il ‘dio trasformatore’ di Sabbatucci è per molti versi comparabile al ‘dio dell’alterità’ di Vernant”, e che “in massima parte [...] Sabbatucci e Vernant sono compatibili”<sup>53</sup>.

<sup>50</sup> D. Sabbatucci, *Il mito, il rito e la storia*, Bulzoni, Roma 1978, p. 167.

<sup>51</sup> A. Coccozza, “La tragedia greca: Vernant e Sabbatucci”, in I. Baglioni, A. Coccozza (a cura di), *Dario Sabbatucci e la storia delle religioni*, Bulzoni, Roma 2006, p. 124.

<sup>52</sup> J.-P. Vernant, “Le moment historique de la tragédie en Grèce: quelques conditions sociales et psychologiques”, in J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Maspero, Paris 1972, pp. 11-17.

<sup>53</sup> Coccozza, art. cit., p. 127. Approfondiremo più avanti la posizione di Sabbatucci sul “dio trasformatore”. Qui preciso invece, al riguardo della digressione “teatrale” appena intrapresa, che anche la categoria dell’“estetico” nel dramma euripideo sembra essere un altro punto di contatto tra Vernant e la tradizione tedesca. Per Vernant sarebbe in effetti proprio *Le Baccanti* di Euripide la

Un altro studio grossomodo coevo a quello su *Le Baccanti* ci permette di gettare uno sguardo più ampio sul problema del dionisiaco nel pensiero di Vernant. Nel suo intervento conclusivo ad un convegno romano sul dionisismo<sup>54</sup>, Vernant, dopo aver riassunto le varie comunicazioni presentate da R. Turcan, M. Detienne, J. Scheid, D. Musti ed altri, arriva ad una conclusione alquanto interessante. Nella storia degli studi su Dioniso e sul dionisiaco egli distingue prima di tutto una corrente che pone come aspetto principale quello dell'estasi come elemento "originario" pre-classico, ed afferma al riguardo:

[in uno schema che] partagent, même s'ils l'utilisent différemment, Rohde, Nilsson, Jeanmaire et Gernet, il faut chercher la forme authentique du thiasos, comme association religieuse regroupant des fidèles pour les unir par la transe non à l'époque classique ou post-classique mais aux périodes archaïques, quand le dionysisme se répand sans être encore reconnu, soit qu'il surgisse de l'étranger (Rohde et Nilsson), soit qu'il fasse revivre un vieux fond religieux pré-hellénique de communions paysannes (Gernet) ou d'initiations de jeunes (Jeanmaire).<sup>55</sup>

sede in cui, per la prima volta, "il fittizio" come condizione di ogni estetica verrebbe per la prima volta portato ai suoi limiti estremi (tanto da figurare, nientemeno, come protagonista del dramma stesso), in un complesso gioco di specchi tra realtà, apparenza, finzione; una finzione che, complice la "desacralizzazione" della tragedia, diventerebbe, per così dire, una categoria autonoma: la nascita del "tragico". Per Pisi, questi inaspettati "temi nietzschiani" in Vernant sarebbero in parte dovuti a suggestioni post-nietzschiane (heideggeriane, e mutate essenzialmente da esegeti di entrambi i filosofi tedeschi, come Vattimo), quando invece in Detienne resterebbe rintracciabile la sola lettura di Otto. Tutto ciò a conferma di quanto Dioniso ed il dionisiaco abbiano effettivamente costituito il privilegiato terreno d'incontro e fusione tra esigenze filosofico-ermeneutiche e ed esigenze storiche, e, soprattutto, a conferma della rilevanza dell'eterno ritorno del nietzschiano nel dionisiaco. Una precisazione mi sembra però necessaria, a questo punto: queste analogie tra temi, interessi e letture tipicamente nietzschiane sono tanto più sorprendenti se si considera che Vernant ha almeno in un'occasione parlato dei suoi rapporti con la tradizione di studi tedesca; al riguardo dello specifico problema dell'ermeneusi "germanica" sulla tradizione greca, Vernant ha infatti affermato: "non ho nessuna affinità né con Heidegger, né con la filosofia tedesca e la visione del mondo greco offerta da quella tradizione. [...] Non credo affatto alla contrapposizione nietzschiana tra Apollo e Dioniso; a mio parere è una pura costruzione, una fabbricazione che non fa altro che esprimere dei problemi ed un orizzonte spirituale e religioso che erano quelli di Nietzsche e della sua epoca. Anche l'idea che abbiamo del dionisismo è una creazione della storia delle religioni moderna, con Nietzsche e Rohde; e siamo tutti figli di Nietzsche e Rohde. Io credo però che si siano sbagliati. Il dionisismo non è affatto un elemento originariamente estraneo alla Grecia, che ad un certo punto sarebbe venuto da fuori a modificare il meccanismo del sistema. Il dionisismo appartiene alla Grecia fin dai tempi più remoti a cui possiamo risalire" (J.-P. Vernant, *Tra mito e politica*, pp. 231-232). Anche sul terreno delle attitudini e della sensibilità scientifica, Vernant e Sabbatucci sembrano assolutamente compatibili; si leggano, sugli stessi temi, le pp. 235-236 di D. Sabbatucci, *La prospettiva storico-religiosa*, Il Saggiatore, Milano, 1990, dove sulla tradizione "germanica" Sabbatucci esprime una posizione del tutto affine a quella di Vernant.

