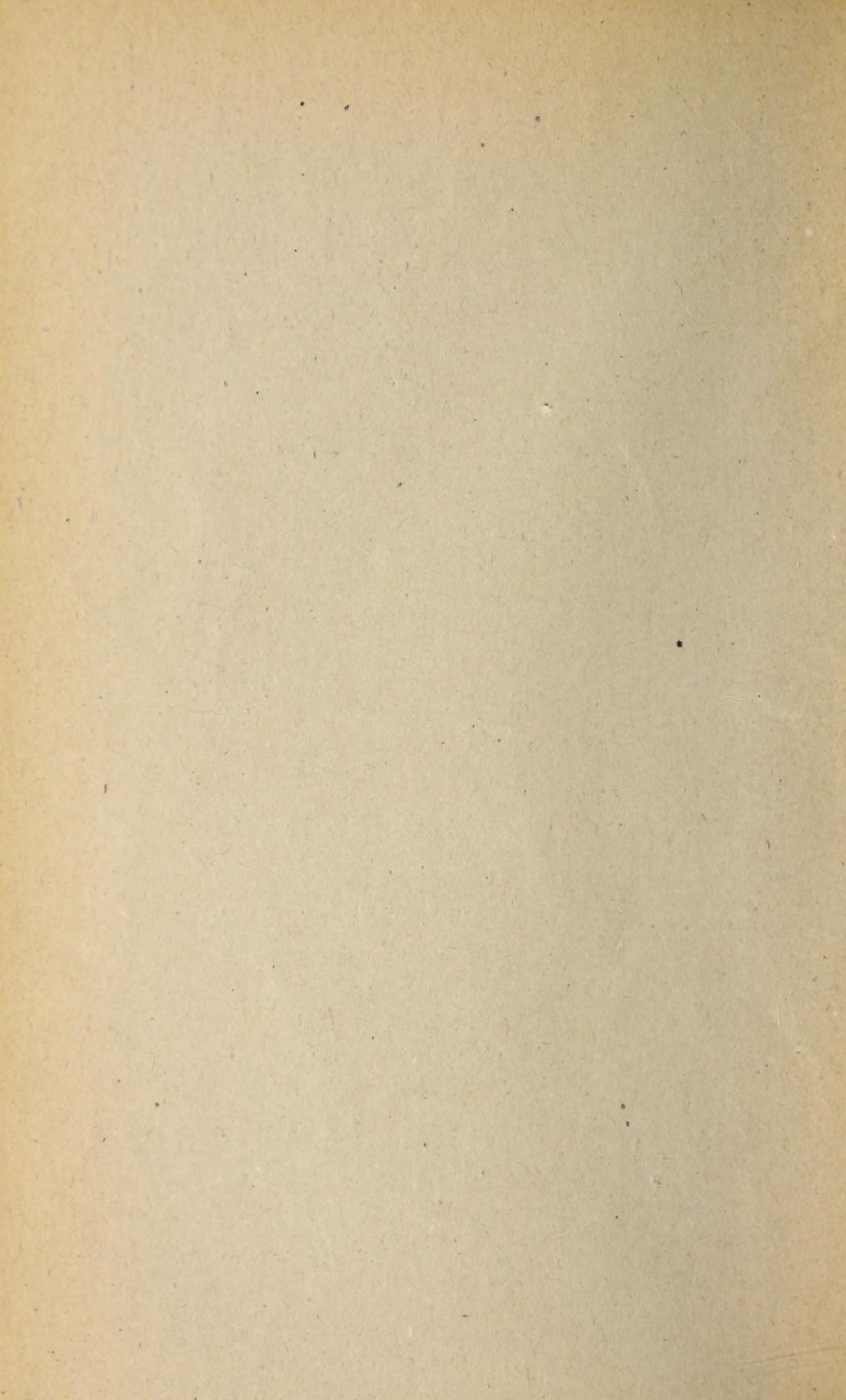
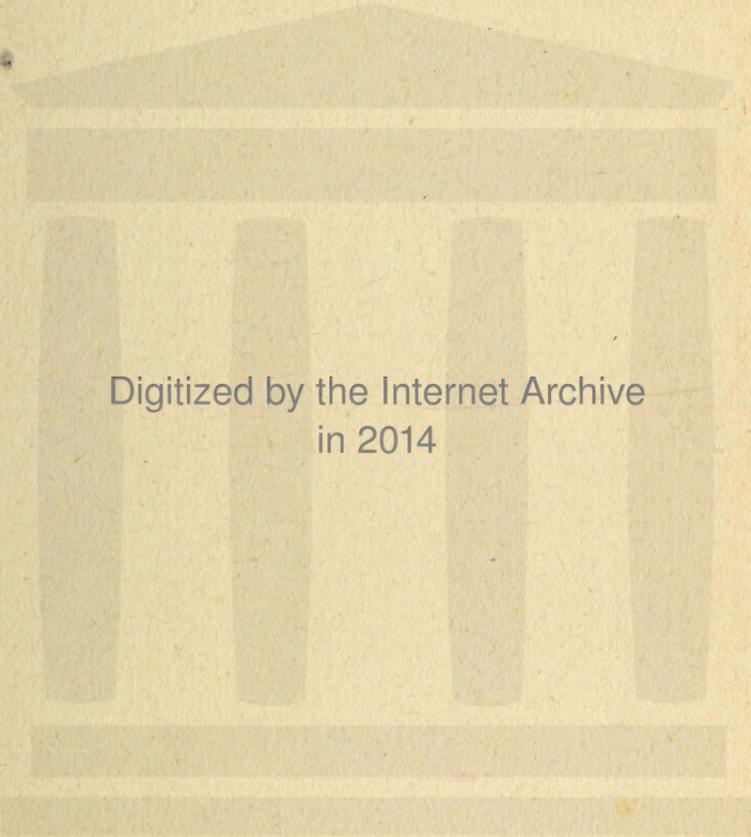




3 1761 09702718 9





Digitized by the Internet Archive
in 2014

STORIA DELLE RELIGIONI

A CURA DI

RAFFAELE PETTAZZONI

VOLUME TERZO

R. H
P

Nicotini

RAFFAELE PETTAZZONI

PROFESSORE INCARICATO DI STORIA DELLE RELIGIONI
NELLA R. UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

LA RELIGIONE
NELLA
GRECIA ANTICA
FINO AD ALESSANDRO

*Ἀριστοτέλης δὲ ἀπὸ δυοῖν ἀρχῶν
ἐννοίαν θεῶν ἔλεγε γεγονέναι ἐν τοῖς
ἀνθρώποις, ἀπὸ τε τῶν περὶ ψυχὴν
συμβαίνοντων καὶ ἀπὸ τῶν μετεώρων.*

Sext. Empir., adv. dogm., 3. 20.



473888
16.4.48

BOLOGNA
NICOLA ZANICHELLI
EDITORE



L'EDITORE ADEMPIUTI I DOVERI
ESERCITERÀ I DIRITTI SANCITI DALLE LEGGI

PREFAZIONE

Ci sono delle crisi nello sviluppo religioso degli individui come in quello dei popoli. Negli individui danno luogo alle conversioni. Nei popoli, anche, — come avviene quando tutta una nazione accoglie un Verbo nuovo apportato dal di fuori. Altre volte un popolo muta la sua religione per processo interno ed organico, generando dal suo seno la vita nuova. Queste riforme intrinseche della religione sono proprie dell'Oriente: in Cina, nell'India, nell'Iran, in Israele, in Arabia. Formatesi presso un dato popolo, le nuove religioni si estendono poi ad altre genti, convertendole (il Buddismo nel Tibet). Presso gli Ebrei si manifestò anche quel principio di rinnovamento religioso che fu il Cristianesimo. Ma il Cristianesimo non divenne la religione nuova del popolo ebraico. Bensì diventò la religione nuova dei popoli dell'Occidente. I quali non conobbero riforme religiose di origine interna, e generalmente ignorarono qualsiasi riforma delle loro religioni prima della conversione — appunto — al Cristianesimo, che è di origine orientale.

La Grecia antica presenta appena una tendenza ad un rinnovamento originale della religione: ten-

denza che restò allo stato potenziale e non si tradusse in atto. Essa è rappresentata dalla religiosità dionisiaca, e in particolar modo da quel movimento più intensamente mistico ed esoterico che diè luogo all' Orfismo.

Da questo punto di vista ecco che tutta la storia religiosa dello spirito greco si delinea sotto un segno proprio; e in questo segno vuol essere tutta ripensata. I problemi si affacciano quasi simultaneamente, tanto sono fra loro concatenati. Quando si manifestarono in Grecia quelle correnti religiose che rispondevano, per quanto confusamente, a delle aspirazioni rinnovatrici? donde provenivano? come si propagarono? e perchè vennero meno? a quali forze contrarie e prevalenti dovettero cedere? e in quali forme poi vissero, o sopravvissero?