<sup>54</sup> J.-P. Vernant, "Conclusion", A.A.V.V., *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes. Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome (Rome 24-25 mai 1984)*, École française de Rome, Roma 1986, pp. 291-303.

<sup>55</sup> Art. cit., pp. 297-298.



A questa corrente se ne affiancherebbe una seconda, sostanzialmente moderna, sensibile a problematiche di carattere antropologico e non crucciata dagli interrogativi posti da una diacronia vera o presunta: “le second type d’interprétation est plus structural qu’historique. S’il propose un modèle en synchronie, c’est que la reconstruction du dionysisme primitif s’avère fort aléatoire”<sup>56</sup>.

Tuttavia, gli aspetti principali sui cui le interpretazioni dei vari studiosi fanno leva sono sostanzialmente le stesse, e, soprattutto, il fiorire di numerose tesi ed ipotesi, spesso molto diverse tra loro, non sarebbe che una delle conseguenze della “inafferrabilità” di Dioniso, la sua principale peculiarità, dalla quale risulterebbe che le interpretazioni “classiche”, come quelle di Nietzsche e Rohde, risultano ancora oggi le più suggestive, seppur scientificamente non più convincenti: “plénitude de l’extase, de l’enthousiasme, de la possession, certes mais aussi bonheur du vin, de la fête, du théâtre, plaisir d’amour, exaltation de la vie dans ce qu’elle comporte de jaillissant [...]”<sup>57</sup>.

Anche se caricati di nuovi interrogativi storici e di problematiche antropologiche attuali, ritornano i canoni della prima interpretazione “totale” del dionisismo, ritorna il Dioniso del prorompente “sì” alla vita, che si esprime nella ricerca del contatto con l’“altro”, e l’“altro” per eccellenza, quello divino, come un Vernant ancora imbevuto di suggestioni gernetiane già scriveva nella sua prima, giustamente celebre raccolta di saggi:

Le dionysisme apparaît au contraire comme une culture du délire et de la folie: folie divine qui est prise en charge, possession par le dieu. A travers l’expérience de l’extase et de l’enthousiasme cet ordre se révèle comme une simple illusion; ce que désormais le fidèle cherche à atteindre par un contact intime avec le divin, c’est l’état autre.<sup>58</sup>

Qualche anno più tardi, nella ricordata “Conclusion” del convegno sul dionisismo, Vernant si mostrerà invece decisamente più attento a problemi di natura “sociologico-religiosa”, e soprattutto a quelli legati al tiaso inteso come “gruppo organizzato”:

Transe et thiasé se répondent comme les deux faces d’un même phénomène: la transe est collective, épidémique; le thiasé est le lieu et l’opérateur de la transe [...]. Si on accepte ce schéma qui se recommande des plus grands noms de l’histoire religieuse

<sup>56</sup> Art. cit., p. 298.