Così, credo, va impostato lo studio della storia religiosa della Grecia antica. E in modo corrispondente va, anche, condotto: cioè non al modo come si può studiare il Buddismo o il Zoroastrismo, dacchè la Grecia non produsse nulla di simile – o anche solo approssimativamente paragonabile – a quelle grandi e vitali riforme. E nemmeno fu, in Grecia, la religione la nota predominante e fondamentale della vita dello spirito, – come, p. es., in Israele. Bensì fu intimamente compenetrata con tutte le altre spirituali manifestazioni; e però in quelle va studiata, con le quali fu solidale, e nelle quali tutte si riflette. Chè l' arte greca fu religiosa in grandissima parte; e la poesia anche, in maggiore o minore misura, e massime in quella sua forma più complessa che è la drammatica; e la filosofia ebbe pur connessioni e rapporti profondi con la religione, anche quando le si oppose;

e quella mirabile creazione dello spirito politico che fu la *polis*, impalcatura vivente e immanente sostruzione alle altre forme della vita spirituale – poetiche e artistiche e speculative –, ebbe pure il suo aspetto religioso: e fu la religione civica, il culto ufficiale degli iddii dello Stato-Città. Chè la Città era pei Greci la patria; e gl'iddii stessi erano l'obbiettivazione e l'espressione della coscienza civica e patriottica, e come tali li cantarono i poeti, e gli artisti li raffigurarono, e gli stessi filosofi li adorarono, come cittadini, anche quando, come pensatori, li superarono; – onde la religione della *polis*, sacrosanto dovere civico, ebbe a presidio il mito e la poesia e l'arte e, a momenti, la filosofia, e sempre la tradizione. E questo fu, appunto, il suo valore, questa la forza sua e la virtù, – contro la quale s'infransero le correnti indipendenti della religione e del pensiero.

E in primo luogo s'infranse il movimento dionisiaco, ch'era mistico ed orgiastico – a differenza della religione della *polis* –, e aveva pure un suo substrato sociale, altro da quello della *polis*, cioè costituito inizialmente dalle plebi rurali, e poi anche dalle classi urbane inferiori, e complessivamente dunque da quei ceti ch'erano esclusi dalla cittadinanza; e di questi appunto esprimeva la vita religiosa. E là dove la *polis* fu per un momento in pericolo (ad Atene, per il sopravvento della tiranide), ivi anche si affermò in modo eccezionale l'Orfismo, che della religiosità dionisiaca fu l'emanazione estrema e la più indipendente. Ma la *polis* presto si riebbe, l'Orfismo respingendo nell'ombra per sempre, e dello spirito dionisiaco assimilandosi quel tanto che con il suo proprio spirito era compatibile, –

mentre, anche, nel medesimo tempo faceva posto ai nuovi ceti ed allargava gli ordini dei cittadini. E questo duplice processo parallelo, di elevazione democratica e di incorporazione di elementi mistici nella religione ufficiale, è pur uno degli aspetti più interessanti della storia della religione greca, troppo trascurato fin qui, e tale che proprio alla storia delle religioni spetta di porlo in rilievo. La quale non è soltanto storia di individui (Fondatori e Riformatori e Profeti) – come suol essere la storia dell'arte e la storia della filosofia –, ma è pure eminentemente storia di moltitudini, ossia di seguaci, più o meno numerosi nelle *sette*, numerosissimi negli *scismi* e nelle nuove fondazioni.

Così in Atene alla fine del sesto secolo fu più presto scongiurata che avvertita quella crisi che altrimenti avrebbe forse potuto dar luogo, in Grecia, ad una grande riforma della religione. E in Atene, alla fine del quinto, un'altra crisi fu superata, non più religiosa, anzi intellettuale, ma tendente anch'essa a scuoter le basi del tradizionalismo. Il quale fu in più special modo caratteristico della Grecia propria; – mentre lo spirito della Grecità coloniale d'Oriente (intendo i Greci della costa asiatica e delle isole adiacenti), come in generale si svolse con ritmo più celere d'avanguardia, così si distinse per un accentuato costante radicalismo.

E già ne è documento l'epopea, che, nata in Asia, porta già il segno di una pietà meno profonda e di una diminuita reverenza verso gli Dei. E la lirica in Asia è personale e spregiudicata, mentre nella Grecia propria è civica e corale e tutta piena di miti. E del mito si ebbe in Asia il primo supe-

ramento nella filosofia (e insieme quello della leggenda nella storia): e ciò fu proprio quando la *polis* asiatica cominciò a decadere e cedette allo straniero, — cui resistè invece la madre patria fieramente. E la vittoria riconsacrò la fede tradizionale; e l' arte, non eclettica come in Asia, ma organica e graduale nel suo sviluppo, foggì le figure divine in tipi duraturi. E quando il pensiero filosofico, portato d' Asia in Atene, vi generò la crisi dei Sofisti, anche questa crisi — appunto — fu superata: nella formula di Socrate.

Il quale Socrate, secondo Ant. Labriola, ' come semplice filosofo è un parto d'immaginazione ', mentre invece ' occupa un posto importantissimo nella storia della religione greca '. E ' Platone stesso... non è fuori di questa storia religiosa ' ¹. E in genere i sistemi dei singoli pensatori non vanno isolati dalla religione popolare, donde essi emergono come dal loro naturale substrato. E in questo senso appunto io li inclusi, sommariamente, nella mia trattazione.

La quale, concepita secondo le idee qui sopra esposte, vorrebbe essere una Introduzione o Disegno preliminare o, ad ogni modo, un contributo a quella più vasta opera che dovrà pur colmare una grave lacuna nella nostra conoscenza del mondo greco antico, — come bene avvertiva a' suoi tempi lo stesso Labriola scrivendo ²: « Ora noi abbiamo una storia « della filosofia e della coltura greca, ed una mitologia, ma ignoriamo ancora il preciso sviluppo della « religione greca ». Ed ancor oggi appena l'intrave-

¹ ANTONIO LABRIOLA, *Socrate* (1870), p. 68, p. 50, p. 49 (della nuova edizione a cura di B. CROCE, Bari, Laterza).

² *op. cit.*, p. 48.

diamo. Chè le conoscenze nei singoli campi dello studio della Grecità sono bensì grandemente progredite nello scorso mezzo secolo. Ma soltanto in questi ultimi decenni si può dire che l'idea di una storia della religione greca ha cominciato a realizzarsi. Nè invero poteva cominciare, se prima non si affermava il concetto generale di una storia delle religioni.

Bologna, maggio 1921.

R. Pettazzoni.

SOMMARIO

PREFAZIONE	pp.	v-xii
CAPITOLO I. - Le origini: Forme elementari della religione	»	1-37
CAPITOLO II. - La 'polis': Peliteismo olimpico e religione civica	»	38-64
CAPITOLO III. - Le plebi: Culti agrari e misticismo	»	65-98
CAPITOLO IV. - Prevalenza della religione olimpica: Attrazione dei culti agrari nell'orbita della religione civica	»	99-132
CAPITOLO V. - L'Orfismo: Nuove correnti mistiche e tentativi di riforma religiosa	»	133-179
CAPITOLO VI. - La filosofia: Il pensiero speculativo contro la tradizione	»	180-203
CAPITOLO VII. - Atene e le guerre persiane: La religione tradizionale riconsacrata dal sentimento patriottico e dall'arte figurata	»	204-234
CAPITOLO VIII. - Atene al tempo di Pericle: Religione della patria. Equilibrio e grandezza	»	235-266
CAPITOLO IX. - Crisi e superamento: I Sofisti e Socrate	»	267-326
CAPITOLO X. - La fine dell'antico ellenismo: Individualismo e umanesimo	»	327-400
INDICE	»	401-416

LA RELIGIONE NELLA GRECIA ANTICA

FINO AD ALESSANDRO

I.

Le origini.

Forme elementari della religione.

La Religione e la Grecia.

Non occorre spontanea l'associazione di questi due termini. Verso altre plaghe s'incammina il pensiero volto a rintracciare le forme più cospicue della religiosità. Ad altri mondi dello spirito, prima che alla religione, fa pensare la Grecia. Ma nella Storia stettero, quei due termini, insieme. E per entro alla storia, appunto, della Grecia antica noi vogliamo perseguire lo svolgimento della sua religione.

Cominceremo da Omero e da Zeus?

Al di là di Omero per più ampio arco si prolunga la vita di quel popolo che fu greco in Grecia; — e dunque anche la sua vita religiosa.

Quando l'indagine ancora non si valeva, o quasi, che dello strumento filologico, i miti e i culti di cui i testi sono documento furono studiati particolarmente in rapporto alla storia primitiva delle tribù greche (K. O. Müller) ¹.