<sup>57</sup> Art. cit., p. 300.

<sup>58</sup> J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, La Découverte, Paris 1996 (I ed. Paris 1965), p. 357.

de la Grèce, de Nietzsche à Gernet, on est conduit à situer le troisième plan problématique du dionysisme: comment s'insère ce courant religieux dans la société ou, en d'autres termes, qu'en est-il du thiasos dans la cité.<sup>59</sup>

Per Vernant, dunque, questi elementi caratteristici dell'orgiasmo restano – ed in questo egli si attesta sulle posizioni della storiografia “classica” – assolutamente primari nell'esperienza dionisiaca: “le noyau dur de l'expérience dionysiaque, ce qui donne à ce courant religieux sa spécificité et son caractère authentique, ce sont la transe et le thiasos”<sup>60</sup>.

Nella già citata raccolta di saggi autobiografica *Tra mito e politica*, che raccoglie vari interventi, interviste e testi inediti, Vernant ha riassunto le sue tesi su Dioniso ed il dionisismo, ricordando *in primis* che questo dio è spesso, unico tra gli immortali, raffigurato frontalmente, e non di profilo, come voleva la tradizione iconografica, in particolare vascolare. Per Vernant, dunque, anche nel carattere icastico ed immaginifico Dioniso doveva rappresentare (per l'Ateniese? l'Autore non lo specifica...) una sostanziale alterità, come la rappresenta ancora per noi oggi:

Dioniso è l'altro, in tutti i campi. [...] Non risiede in cielo, non risiede nei suoi templi [...]. Non è lontano; la sua presenza è possessiva, assillante [...]. Non è un vero dio, è figlio di Semele, una donna mortale [...] È un mantello, ma sotto non c'è nulla. [...] In questa cultura greca delineata con tanta precisione, sotto certi aspetti, Dioniso confonde i limiti. [...] In questa misura stessa è lasciato spazio alla necessità di far saltare, in certi momenti, il sistema. [...] È il dio dei prodigi, l'unico dio greco della *mania*.<sup>61</sup>

In queste conclusioni la posizione di Vernant sembra essere nuovamente caratterizzata da un'ambiguità di fondo che di certo non contribuisce a risolvere l'ambiguità storica del dio ambiguo per eccellenza, Dioniso. Il passo citato sembra costituire un ritorno alle posizioni che furono di Gernet. Tuttavia, è importante sottolineare che Vernant non si pose mai il problema di un'“essenza” unica e caratterizzante o della “modalità di azione” di Dioniso; in realtà, nonostante i numerosi accenni e riferimenti

<sup>59</sup> J.-P. Vernant, “Conclusion”, p. 292.

<sup>60</sup> Art. cit., p. 294. Ed allora il teatro tragico avrebbe ben ragione d'esser posto sotto l'egida di Dioniso, se è vero che il teatro “nel mondo greco [e nel nostro, si potrebbe aggiungere], è un modo di diventare altri da sé” (J.-P. Vernant, *Tra mito e politica*, p. 240). Qui ricordo che Sabbatucci condivide con Vernant, almeno in una buona misura, anche l'idea della “poeticità” della tragedia come ulteriore modalità dell'“alterità” a cui rimanda il dionisiaco ad Atene (D. Sabbatucci, *Il mito, il rito e la storia*, p. 145).

<sup>61</sup> J.-P. Vernant, *Tra mito e politica*, pp. 236-237.

più o meno ampiamente sviluppati presenti nell'opera dello storico-antropologo francese, questa figura divina dovè interessarlo, come risulta evidente in conclusione di questa disamina, solo in quanto legato a più generiche tendenze della cultura greca classica, e non in quanto figura caricata di un particolare, meta-storico valore simbolico. Si può quindi concludere che Vernant ha messo in luce, a seconda dei suoi interessi contingenti, questo o quell'aspetto della caratterizzazione di Dioniso e del suo culto senza mai arrivare a conclusioni generali, tranne nel caso dell'accento posto sull'aspetto – del resto da sempre sottolineato da una lunghissima storia degli studi – del “trascendimento dei limiti” come momento di primaria importanza in ogni esperienza dionisiaca, non ultima quella della tragedia.

Per quanto riguarda la scuola romana di storia delle religioni, A. Brelich non ha mai dedicato studi specifici a Dioniso, anche se è possibile rintracciare, nella sua letteratura, dei riferimenti interessanti a questa figura, come quelli presenti nel suo giustamente celebre *Gli eroi greci*<sup>62</sup>. In questo testo Brelich parte da una considerazione che egli sviluppa grazie alla comparazione di tipo morfologico che caratterizza il suo metodo<sup>63</sup>, considerazione secondo la quale, come l'Autore afferma in un altro libro, “il dio Dionysos [è] il dio più vicino alla sfera eroica”<sup>64</sup>. Brelich motiva questa affermazione ricorrendo a dei criteri di ordine comparativo: Dioniso è uno dei rari dèi ad avere caratteri esplicitamente mostruosi (*Gli eroi greci*, p. 365); in alcuni miti, come gli eroi, muore (p. 366); per giunta, aveva una tomba, ad esempio a Delfi (p. 81 e p. 366), ciò che farebbe appunto presumere un culto di tipo eroico. Ma queste preoccupazioni, com'è evidente, riguardano meno Dioniso come figura divina inserita in un contesto ed in un tipo di esperienza specifica che alcuni aspetti molto circoscritti della sua caratterizzazione passibili di una comparazione altrettanto circoscritta: quella con gli eroi.

Per quanto riguarda invece un tentativo di contestualizzazione del dio all'interno dell'intero sistema politeistico greco, nel postumo *I Greci e gli dei*<sup>65</sup> troviamo questo passaggio:

In diversi miti, la comparsa di Dionysos che impone il proprio culto [...] mette in crisi un valore preesistente, una società che ancora lo ignorava [...]. Nel campo del culto,

<sup>62</sup> A. Brelich, *Gli eroi greci: un problema storico-religioso*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1986 (I ed. 1958).

<sup>63</sup> Riguardo al metodo comparativo di Brelich, cfr. A. Testa, *Miti antichi e moderne mitologie*, p. 138-173.

<sup>64</sup> A. Brelich, *Il politeismo*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1958, p. 124.

<sup>65</sup> A. Brelich, *I Greci e gli dei*, Liguori, Napoli 1985.

Dionysos spesso è celebrato in forme differenti da quelle in cui si manifesta la venerazione degli altri dèi: in forme orgiastiche, estatiche, che temporaneamente sconvolgono, per i partecipanti, il normale ordine delle cose. Ma come nei miti, dopo l'accettazione del dio, si realizza un nuovo e più ricco ordine che comprende anche una realtà fino ad allora ignora, così anche i riti orgiastici, una volta celebrati, permettono il ricomporsi dell'ordine su basi e con prospettive più ampie e profonde. Facendo aprire gli occhi sull'abisso potenziale insito in ogni crisi, Dionysos mostra la via verso un'esistenza più completa. Non è forse la stessa che realizzano tragedia e commedia, trascinando il pubblico nelle opposte prospettive dell'eccesso sovrumano dei valori in urto e della comicità di una vita svuotata di ogni valore?<sup>66</sup>

Dalle righe che precedono, si potrebbe dedurre che per Brelich la sfera del dionisiaco non rappresentasse che una delle modalità di "uscita dall'ordine" culturale, per poterlo poi rifondare. Di fatto Brelich riutilizza la classica interpretazione funzionalistica della festa come momento in cui viene mobilitata la dinamica rituale (o pseudorituale) "ordine/disordine/ordine", e la applica ad ogni ambito del dionisiaco rituale: dall'orgiasmo al dramma ateniese<sup>67</sup>. Per Brelich è la consapevolezza del sovra-umano (o del sub-umano), di ciò che non è a portata dell'uomo a rendere auspicabile l'ordine, a renderlo anzi indispensabile all'uomo. Questa posizione di matrice funzionalistica è d'altronde coerente con la più generale opinione di Brelich sulla principale ragion d'essere della religione e dei fenomeni religiosi, che sarebbe appunto quella di garantire l'ordine culturale<sup>68</sup>.