Poi, quando una nuova via fu schiusa dalle scoperte linguistiche, non solo le varie tribù elleniche

quali potevano essere state all'alba dei tempi storici ², ma tutto il popolo greco apparve nella sua unità: uno e distinto nei suoi originari rapporti genealogici con gli altri popoli di lingua aria (Ad. Kuhn, Max Müller) ³.

Poi, quando sopraggiunse la rivelazione archeologica di una millennaria civiltà sepolta (H. Schliemann) ⁴, non uno, ma due popoli risultarono presenti sul suolo di Grecia: due genti: ciascuna con la sua lingua, ciascuna con il suo patrimonio spirituale: ciascuna un mondo; - e i due mondi, venendo a contatto, avevano generato la nazione greca.

Or mentre l'indagine era dunque attratta insistentemente oltre la storia dei documenti scritti - dove i fatti appaiono e nel tempo e nello spazio e nelle persone individuati - verso quella più primitiva storia non scritta che solo conosce, come attori, le moltitudini - o siano tribù o popoli o razze -; naturalmente avvenne che lo studio della religione seguì quei diversi tentativi di ricostruzione preistorica: o della filologia coi miti o della linguistica coi nomi o dell'archeologia con le figure.

In senso tutto diverso - non storico - fu orientato quel nuovo indirizzo degli studi religiosi che si chiamò antropologico (E. B. Tylor) ⁵. Il quale, indipendentemente dalle determinazioni di razza, ravvicinando fatti che non hanno tra loro connessione alcuna di tempo e di spazio, tende a porne in luce, con gli aspetti e i riscontri universali, il valore puramente umano; e massime dai popoli 'selvaggi', che 'non hanno storia', trae i materiali per le sue sconfinare comparazioni; e quando, per assolvere il suo compito, ch'è pur quello - o dovrebbe essere -

di dare spiegazione di tutti i fatti religiosi, si applica alla religione di un popolo dell'antichità, questa antichità, questo passato, intende interpretarlo col presente: ciò che fu con ciò che è e vive in atto; — come se un fenomeno religioso svoltosi in altri tempi soltanto allora possa essere compreso, quando sia posto di fronte ad un suo parallelo attuale, osservato od osservabile nella vita di qualche odierna famiglia umana. E così anche per la religione antica della Grecia.

Nella quale, a traverso i testi e i monumenti figurati, furono dunque scoperti gli elementi della *magia*, del *totemismo*, dell'*animismo*, del *feticismo*, come sopravvivenze di epoche più o meno primitive. Magici sono, per esempio, varii riti destinati ad ottenere la pioggia: come quando (in Arcadia), agitando una fronda di quercia entro una sorgente, si suscitava la vaga apparizione di un vapore che poi si condensava in forma di nuvoletta, la quale attirava le vere nubi imbriferi ⁶; — o quando (a Crannon in Tessalia) in epoca di siccità si trascinava un rumoroso carro metallico con sopra un vaso (*χαλκῆ*), ad ottenere una parvenza del rumore del tuono, e quindi, per virtù magica (magia imitativa), il tuono stesso, e, con esso, la pioggia ⁷.

Del totemismo non pare che si possa citare in Grecia alcun esempio perfetto, nel quale concorrano, in quel modo che del totemismo è caratteristico, gli elementi d'ordine religioso con quelli d'ordine sociale ⁸. Tuttavia credenze e pratiche *totemistoidi* — voglio dire di tipo totemistico, ma parziali e imperfette — non mancano ⁹: per esempio, gli isolani di Serifo ¹⁰ non mangiavano il gambero di mare, perchè

sacro; onde, anche, se uno ne prendevano nella rete vivo, lo rimettevano in acqua; se morto, gli davano sepoltura ¹¹.

L'animismo presenta, invece, forme sicure ¹². Pei Greci l'anima (*ψυχή*) è soffio, alito, vento ¹³, respiro ¹⁴. E nel respiro è la vita. L'anima può uscir fuori dal corpo; e il suo star fuori è l'*estasi* (*ἔκστασις*). Allora l'uomo cade tramortito, come Sarpedone quando l'anima lo abbandona (*τὸν δ' ἔλιπε ψυχή*) sotto la violenza del colpo avversario ¹⁵, o come Andromaca quando sviene (*ψυχὴν ἐκάρυσσεν*) alla vista del cadavere di Ettore ¹⁶. Ma poi rinvengono, Sarpedone e Andromaca, quando l'anima rientra in loro per le vie del respiro. Anche nel sogno l'anima sta fuori del corpo e va errabonda per luoghi strani e s'imbatte in strane avventure; – e poi, tornando nel corpo, se ne ricorda: *jacet corpus dormientis ut mortui, viget autem et vivit animus* ¹⁷. Ma una volta avviene che l'anima esce dal corpo per non tornarvi mai più. Allora è la morte. Il corpo perisce. Ma l'anima continua a vivere, ed è onorata dai superstiti. È una forma eterea, somigliante al corpo con cui già fu unita, ma più piccola, di solito, – un *εἶδωλον*, una figurina –, e leggera: così leggera che può volitare qua e là; e per questo è alata, e con le ali è generalmente rappresentata nelle figurazioni dei vasi ceramici (*lekythoi*), quando non è addirittura concepita in forma di uccello ¹⁸, oppure di farfalla ¹⁹.

Un'importante verità fu, ad ogni modo, conseguita per via dei riscontri antropologici, cioè che la religione greca presenta forme ed elementi analoghi a quelli che sogliono incontrarsi nelle religioni di altri popoli aventi una civiltà di gran lunga inferiore

e primitiva: elementi, dunque, primordiali, e profondamente radicati nella coscienza religiosa, e tali che presso le società culturalmente arretrate rimasero inalterati, in Grecia, in vece, – e dovunque la civiltà progredì – furono oscurati dalle forme di una religiosità superiore, ma sopravvissero a lungo, e non scomparvero mai del tutto ^{19 bis}.

D'altro lato, un'altra verità definitivamente acquisita alla conoscenza della grecità antichissima era quella dei due popoli che in Grecia dovettero trovarsi di fronte al tempo delle origini. Or questa verità d'ordine preistorico reagì irresistibilmente – tanto forte era nello studio delle cose greche la tradizione dello storicismo – sulla tendenza antropologica livellatrice, troppo disposta ad ignorare le diversità storiche: – con questo effetto, che al dualismo etnico fu fatto corrispondere un dualismo religioso. La religione greca non è soltanto magia, animismo, feticismo: è anche, in forte misura, naturismo. Dalla natura – dal cielo, dal mare, dalla terra, dal fuoco, dall'atmosfera – vennero alla religione greca le figure degli Dèi. Tra questi esseri luminosi e le pallide ombre degli spiriti dediti nelle tenebre ad opere di malía, la distanza, anzi il contrasto, apparve così forte – o anche fu volutamente accentuato ²⁰ –, che sembrò impossibile ricondurre i due elementi alla religione di un solo e medesimo popolo. E i popoli, in fatti, eran due: lo schema dualistico era già pronto: non restava che inquadrarvi dentro i dati religiosi polarizzandoli rispettivamente.

Si parlò allora ²¹ di un elemento 'superiore' naturalistico e olimpico, e di uno 'inferiore' animistico e magico ²²; e si assegnò il primo alle genti venute

dal di fuori a stanziarsi in Grecia all'alba dei tempi, il secondo alle genti 'autoctone', vale a dire pre-arie (anarie): Elleni, dunque, e pre-Elleni; o, se si vuole, Greci e 'Pelasgi'. - Fu un errore. La grecità comincia bensì con un dualismo etnico, il quale, come suppone necessariamente un dualismo linguistico, così anche ne pone uno religioso. Ma questo da quello si deduce come implicito, per una illazione che non ci apprende nulla del suo contenuto. Il quale, dunque, non può per questa via essere determinato. E quante furono le determinazioni storiche di quella generica verità preistorica, tutte furono arbitrarie: come quando gli elementi dell'uno e dell'altro strato etnico-religioso si vollero sceverare per entro alle leggende locali di Micene e di Argo e di Sparta; e si parlò di Agamemnone e Menelao come di antichi iddii ario-greci, di Elena Egisto Clytemestra come pertinenti invece alla credenza preellenica; - o, in un ordine di fatti più generali, ammesso Zeus come la divinità ario-greca per eccellenza, si vide in Hera ($\eta\rho\alpha$ = 'la signora') una figura della suprema divinità femminile delle genti pre-greche (anarie), e nelle sue nozze con Zeus si vide espressa in termini mitico-religiosi l'avvenuta fusione delle due genti ²³. - Vana fatica, perchè errata era la via.

Rinunceremo dunque a penetrare comechessia nella vita religiosa della Grecia preistorica? E ci asterremo da ogni affermazione che trascenda il dato e l'età di Omero? No: ma, invece di affermare dogmaticamente, deducendo da quel primo principio delle due genti ch'è anch'esso a sua volta il risultato di una illazione; invece di inquadrare Omero stesso nello stesso schema, considerandolo come il

rappresentante genuino di una pura religiosità ariogreca; si dovrà procedere per via costruttiva, prendendo, sì, Omero come punto di partenza, ma integrando via via i dati omerici con i dati di quelle verità archeologiche e linguistiche ed etniche che sono patrimonio oramai acquisito alla preistoria greca.

Dall'archeologia apprendiamo che ci fu in Grecia ai tempi pre-omerici una religione dei morti. Monumenti insigni di tale religione sono le vaste tombe a cupola dell'età micenea ²⁴, ricche di suppellettili e di offerte onde la pietà dei vivi accompagnava la deposizione e proseguiva poi la venerazione dei defunti. Monumento più cospicuo di tutti è il recinto rotondo su l'acropoli di Micene ²⁵, vero santuario dedicato al culto dei sepolti. E quei sepolti che giacevano adorni d'oro, mascherati d'oro ²⁶, erano gli 'eroi': eroi ora nella morte come già erano stati 'eroi' in vita, cioè 'signori' ²⁷: erano i capi delle famiglie e delle piccole comunità gentilizie sparse nel piano, oppure i 're' abitatori del palazzo principesco entro il borgo munito di mura: unico borgo e unico palazzo in tutto il territorio su cui l'autorità del re si stendeva, ch'era poi il territorio della tribù; della quale il re era capo, secondo l'ordinamento gerarchico e patriarcale di quella società primitiva, dove la tribù era appunto l'organismo più vasto, mentre l'unità più piccola, la cellula elementare, era la famiglia. E il culto dei morti è essenzialmente una religione della famiglia, come quello che richiede una discendenza che lo continui e lo tramandi ²⁸: e per ciò, anche, ha carattere essenzialmente locale, come quello ch'è strettamente connesso con il sepolcro; e il sepolcro

è tutt'uno col luogo, aderente al luogo; e così il luogo è sacro.

Una religione dei morti è attestata dai monumenti anche per Creta ²⁹, voglio dire per quell'antica civiltà cretese che suole esser detta 'minoica'. Della quale la micenea è un riflesso. Ma la minoica fu opera di genti non greche ³⁰. Invece la micenea fu opera di un popolo ch'era già greco nel senso che in esso già si fondevano le genti primitive ('autoctone') - affini, secondo ogni verosimiglianza, alle cretesi - con quelle 'elleniche' in senso proprio, di lingua aria, sopravvenute ³¹. E a questa diversità etnica corrisponde una diversità culturale; chè la civiltà micenea presenta, in confronto con la minoica, delle differenze; e proprio in quel ch'è più specialmente opera sua: voglio dire nelle opere dell'architettura, e precisamente in quelle 'città' murate (sconosciute a Creta) che sono in fatti una sua caratteristica, - mentre poi anche il palazzo regale miceneo ha una pianta che differisce da quella del minoico ³². E tuttavia la esteriore civiltà micenea nel suo complesso - quella dei monumenti, degli ornamenti, delle figurazioni, dell'arte - non è creazione greca originale e spontanea, bensì derivata dalla minoica; - e nella derivazione avranno operato le intime tendenze ed affinità delle genti aborigene. Ma la lingua fu quella dei nuovi venuti (Elleni), e per ciò fu greca: perchè essi erano Arii; e quel loro idioma ario divenne l'idioma comune, anche degli indigeni; i quali lo adottarono rinunciando al loro proprio; e così restarono assimilati per sempre: grande vittoria, questa, del genio di quei conquistatori, e gran segno di loro spirituale virtù. Onde essi avranno trasmesso, in

parte, anche ciò che con la lingua è intimamente connesso: il mito (μῦθος; cfr. *fa-bula*), che nasce dalla medesima attività intuitiva ed espressiva donde nasce il linguaggio, — ed in fatti i primi elementi del mito sono i nomi divini —; come poi generalmente si verifica che (anche) gli altri popoli arii, mentre nell'arte figurata e in genere nella riproduzione visiva della forma non furono originali (chè l'India antica ebbe l'arte dalla Grecia, la Persia dalla Grecia, e, prima, da Babilonia, e Roma l'ebbe dalla Grecia, e da Roma poi derivò un'arte provinciale presso i Celti e presso i Germani), — ebbero invece mitologie originali e ricchissime.

E quanto ai nomi divini, il più istruttivo è quello di Zeus. Chè, nonostante i molti erramenti di quella che fu la 'mitologia comparata', la 'lezione di Zeus', come la chiamava Max Müller ³³, resta pur sempre una grande lezione di preistoria religiosa: una grande parola che risuona, essa sola, nel silenzio di quei secoli in cui ebbe principio la nazione greca; — che sono appunto quelli dell'età micenea (e pre-micenea). Nella quale, adunque, accanto a una religione dei morti ci fu già in Grecia una religione di iddii ³⁴ (nè Zeus sarà stato il solo dio), — e precisamente iddii della natura, chè Zeus è il dio del cielo, come insegna la comparazione con i suoi equivalenti indo-iranici (*Dyāus* ³⁵) e italici (*Jupiter* ³⁶, *Jovis*) ³⁷. Dalla quale appunto risulta la continuità di una tradizione storico-religiosa (rappresentata da Zeus) dal momento in cui i primi (Ario-)Elleni si presentarono in terra di Grecia sino al momento in cui noi cogliamo il nome del dio sulle labbra di Omero, — se anche, strada facendo, egli siasi incorporato i tratti di qualche

altra (non ellenica) divinità, – come avvenne effettivamente a Creta.

Dove, per essersi l'ellenizzazione più tardi iniziata e più lentamente attuata che nella Grecia propria, le tracce dell'elemento anellenico, che nella Grecia scomparvero ben presto e del tutto (tranne forse nella toponomastica), appaiono più durevolmente cospicue. E come nella composizione etnica si può seguire fino in piena epoca storica la persistenza di nuclei isolati della primitiva popolazione anaria (specie presso quegli orientali Eteocretesi che già nel nome ³⁸ affettavano di differenziarsi dagli altri isolani, – e del loro idioma non greco qualche saggio è pervenuto fino a noi *); e come nell'arte qualche soffio dello spirito preellenico par che aleggi ancora intorno alle opere della più arcaica scultura (proto-ellenica) locale ³⁹; così anche nella religione s'intravede meglio che altrove la presenza di elementi pre-ellenici; – e proprio nella religione di Zeus.

Il quale ha a Creta ⁴⁰ un carattere tutto speciale: è essenzialmente un dio fanciullo ⁴¹: non la figura maestosa del signore del cielo, re e padre degli dèi, troneggiante nell'Olimpo: non Zeus padre, ma Zeus figlio: il figlio di Rea, che lo salva dalla ferocia snaturata di Kronos: il divino fanciullo assistito da un gruppo di dèmoni rumoreggianti (i Kureti), che coprono i suoi vagiti con lo strepito della loro danza armata ⁴². Nè meno diverso è il culto. Infatti Zeus olimpico non ha culto a forma di misteri: Zeus cretese, sì ⁴³. Misterico era il culto di Zeus Idaios, che si praticava in una caverna del monte Ida ⁴⁴: di iniziati ai

* v. nota 30.

misteri di Zeus Idaios era costituito il coro di una tragedia di Euripide che s'intitolava 'i Cretesi', ed era di soggetto e di ambiente minoico ⁴⁵. L'iniziando doveva sottostare a variî riti ⁴⁶. Era condotto dinanzi a un trono vuoto. Poi era purificato con la pietra del fulmine. Tutto questo ci trasporta in piena epoca minoica. Chè del trono vuoto è sufficientemente attestata la pertinenza alla religione pre-ellenica ⁴⁷. E la pietra del fulmine, sacra come segno del cielo su la terra, ebbe a conservare nell'età minoica la sua santità proveniente dalle epoche di civiltà litica, — come in fatti l'ascia (semplice o doppia), simbolo del fulmine, è uno dei segni più frequenti sui monumenti minoici ⁴⁸; — nè molto diversa sarà quella pietra che da Rea, nel mito, è sostituita (e dunque è simbolicamente equivalente) al neonato Zeus ai danni di Kronos ⁴⁹: una pietra, adunque, di origine meteorica, nè più nè meno di quella ch'era il simbolo della Dea Madre a Pessinunte ⁵⁰, la *Magna Mater Deum Idaea*, l'asiatica Kybele, con cui la montana ⁵¹ dea cretese presenta le maggiori somiglianze, — a quel modo che il suo divino figlio Zeus trova riscontro nel giovane iddio frigio Attis, connesso nel culto con Kybele ⁵².