Questa impostazione teorica e l'interpretazione estremamente generica del fenomeno dionisiaco che ne consegue precludono a Brelich ogni strada verso un approfondimento delle problematiche storiche legate a

<sup>66</sup> *Op. cit.*, p. 130.

<sup>67</sup> Per Brelich è la festa in genere – cioè in quanto fenomeno transculturale – a essere caratterizzata da questa dinamica culturale: A. Brelich, *Introduzione alla storia delle religioni*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1966, pp. 50-51. La letteratura storica e antropologica in cui questa teoria è stata sviluppata, discussa, accolta o criticata è estremamente vasta. Una non più recente ma acuta disamina critica generale sulle pratiche dell'inversione delle norme e dei valori sociali in determinate occorrenze calendariali è in V. Valeri, voce "Rito", in *Enciclopedia Einaudi, Einaudi*, Torino 1981, pp. 210-243. Sulla categoria antropologica del festivo, sulle sue sfumature ancora "dionisiache" e per una storia degli studi ragionata sulle teorie della festa come "valvola di sfogo" sociale, cfr. A. Testa, "Rethinking the Festival: Power and Politics", in corso di pubblicazione in *Method & Theory in the Study of Religion*, n. 26 (1), 2014.

<sup>68</sup> Cfr. A. Brelich, *Introduzione alla storia delle religioni*, pp. 65-66 e "Prolegomeni a una storia delle religioni", in H.- C. Puech, (a cura di), *Storia delle religioni*, Vol.1, Laterza, Roma 1976 (tr. it. di *Histoire des religions*, Paris 1970-1976), *passim*.

Dioniso; in particolare, la categoria dell'inversione rituale festiva in cui Brelich fa rientrare la casistica del culto di Dioniso non gli permette di poter indagare in tutte le sue implicazioni la specificità del caso ateniese, come invece farà successivamente Sabbatucci.

Sabbatucci ha in effetti dedicato più attenzione a Dioniso, come abbiamo già visto precedentemente, allontanandosi sostanzialmente dalle posizioni di Brelich. Prima di tutto, ed al contrario di quest'ultimo, Sabbatucci vede nella possessione dell'orgiasmo dionisiaco un aspetto assolutamente specifico del culto di Dioniso, e dunque non riconducibile ad una generica tipologia di momentanea "fuga dall'ordine". Non solo la possessione non sarebbe funzionale a reintegrare un ordine ritenuto necessario, ma essa servirebbe all'esatto contrario: anelata dai seguaci di Dioniso, essa permetterebbe di rifiutare l'ordine e di opporsi al sistema omerico-esiodo che, negando la continuità tra mondo divino e mondo umano, non può che vedere nella mania divina un castigo, e non uno stato da ricercare. La distanza tra i due studiosi è radicale: per Brelich e il suo approccio funzionalista, Dioniso permette di ri-fondare culturalmente il sistema, per Sabbatucci e il suo approccio strutturalista, Dioniso permette di rifiutarlo<sup>69</sup>. In *Il mito, il rito e la storia*, l'analisi è di ordine differente, e non può che avere come priorità quella di una riconduzione di Dioniso allo specifico storico dell'Atene del V secolo, a cui Sabbatucci arriva partendo da un generico Dioniso che è solo una condizione per approfondire in un altro senso l'intero discorso:

*Genericamente* (o a livello panellenico): in Atene come in tutta la Grecia, Dioniso è il dio della crisi di passaggio da una condizione culturale all'altra [...]. *Specificamente* (o a livello ateniese) [i corsivi sono dell'Autore]: l'azione dionisiaca almeno nella sua riduzione ad azione tragica, viene utilizzata per operare il passaggio dalla condizione pre-democratica (o anti-democratica) alla condizione democratica; ma non una volta per sempre, come nei miti di Dioniso inciviltore che, per es., una volta per sempre insegna la viticoltura, bensì ogni volta che si rappresenta una tragedia. Siamo così passati ad una duplice «dissociazione»: di un dionisiaco ateniese da un dionisiaco panellenico, e di un dionisiaco rituale da un dionisiaco mitico.<sup>70</sup>

<sup>69</sup> Definisco l'approccio di Sabbatucci "strutturalista" sulla base delle conclusioni cui arrivo in un capitolo interamente dedicato al metodo di questo studioso: "Dario Sabbatucci: le strutture e la storia", in A. Testa, *Miti antichi e moderne mitologie*, pp. 173-210.

<sup>70</sup> D. Sabbatucci, *Il mito, il rito e la storia*, p. 149. Questa conclusione è in effetti simile a quella, più tarda, di Vernant (J.-P. Vernant, "Conclusion", p. 293).

Come risulta evidente, non c'è spazio per la teoria della "valvola di sfogo sociale" o per il "mondo alla rovescia" da ristabilire culturalmente. Per Sabbatucci il dionisismo non permette una rifondazione, ma un rifiuto (di matrice mistica) della condizione umana e, dopo la rivoluzione democratica, una *trasformazione*, o meglio, come dice Sabbatucci, un "passaggio": Dioniso è la figura che tiene insieme molti aspetti della rivoluzione culturale ateniese del V secolo. Per questo, a Sabbatucci interessa meno il Dioniso "panellenico" che quello ateniese: in quest'ultimo vede tutta la complessità di una figura che, dai riti orgiastici in suo onore al mito antropogonico di Zagreus e i titani, al satirico dio del dramma greco, fino allo "straniero" delle *Baccanti* di Euripide, ha in Atene il principale centro di plasmazione e propagazione. Dioniso è una figura funzionale a trasformazioni opposte (anzi, dissociate, direbbe Sabbatucci), ma coerenti: esiste il Dioniso degli Orfici, che si oppongono al sistema religioso della *Polis*, e il Dioniso della *polis* stessa, la quale, anche e soprattutto grazie al rito del teatro delle *Dionisie*, plasma quei valori politici e religiosi che non possono essere rifiutati dalla comunità intera (ma, evidentemente, solo da un piccolo numero di individui "alternativi": gli Orfici, appunto). Quando Sabbatucci parla del "dio della trasformazione" si riferisce dunque a Dioniso in uno specifico contesto storico: quello dell'Atene del V secolo. Proprio a causa di questa lontananza metodologica, Brelich è, di fatto, del tutto assente in Sabbatucci per quanto concerne queste problematiche: l'ipotesi di Brelich sul Dioniso garante della rifondazione culturale dell'ordine (ma poi, quale ordine?) è praticamente (anche se non dichiaratamente) non accolta da Sabbatucci – a meno che per "ordine" non si intenda lo specifico ordine democratico, ed anche in questo caso con molti distinguo.

Quanto alla morfologia eroica tragica, essa semplicemente non è utile a Sabbatucci per i suoi scopi interpretativi, mentre molto più prolifica, come abbiamo già visto, è una comparazione con il Dioniso "dio del tragico" di Vernant.