All'antro Ideo corrispondeva, nella regione orientale dell'isola, l'antro Dicteo ⁵³: a Zeus Idaios, Zeus Diktaios ⁵⁴. A Dikte ⁵⁵, in fatti, Zeus era rappresentato come un giovanetto imberbe ⁵⁶. Zeus è invocato come *Kuros*, 'il giovane', (ἰώ, μέγιστε κοῦρε) fra i suoi dèmoni armati (βέβακτες δαιμόνων ἀγώμενος); in un inno del IV–III sec. a. Cr. rinvenuto a Palekastro fra le rovine di un santuario che fu sede di culto ininterrotto a cominciare da tempi molto antichi (minoici?) ⁵⁷; — e Palekastro si trova, come Dikte ⁵⁸ in

quella parte orientale dell'isola dove fu più forte e resistente l'elemento etnico anellenico (Eteocretesi)*, e con esso la tradizione arcaica⁵⁹. — Ed arcaico, e per vari rispetti singolare, è il culto di Zeus Kuros secondo l'inno, come quello che implica una danza magica del dio, ch'era destinata a dare incremento ai campi, agli animali, agli uomini, a tutta la vita della comunità,⁶⁰ e dunque sarà stata ritualmente eseguita nella ricorrenza periodica della festa in cui anche l'inno era cantato; — come infatti è proprio dell'azione mitica di essere rappresentata negli atti rituali⁶¹. Onde par quasi di toccare qui nella sua viva ed attuale realtà quel momento religioso di cui conservava memoria una tradizione cretese riferita da Diodoro⁶², secondo la quale i misteri (τελεταί), che altrove avean carattere esoterico (μυστικῶς, ἐν ἀπορρήτῳ), a Creta erano, invece, originariamente (ἐξ ἀρχαίων) accessibili a tutti: un momento, adunque, e un ambiente arcaicissimo, risalente ad una fase culturale e sociale assolutamente primitiva (vita del gruppo)⁶³, della quale si avrebbe dunque una sopravvivenza (religiosa) per entro all'età minoica; — e analogamente si sarà potuta avere anche nella Grecia propria per entro alla civiltà micenea⁶⁴, accanto ai culti familiari dei morti e a quelli (tribali?) degli dei.

Questi culti, dei morti e degli dèi, effettivamente costituiscono il patrimonio religioso attuale e più cospicuo del popolo greco nell'età micenea, — e, quindi, anche quello che la grecità portò con sé quando cominciò ad avventurarsi fuori del conti-

* v. sopra a p. 10.

nente. E da prima mise piede nelle isole, e, fra l'altre, a Creta, come vedemmo; - dove le incursioni greche (barbariche) accelerarono il dissolvimento della civiltà minoica. Onde, per riflesso, anche la civiltà micenea cominciò a declinare: - tanto vero è che essa non era stata creazione propria dello spirito ellenico, anzi di uno spirito esotico. E decadde poi del tutto quando, per la continua pressione etnica dal settentrione - che non era venuta mai meno, bensì erasi per un momento rallentata, ma ora riprendeva -, nuove genti si affacciarono e penetrarono in terra di Grecia: onde quel primo (relativo) assettamento fu turbato, e non pochi conflitti seguirono e lotte e spostamenti di tribù. Delle quali alcune presero la via del mare, lasciando per sempre il suolo della patria; e si stabilirono, oltre le isole, sulla costa dell'Asia Minore.

Da quel momento su le due rive dell'Egeo vibrò di duplice vita l'anima greca, e tra l'Europa e l'Asia per le interposte isole cominciò a intendersi la trama delle civiltà future. Chè della civiltà micenea si spegnevano, intanto, i fuochi ad uno ad uno nella Grecia propria. E i Greci d'Asia ne erano bensì i depositarî e i continuatori, ma avulsi dalla terra dei padri, fuorusciti in paese straniero, e quivi per la lontananza impediti di seguir da vicino le vicende della madre patria, ed invece esposti ad altre influenze; e per ciò, e per tutto quanto conseguiva da quella prima avulsione, resi più indipendenti e più agili nel pensiero, perchè più svincolati dalla tenacia delle tradizioni locali, e quindi, anche, più liberi nelle credenze, più capaci di toccare anche alle cose della religione con ispirito di libertà. E una

prima conseguenza fu, nell'ordine della religione, che si affievolì presso di loro il culto dei morti, ch'è per sua natura essenzialmente familiare e locale e connesso col sepolcro *; e il sepolcro avito ormai era lontano, e la discendenza spezzata, e il culto interrotto, anzi rotto per sempre, — come quello ch'è aderente al luogo della sepoltura. Onde gli antichi padri e capostipiti, gli 'eroi', vissero ormai soltanto nella memoria; nè intorno ai nuovi capi, nepoti di quelli, si ricompose la tradizione religiosa, anche perchè nelle nuove sedi prevalse (effetto e, a sua volta poi, causa dell'oscurarsi della coscienza tradizionale) il rito della cremazione ⁶⁵; onde l'anima del defunto è separata per sempre dal corpo suo, che più non esiste, e per sempre relegata nell'Hades, lungi dalla dimora e dalla vita dei discendenti; i quali dunque non hanno più nulla da temere da lei nè da sperare. Ed anche rimase spezzata la compagine della tribù; chè non tribù intere lasciarono insieme la madre patria, ma parti di esse — per lo più — e frammenti, sì come la necessità imponeva, o l'utile consigliava. E questi elementi disorganici, trovandosi poi insieme nel paese nuovo, in mezzo a genti d'altra razza, d'altra lingua e d'altro costume, più facilmente si affratellarono ⁶⁶; e, fuorusciti com'erano tutti, per ricostruire la loro vita s'indussero a mettere in comune le cose loro, e con le cose gli dèi. E questa fu un'altra conseguenza religiosa di quelle mutate condizioni: che, cioè, la religione degli dèi prevalse su la religione dei morti, e fu promossa la formazione di un vero e proprio politeismo. E tutto ciò fu effetto

* v. sopra a p. 7 sg.

della migrazione. Ma non fu il solo: chè il nuovo spirito di libertà creò l'ambiente più favorevole al fiorire dell'arte. E l'arte che allora fiorì presso i Greci d'Asia fu l'epopea.

E l'epopea, come arte, ebbe poi a sua volta una influenza capitale su lo svolgimento ulteriore della religione greca, e proprio per la parte che ebbe nella primitiva costituzione del politeismo. Il quale nei suoi elementi già esisteva. Esisteva in quei nomi degli dèi, in quelle forme ancor semplici del mito divino che i Greci avean portato seco, con la lingua, dalla madre patria nelle sedi asiatiche *. E il politeismo è tale forma religiosa ch'è tutta dominata dal mito; chè quella sua essenziale pluralità divina, que' suoi molti iddii, appunto perciò sono molti, perchè li ha espressi, vale a dire creati, il mito. Il quale è visione di cose singole e particolari; e, dunque, molte e distinte: non visione serena; anzi turbata da emozioni e accompagnata da sentimenti che sono il segno e l'esperienza del divino, l'impressione che fa sull'uomo il divino presente nelle cose, nella natura, nel mondo. E per ciò quei molti e diversi del mito sono divini: perchè portano in sè cotali elementi di passione, che l'uomo, liberando se stesso, scaricò e concentrò su quella creatura sua, da lui espressa, e dunque esternata, e dunque ormai altra da lui, obiettiva ⁶⁷. Onde, anche, si vede come il politeismo sia la forma propria della religione là dove prevalse il senso del divino diffuso nella natura. Chè questa è appunto una delle grandi sorgenti della religiosità: questo

* v. sopra a p. 9, 12 sg.

mistero ch'è nel mondo, fuori di noi. E un'altra sorgente è quell'altro mistero, non meno grande, ch'è in noi stessi, — come già vide Aristotele. Il quale, secondo Sesto Empirico ⁶⁸ « diceva che *da due principii è nata negli uomini nozione di divinità* (θεῶν): *dalle cose che avvengono nell'anima* (περὶ ψυχῆν) *e dai fatti meteorici* (ἀπὸ τῶν μετεώρων), ch'è quanto dire, più genericamente, naturali; — e con ciò, dunque, fondava una teoria della religione secondo le due categorie del naturismo e dell'animismo, corrispondenti a quelle dello spazio e del tempo: lo spazio, in cui l'uomo vede e pone le cose esteriori, e il tempo, ch'egli sente scorrere dentro come il fiume dell'anima sua: con che si tocca, appunto, il fondamento religioso del naturismo, rispettivamente, e dell'animismo.