Come risulta chiaro, mi sembra, da queste righe, in Sabbatucci l'esigenza di contestualizzazione e di storicizzazione non viene mai abbandonata in favore di generali ipotesi sul carattere "unico", "essenziale", "soprannaturale" dell'esperienza dionisiaca, ed è per questo che, di fatto, né Sabbatucci né Vernant (il quale, abbiamo visto, condivide preoccupazioni simili) arrivano a vere e proprie conclusioni su Dioniso; o meglio, la conclusione non può essere che una figura così complessa e polivalente, le cui plasmazioni e riplasmazioni culturali mostrano un

tale grado di stratificazioni storiche, non può esser ricondotta a nessun paradigma onnicomprensivo, come al contrario tendono a fare, *mutatis mutandis*, sia Brelich che Detienne. Il primo, ricorrendo a una alquanto generica griglia interpretativa di carattere funzionalista per spiegare i caratteri ritualistici dell'esperienza dionisiaca, il secondo, tornando, nel secondo "periodo" della sua produzione letteraria, a preoccupazioni esegetiche e suggestioni prettamente romantiche, allorquando, invece di chiedersi a cosa fossero funzionali e donde provenissero le necessità dell'elaborazione, della conservazione o dell'abbandono di determinati miti e culti dionisiaci in un determinato contesto, cerca una risposta a un quesito affascinante certo, ma intrinsecamente a-storico: chi o cosa è, nella cultura greca, Dioniso?

## Bibliografia

- U. BIANCHI, *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma, 1977.
- A. BRELICH, *Il politeismo*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1958.
- A. BRELICH, *Introduzione alla storia delle religioni*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1966.
- A. BRELICH, "Prolegomeni a una storia delle religioni", in H.-C. Puech, (a cura di), *Storia delle religioni*, Vol.1, Laterza, Roma, 1976. (tr. it. di *Histoire des religions*, Paris 1970-1976).
- A. BRELICH, "La metodologia della scuola di Roma", in B. Gentili e G. Paioni (a cura di), *Il mito greco. Atti del convegno internazionale (Urbino 7-12 maggio 1973)*, Edizione dell'Ateneo e Bizzarri, Urbino 1977, pp. 3-29.
- A. BRELICH, *I Greci e gli dei*, Liguori, Napoli, 1985.
- A. BRELICH, *Gli eroi greci: un problema storico-religioso*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1986 (I ed. 1958).
- A. COCOZZA, "La tragedia greca: Vernant e Sabbatucci", in I. Baglioni, A. Cocozza (a cura di), *Dario Sabbatucci e la storia delle religioni*, Bulzoni, Roma, 2006. p,p. 115-130.
- M. DETIENNE, "Mythes grecs et analyse structurale: controverses et problèmes", in B. Gentili e G. Paioni (a cura di), *Il mito greco. Atti del convegno internazionale (Urbino 7-12 maggio 1973)*, Edizione dell'Ateneo e Bizzarri, Urbino, 1977. pp. 71-89.
- M. DETIENNE, *Dionysos à ciel ouvert*, Hachette, Paris, 1985.
- M. DETIENNE, *Apollon le couteau à la main. Une approche expérimentale du polythéisme grec*, Gallimard, Paris, 1998.
- M. DETIENNE, *Les jardins d'Adonis*, Gallimard, Paris, 2007. (I ed. Paris 1972).
- M. DETIENNE, *Dioniso e la pantera profumata*, Laterza, Bari 2007 (tr. it. di *Dionysos mis à mort*, Paris, 1977).
- M. DETIENNE, J.-P. VERNANT (a cura di), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, Paris, 1979.
- E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational*, University of California Press, Berkeley, 1951.
- M. ELIADE, *La nostalgie des origines*, Gallimard, Paris, 1971.
- L. GERNET, *Anthropologie de la Grèce antique*, Flammarion, Paris, 199.9 (I ed. Paris 1968).