Or la religiosità naturistica da prima si esprime dunque nel mito. E il mito poi a sua volta si esprime nell'arte. La quale è libertà. E arte fu l'epopea. E per ciò primamente fiorì presso i Greci d'Asia: perchè ivi, in conseguenza della 'diaspora' e del menomato tradizionalismo, erasi fatto più libero lo spirito. E allora nacque, quando la leggenda divina uscì dal mondo delle cose sante e si svincolò dall'azione sacrale, che la riproduceva, e dall'inno divino, che la cantava: quando nel canto si calmò la passione, mentre anche si dileguava la preoccupazione utilitaria ch'è propria della preghiera; onde restò la materia del canto spoglia di elementi emotivi, schietta e pura, più atta a divenire oggetto di narrazione, più docile alla fantasia di un poeta. Così anche gli dèi furono una seconda volta creati: non creati dal nulla, chè

eran pur sempre gli stessi dèi della madre patria, e nella Grecia propria seguitavano ad esser adorati: creati nel senso che, rotto ormai l'incantesimo onde il dio è quasi magicamente costretto al luogo del suo culto, queste divinità, già dunque in parte consacrate, la poesia finì per trasfigurarle, facendone degli esseri ideali, e pur così veri e vivi che allora per la prima volta agli uomini veramente sembrò di vederli aggirarsi in mezzo a loro: giganteschi fra la terra e il cielo ⁶⁹, ma umani: avendo acquistato in umanità quel che in santità avevano perduto: una umanità ch'era il segno, appunto, della poesia, per virtù di quel carattere fantastico onde l'uomo forma gli dèi a sua imagine e somiglianza.

Tali sono gli dèi di Omero: voglio dire dell'Iliade (e dell'Odissea). Chè tutta quell'evoluzione religiosa che noi siamo venuti costruendo fin qui, ha soltanto in Omero il suo documento: nè prima ve n'ha altri. E tuttavia esso sta al termine di uno svolgimento secolare; e non solo della religione, ma: della lingua, che fu eolica e ionica prima di essere quella dei poemi omerici ⁷⁰; e del verso, che prima fu cantato e poi si trasformò adattandosi alla recitazione ⁷¹; e della leggenda divina ed eroica, i cui motivi molti e diversi si composero nel disegno unitario della saga troiana ⁷²; e del costume, dove il rito del seppellire cedè il posto all'usanza nuova del cremare; e della vita materiale, ove il bronzo si fece più raro, mentre il ferro venne in uso ⁷³: e tutto questo si trova condensato in Omero ⁷³. E parimente condensati vi si trovano quei tre momenti della religione che noi abbiamo distinti: la religione qual era nella madre patria quando i Greci se ne partirono, e poi

qual fu, per le mutate condizioni, nelle nuove sedi, e poi ancora qual fu, sotto il segno dell' arte, nell' epopea: momenti nel tempo, paragonabili a piani nello spazio nei quali molte cose siano variamente distribuite, ma un pittore le riporti tutte sul piano unico della sua tela, giustaponendole senza preoccupazioni di prospettiva: — ciò che fece Omero, seguendo il suo genio in libertà; e così creò l' opera sua. La quale non è descrizione esatta di cose presenti nè memorazione scrupolosa di cose passate, bensì visione di un mondo ideale, fatto di passato e di presente: il presente omerico ed asiatico e il passato miceneo ed europeo, composti in un' armonia che era e non era realtà, appunto perchè era poesia: poesia e non altro ⁷⁵: ricca di elementi religiosi, ma non canone di credenza, non codice di vita: non una Bibbia: documento della religione incomparabilmente prezioso, eppure imperfetto e parziale: imperfetto per quel che omette; parziale in ciò che accoglie, cioè in quella libera trattazione delle figure divine onde Zeus e Poseidone e Apollo e Artemide sono iddii, ma non simili all' uomo; non più cielo nè mare nè sole, senza alcuna traccia della primitiva natura fuor che una reminiscenza vaga ⁷⁶, quasi un' aureola o un nembo; — che è appunto la concezione degli dèi quale dovette esser propria, in genere, dell' *epos*, e che in Omero è nel più alto grado accentuata, e quasi fatta più plastica ed affinata, anzi in talune parti — che son le meno antiche — esagerata e spinta da una rappresentazione degli dèi idealmente umana ad una fin troppo umana, non più eroica, e persino burlesca ⁷⁷, secondo uno spirito che non è più quello genuino dell' epopea.

Tuttavia gli dèi di Omero non sono tutti gli dèi del popolo greco; nè la sua religione è tutta la religione. E anche questo è conforme al carattere di quella poesia; la quale era ormai tutt'altro che popolare: una poesia 'cavalleresca', fatta per una società di signori, cui quelle figure divine parevan le sole degne di uomini di illustre lignaggio, dediti alle armi e alla vita del mare: una società facilmente disposta a dimenticare ciò che era religione di plebi rustiche curve sul lavoro dei campi, e sopra tutto portata a sorvolare su le tristi cose della morte e sul destino squallido delle anime; — come in fatti il costume aveva abbandonato il rito dell'inumazione accogliendo quello della cremazione, e con ciò era venuto meno, come dicemmo *, il culto dei morti, e quel che vi è connesso — l'animismo —, ma certo non era scomparso del tutto; come poi in Omero stesso s'incontrano tracce e sopravvivenze d'idee e di usanze animistiche ⁷⁸, per quanto modificate anch'esse secondo il genio della poesia. Onde Omero rispetto alla religione dei morti rappresenta piuttosto una soluzione di continuità, e quasi segna l'interruzione di una linea che da un lato sale su per entro all'età micenea e alle epoche preistoriche, dall'altro si prolunga nei secoli posteriori: interruzione, adunque, più apparente che reale; — la quale non vieta, anzi invita a pensare se forse sotto la superficiale discontinuità non si rannodino tuttavia i due capi di quella linea troncata, ad un livello più profondo.

Questo livello noi lo tocchiamo effettivamente nella madre patria, dove ai monumenti funebri di

* v. sopra a p. 14.

Micene tengon dietro quelli del Dipylon ⁷⁹; e rappresentano, anche quando il rito è diverso ⁸⁰, la continuità della religione dei morti. La quale, nella Grecia propria, non venne meno per mutar di tempi e di civiltà e di costumi. Naturalmente: perchè ivi rimasero in maggior misura inalterate le condizioni onde quella religione suole, tramandandosi, perdurare; e quella prima fra tutte ch'è l'attaccamento al suolo; del quale gli avi sono, insieme con i discendenti, coabitatori e compartecipi e comproprietari ⁸¹. E analogamente conservarono, nella madre patria, il loro carattere locale i culti divini e le rispettive divinità. Le quali seguitarono ad essere venerate ciascuna nel luogo cui da tempo immemorabile quasi aderiva, e ciascuna alla sua maniera, secondo il rito trasmesso di generazione in generazione; il quale neppure allora andò perduto, quando sullo stesso luogo una nuova gente sopraggiunta si sovrappose a un'antica apportando seco le sue proprie divinità. Le quali di solito con quelle prime si associarono o si confusero: numeroso popolo d'iddii e di démoni; chè ogni valle più celata, ogni più elevata altura, ogni albero più annoso ebbe un suo nume, quasi la sua parte di quel divino ch'era diffuso nella natura ⁸². Onde, anche, tal nume ch'era nella sostanza il medesimo, variava tuttavia di luogo a luogo, da tribù a tribù; e le tribù eran molte e diverse, antiche e nuove, secondo gl'interni spostamenti e le migrazioni. Le quali tuttavia non impedirono che il localismo seguitasse a dominare la religione, come il particolarismo in genere dominava tutta la vita.

E pure la vita aveva assai cambiato di aspetto. Chè la civiltà antica era oramai sepolta sotto le rovine

di Micene e di Tirinto. E il genuino spirito ellenico, rifattosi libero in balia di se stesso, ritrovava ora la sua via. Nell'arte, non più il rendimento vivido, 'impressionistico', della forma contemplata sopra uno sfondo di cielo purissimo, animata dal respiro ampio del mare. Ormai la forma era ignorata, — oppure faticosamente costruita secondo uno stile che pareva inteso a render l'idea con segni così innaturali che parevano simboli: segni geometrici ⁸³: eredità di una lontana barbarie nordica rinnovellata ⁸⁴. Nell'uso, il bronzo era scomparso, sostituito quasi interamente dal ferro ⁸⁵. Era un'epoca nuova che incominciava: una rude umanità che si rimetteva faticosamente in cammino. Età ferrea, veramente: un medio evo nell'antichità. Età feudale: cupa ed oscura. Solo, di fuori una grande luce splendeva: Omero.

Gran giorno fu quello in cui l'epopea fu portata nella madre patria. Composta in Asia su lontani preludii europei, essa divenne patrimonio di tutti i Greci. E il patrimonio presto si accrebbe: chè molte leggende continentali, care all'orgoglio gentilizio dei principi, sacre alla gloria di antenati illustri, vollero essere celebrate al modo epico (elaborazione ulteriore dei poemi omerici [Odissea] e ciclici; il nuovo ciclo tebano). E molti miti divini tramandati all'ombra dei santuari passarono dalla formula chiusa degli inni sacri nella sciolta trattazione dell'epopea (« inni omerici »). Allora anche gli dèi di Omero — non altri, forse, in origine, dai locali antichissimi numi del monte, del campo, del ruscello, ma profondamente trasformati dall'arte — diventarono gli dèi di tutta la Grecia ⁸⁶. Fu, allora, come se un cielo costellato di rari fulgidi astri scendesse a distendersi sopra un

brulicare amorfo di tenui fiammelle, e ciascuna stella attraesse molti di quei pallidi fuochi ⁸⁷. Così, molti numi locali - dèi od eroi - ad uno ad uno si risolsero in questa o in quella delle maggiori divinità omeriche, non lasciando di sè che una debole traccia: in un nome, in un simbolo, in una leggenda, di cui si arricchì la figura del dio o della dea; - oppure nel culto, il quale sopravvisse allo svanire del nume antico trasferendosi sul nuovo.

E ciò avvenne anche dei giochi e delle feste agonistiche, che in origine furono atti rituali primitivamente connessi, a quanto sembra ⁸⁸, con la religione dei morti, destinati - al pari delle offerte di cibo e di suppellettili - per l'altra vita del defunto concepita alla stregua della vita reale (in cui le gare avevano tanta parte quanta nel medio evo europeo i tornei nella vita dei cavalieri ⁸⁹); e per ciò si celebrarono in occasione delle esequie - come vediamo in Omero ⁹⁰ -; ma là dove la religione fu più sentita, e più vivace la pietà verso i defunti, si celebrarono anche dopo le esequie, e poi successivamente a intervalli periodici, e allora furono vero culto, e, rispettivamente, il defunto fu un 'eroe' ⁹¹; - od anche assunsero uno speciale valore magico in rapporto col culto di un demone locale della vegetazione ⁹²: ma ad ogni modo passarono poi sotto la maestà dei nuovi iddii naturalistici ed olimpici; e così i giochi di Tlepolemo a Rodi ⁹³ divennero giochi di Helios ⁹⁴, e analogamente, forse, cominciarono a svolgersi i giochi olimpici, poi sacri a Zeus ⁹⁵, e quelli Nemei, pure a Zeus, e quelli istmici, a Poseidon, e quelli pitici, ad Apollo ⁹⁶. Onde avvenne che quelle antiche sedi di giochi attrassero sempre più numerosi frequentatori d'altre tribù, e le tribù fecero tregua alle

armi mentre duravano i giochi (ἐχεχειρία), essendo il localismo ormai superato, e superato appunto nel nome di quegli iddii ch' erano ormai gli iddii di tutti, da quando l' epos era divenuto patrimonio comune: tanto sono vicine, anch' esse, alla religione le prime vie onde si formò tra le genti elleniche la coscienza dell' unità della stirpe. E del fatto che Zeus abbia assorbito allora un gran numero di quegli esseri divini extra-olimpici, è un segno rivelatore la frequenza di denominazioni quali ' Zeus Agamemnon ', ' Zeus Amphiaraios ', ' Zeus Meilichios ', ' Zeus Aristaios ' -, cui fanno riscontro ' Apollon Karneios ', ' Poseidon Erechtheus ', ' Artemis Iphigenia ', ed altri simili. Del qual fatto, che fu d' importanza capitale per lo svolgimento della religione in Grecia, i Greci stessi par che avessero conservato una tal quale oscura consapevolezza, se, come io credo, esso è adombrato da Erodoto là dove egli tratteggia l' antichissima storia - anzi la preistoria - religiosa del popolo greco.

Dice adunque Erodoto (2. 50-53) che furono Omero ed Esiodo ⁹⁷ a dare una teologia ai Greci, fissando per i singoli iddii le genealogie (ἐνθεν ἐγένοντο ἕκαστος τῶν θεῶν, εἴτε αἰεὶ ἦσαν πάντες) e i tipi (εἶδεα) e le prerogative (τιμὰς) e gli attributi (ἐπωνυμίας). Prima, in quel momento arcaico che Erodoto determina come ' pelasgico ' ⁹⁸, e che per noi vuol dire greco primitivo (miceneo), le divinità non avevano nè epiteti nè nomi (ἐπωνυμίην δὲ οὐδ' ὄνομα ἐποιεῦντο) ⁹⁹. Dove si vede che il nome divino è assunto come un criterio di distinzione fra due tipi e momenti di religiosità (' pelasgico ' ed ' ellenico '): il nome in quanto è il segno della individualità e personalità; e perciò ne son privi quei démoni che fan parte di gruppi collettivi, in cui la persona singola scompare nella

collettività del gruppo; – e perciò sono anonimi, nel senso che non hanno nome personale, ma solo il nome del gruppo; – e anonimi sono, in certo senso, anche quei numi (singoli) che non hanno se non una denominazione generica, desunta sia dal luogo del loro culto (come *Λυκαῖος*) sia da un carattere coesenziale alla loro natura (come *Μειλίχιος*) sia da una virtù o attività costante (come *Κουροτρόφος*): denominazioni che sono dunque suscettibili di esser applicate a più d'una divinità (tale è il caso di *Καρνεῖος* e di *Λυκαῖος*), e dunque non sono nomi individuali, non segni precisi della personalità, quali sono, invece, Zeus e Apollo ed Hermes. E quelli, i démoni collettivi ¹⁰⁰ e i numi non altrimenti invocati che come 'colui che placa' o 'colei che alleva i bambini' e simili ¹⁰¹, sono appunto gli iddii pre-omerici ed extra-omerici; questi altri - Zeus Apollo Hermes - son quelli di Omero: non che da Omero siano stati creati, ma in quanto da Omero - e in genere dall'epopea - furono, come dicemmo *, trasfigurati, e nella loro nuova veste veramente si oppongono ai primi per quel fondamentale contrasto che è, come già vedemmo, fra la poesia e il culto, fra la libertà e la santità, fra l'universalità e il localismo, e - possiamo ben aggiungere, con Erodoto, - fra il nome e l'assenza del nome; - come infatti dell'avvenuto ravvicinamento fra quei due tipi di religiosità fu segno il formarsi di denominazioni quali Zeus Meilichios, Apollo Karneios, Hera Kurotrophos: che è poi quel che Erodoto intende quando dice che Omero insegnò ai Greci ad assegnar nomi alle divinità.

* v. sopra a p. 16.

NOTE

1 K. Otrfr. Müller, *Geschichten hellenischer Stämme und Städte*, Breslau 1820-1824; *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, Göttingen 1825. - Cfr. H. D. Müller, *Mythologie der griechischen Stämme* (2 voll.), Göttingen 1857-1861. - Altra è la posizione di F. G. Welcker, *Die Aeschyleische Trilogie Prometheus*, Darmstadt 1824. Cfr. *Griechische Götterlehre* (3 voll.), Göttingen 1857-1863.

2 Sebbene, anche di questo momento si è occupata la linguistica (dialettologia).

3 L. Preller, *Griechische Mythologie* (2 voll.), Berlin 1854. - Cfr. L. F. A. Maury, *Histoire des religions de la Grèce antique depuis leurs origines jusqu'à leur complète constitution* (3 voll.), Paris 1857-59.

4 Cfr. Schuchhardt, *Schliemanns Ausgrabungen*², Leipzig 1891.

5 E. B. Tylor, *Primitive Culture* (2 voll.), London 1871, - W. Mannhardt, *Wald- und Feldkulte* (2 voll.), Berlin, 1875-77. *Mythologische Forschungen*, Strassburg, 1884.

6 Paus. 8. 38, 4 (il rito era operato dal sacerdote di Zeus Lykaios).

7 Antig. *hist. mir.* 15. - Il rito comportava altresì un lancio di fiaccole accese, ad imitare, e quindi produrre, anche il bagliore del lampo: cfr. la leggenda di Salmoneus, Apollod. 1. 9, 7 (cfr. Plut. *ad princ. inerud.* 2, p. 780 F).

8 Cfr. *Das Problem des Totemismus*, Anthropos, 9. 1914 e seguenti. - A. Van Gennep, *L'état actuel du problème totémique*, Revue de l'histoire des religions, 75, 76 (1917), 79, 80 (1919). - B. Ankermann, *Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Totemismus*, Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, 20. 1917, I, 481 sgg.

9 J. E. Harrison, *Themis*, Cambridge 1912, 128 sg. - Cfr. F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy*, London 1912.

10 Aelian. *de natura anim.* 13. 26: infatti è precetto fondamentale del totemismo che i membri del gruppo totemico non possono mangiare l'animale *totem*, pena la morte. (Si confronti [come sopravvivenza totemistica?] il fatto, attestato per la Caria nella regione del monte Latmos [Plin. *n. h.* 8. 229 = Aristot. fr. 605 Rose], che lo scorpione era esiziale per gli indigeni, innocuo pei forestieri).