- L. GERNET, A. BOULANGER, *Le génie grec dans la religion*, Albin Michel, Paris, 1970. (I ed. Paris 1932).
- J. GREISCH, “L’herméneutique et la philosophie”, in J.-F. Mattéi (a cura di), *Le discours philosophique*, PUF, Paris, 1998, pp. 1841-1858.
- H. JEANMAIRE, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Payot, Paris, 1951.
- O. KERN, *Orphicorum Fragmenta*, Weideman, Dublin-Zürich 1972 (I ed. Berlin, 1922).
- K. KERÉNYI, *Dionysos: Archetypal Image of Indestructible Life*, Princeton University Press, Princeton 1996 (tr. ing. di *Dionysos: Urbild des unzerstörbaren Lebens*, Munich, 1976).
- G. MAZZOLENI, A. SANTIEMMA, *Le religioni e la storia. A proposito di un metodo*, Bulzoni, Roma, 2005.
- P. MC GINTY, *Interpretation and Dionysos*, De Gruyter, The Hague 1978
- M. MOGGI, “Greci e barbari: uomini e no”, in L. De Finis (a cura di), *Civiltà classica e mondo dei barbari. Due modelli a confronto*, Università di Trento, Trento, 1991, pp. 31-46.
- F. NIETZSCHE, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, E. W. Fritsch, Leipzig, 1872.
- W. F. OTTO, *Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes*, Friedrich Cohen, Bonn, 1929.
- W. F. OTTO, *Dionysos. Mythos und Kultus*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 1933.
- P. PISI, “Dioniso da Nietzsche a Kerényi”, in *Studi e materiali di storia delle religioni*, n. 69, 2003, pp. 129-218.
- P. RICOEUR, *Lectures 2*, Seuil, Paris, 1999.
- E. ROHDE, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg, 1898. (I ed. 1890- 1894).
- D. SABBATUCCI, *Il mito, il rito e la storia*, Bulzoni, Roma, 1978.
- D. SABBATUCCI, “Religione tradizionale ed esigenze soteriche”, in R. Bianchi Bandinelli (a cura di), *Storia e Civiltà dei Greci*, Vol. 3, Bompiani, Milano, 1978, pp. 580-631.
- D. SABBATUCCI, *La prospettiva storico-religiosa*, Il Saggiatore, Milano, 1990.
- D. SABBATUCCI, *Il misticismo greco*, Bollati Boringhieri, Torino 2006 (I ed. *Saggio sul misticismo greco*, Roma, 1965).
- A. TESTA, “Le principal ingrédient de la cuisine du sacrifice grec... en France. Présence et importance du *Saggio sul misticismo greco* de Dario

Sabbatucci dans les études de Marcel Detienne et de Jean- Pierre Vernant”, in *Folia Electronica Classica*, n. 19, 2010. (link: <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/19/TM19.html>).

A. TESTA, *Miti antichi e moderne mitologie. Saggi di storia delle religioni e storia degli studi sul mondo antico*, Aracne, Roma, 2010.

A. TESTA, “Rethinking the Festival: Power and Politics”, in corso di pubblicazione in *Method & Theory in the Study of Religion*, n. 26 (1), 2014

V. VALERI, voce “Rito”, in *Enciclopedia Einaudi*, Einaudi, Torino, 1981, pp. 210-243.

J.-P. VERNANT, “Le moment historique de la tragédie en Grèce: quelques conditions sociales et psychologiques”, in J.-P. Vernant, P. Vidal Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Maspero, Paris, 1972, pp. 11-17.

J.-P. VERNANT, “Intervento conclusivo”, in B. Gentili e G. Paioni (a cura di), *Il mito greco. Atti del convegno internazionale (Urbino 7-12 maggio 1973)*, Edizione dell’Ateneo e Bizzarri, Urbino, 1977, pp. 397-400.

J.-P. VERNANT, “Conclusion”, in A.A.V.V., *L’association dionysiaque dans les sociétés anciennes. Actes de la table ronde organisée par l’École française de Rome (Rome 24-25 mai 1984)*, École française de Rome, Roma, 1986, pp. 291-303.

J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, La Découverte, Paris 1996 (I ed. Paris, 1965).

J.-P. VERNANT, *Tra mito e politica*, Raffaello Cortina, Milano 1998, (tr. it. di *Entre mythe et politique*, Seuil, Paris, 1996).

J.-P. VERNANT, “Le Dionysos masqué des *Bacchantes* d’Euripide”, in J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne deux*, La Découverte, Paris 2001 (I ed. Paris, 1986), pp. 237-270.

T. B. L. WEBSTER, *From Mycenae to Homer*, Methuen, London, 1964. (I ed. 1958).