11 Applicando il principio antropologico che dal rito nasce il mito, dall'operazione magica la leggenda (per esempio: un coltello che servì per castrare un montone, se accostato a un uomo, lo rende impotente: di qui la leggenda di Ificlo: Apollod. I. 9, 12), si è voluto vedere il riflesso di antichi riti totemici in certi miti che hanno per elemento centrale la passione e morte di un eroe, dove l'eroe stesso sarebbe la figura trasfigurata (umanizzata) dell'animale-*totem* sacrificato nei riti di comunione di un dato gruppo totemico: così la volpe avrebbe dato origine a Orfeo, il toro a Zagreus, il cervo ad Acteone, il cavallo a Ippolito, il cavallo bianco (solare) a Fetonte, il cignale ad Adonis, l'asino a Marsya (S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, I, 15; II, 85 sg.; III, 34 sg.; III, 54 sg.; IV, 29 sg.; IV, 45 sg.). Tutto ciò non è sufficiente a provare l'esistenza di un totemismo vero e proprio. Dubbia è anche l'interpretazione dei Myrmidoni come gli uomini dal *clan* totemico della formica (μύρμηξ), degli Arcadi come quelli dell'orso (ἄρκτος), dei Lykii come quelli del lupo (λύκος). - Più significative sembrano le leggende di antichi gruppi tribali guidati da un animale verso un luogo che è poi la loro sede. (Cfr. S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, I, (1905), p. 24 sg.).

12 Quanto al feticismo, si pensi ai 30 λίθοι τετράγωνοι che a Pharai (Achaia) si veneravano ancora al tempo di Pausania (7. 22, 3), ricevendo ciascuno il nome di un dio: Pausania stesso ci vede una sopravvivenza di un costume in altri tempi universalmente seguito in Grecia (τὰ δὲ ἔτι παλαιότερα καὶ τοῖς πᾶσιν Ἑλλήσι τιμᾶς θεῶν ἀντὶ ἀγαλμάτων εἶχον ἄργοι λίθοι). Cfr. Ch. Michel, *Les survivances du fétichisme dans les cultes populaires de la Grèce ancienne*, Revue de l'histoire des religions, 1909, 60. 141 sgg. – Sul culto degli alberi: L. Weniger, *Altgriechischer Baumkultus* (Das Erbe der Alten, N. F., 2), Leipzig 1919.

13 Cfr. ἄνεμος-*animus*.

14 Anche: fumo (*Iliad.* 23, 100).

15 *Iliad.* 5, 696.

16 *Iliad.* 22, 467.

17 Cicer. *de divinatione* I. 30, 63.

18 Weicker, *Der Seelenvogel in der antiken Literatur und Kunst*, Leipzig 1902.

19 O: mosca, o: ape (R. Pagenstecher, *Eros und Psyche*, Sitzungsberichte der Heidelberg. Akad. der Wissensch., phil. hist. Kl., 1911), o: falena (cfr. Immisch, Glotta, 6. 1914, 193 sg., 380.). – Cfr. O. Waser, *Ueber die äussere Erscheinung der Seele*, Archiv für Religionswiss. 16, 1913, 336 sgg.

19 bis Cfr. *Anthropology and the Classics* (Oxford 1908): specialmente A. Lang, *Homer and Anthropology*, e F. B. Jevons, *Graeco-Italian Magic*.

20 Cfr. Sam Wide, *Chthonische und himmlische Götter*, Archiv für Religionswissenschaft, 10. 1907, 257 sgg.

21 Cfr. W. Ridgeway, *The early age of Greece*, Cambridge, 1901; J. E. Harrison, *Prolegomena to the study of greek Religion*, Cambridge, 1903.

22 Contro l'ipotesi di una fase primitiva della religione greca puramente magica, senza divinità, vedi L. R. Farnell, *Magic and religion in early hellenic society*, Arch. f. Religiionsw. 17, 1914, p. 17 sgg.

23 Harrison, *Prolegomena*, 316, 335 sg.

24 G. E. Rizzo, *Storia dell' arte greca* (Rizzo e Toesca, *Storia dell' arte*, Torino 1913 e segg., I), fig. 103 e segg.

25 Rizzo, *ibid.*, fig. 79-80.

26 Rizzo, *ibid.*, fig. 84.

27 Ἥρωσ con (lat.) *herus*, come Ἥρα con *hera* (Pape-Benseler; cfr. anche Fick-Bechtel, *Griechische Personennamen*² Göttingen 1894, 361). — Questa è la radice prima del culto degli eroi: cioè animistica, dal culto dei morti. Ciò non vuol dire che tutti quelli che i Greci venerarono come 'eroi' siano stati dei defunti divenuti sacri alla memoria dei posteri, e nessuno sia stato in origine una divinità. Contro questa teoria, svolta recentemente da P. Foucart, *Le culte des héros chez les Grecs*, Mém. de l' Acad. des inscriptions et belles lettres, 42. 1918) mosse giuste obiezioni il De Sanctis, Atene e Roma, N. S., I. 1920. 65 sgg. D'altro lato pecca, a mio credere, di esclusivismo anche la teoria opposta, secondo la quale gli eroi sarebbero stati primitivamente altrettanti iddii (o epiteti di iddii), degradati dalla qualità e funzione divina (non compresi nei quadri dell'epopea). Questo processo di scadimento è un fatto reale (su di esso v. sopra a p. 22) nella storia della religione greca: ma se le figure divine degradate passarono ad essere precisamente degli *eroi*, ciò avvenne in un momento secondario; e poté avvenire solo in quanto preesisteva la nozione e il culto degli eroi (come defunti adorati) preformata per altra via (animistico-manistica). — Cfr. anche H. Hubert, *Le culte des héros et ses conditions sociales*, Revue de l'histoire des religions, 1914. 70, I sgg.

28 Le tombe a cupola erano, verosimilmente, tombe di famiglia. — I 're' sepolti nel recinto di Micene saranno stati dei consanguinei. Il recinto rotondo di Micene associa (imperfettamente) il principio formale della costruzione rotonda (tombe a cupola) con il principio tradizionale delle tombe a fossa. —

29 R. Paribeni, *Il sarcofago dipinto di Haghia Triada*, Monumenti antichi pubblicati per cura della R. Accademia dei Lincei, XIX (1908). — Altri ci vedono scene del culto di una divinità (G. E. Rizzo, *op. cit.* p. 112 sg., 153; F. von Duhn,

Archiv. f. Religionswiss. 7. 1904, 264; 12. 1909, 161; - R. Dussaud, *Revue de l'hist. des relig.*, 1908, 58. 364 sg.). - Sulla religione cretese (e micenea): A. Evans, *Mycenaeen tree and pillar cult*, *Journal of hellenic studies*, 21. 1901; G. Karo, *Altkretische Kultstätten*, *Archiv für Religionswissenschaft*, 7. 1904; A. Della Seta, *La conchiglia di Phaistos e la religione micenea*, *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei* 17, 1908; H. Prinz, *Bemerkungen zur altkretischen Religion*, Athen. Mitth. 35. 1910; Dussaud, *Les civilisations préhelléniques* ², (Paris 1914), 327 sg.

30 I documenti scritti della civiltà minoica (e micenea) non sono ancora decifrati. - Iscrizioni cretesi in scrittura alfabetica in una lingua (non greca) tuttora ignota (Comparetti, *Monumenti antichi dei Lincei*, 3. 1893, 449 [Praesos]) saranno da riportare a discendenti della primitiva popolazione (anellica).

31 J. Beloch, *Le origini cretesi*, *Ausonia*, 4. 1909. - A. Evans, *The minoan and the mycenaean element in hellenic life*, *Journal of hellenic studies*, 32. 1912, 277 sgg.

32 *Athenische Mittheilungen*, 30. 1905, 257; 32. 1907, 576 sg.; D. Mackenzie, *Cretan palaces and the Aegean civilisation*, *Annual of the British School at Athens*, 11. 1904-05, 181 sgg.; 12. 1905-06, 216 sgg.; 13. 1906-07, 423 sgg.; 14. 1907-08, 343 sgg.; E. Noack, *Ovalhaus und Palast in Kreta*, Leipzig, 1908; *Homerische Paläste*, Leipzig 1903.

33 F. Max Müller, *Introduction to the science of religion*, London, 1873. - Cfr. L. von Schröder, *Arische Religion*, 1: *Der alt-arische Himmels-gott*, Leipzig 1914; A. B. Cook, *Zeus: a study in ancient religion*, 1: *Zeus, the god of the bright sky*, Cambridge 1914; O. Gruppe, *Die Anfänge des Zeus-Kultus*, *Neue Jahrbücher*, 21. 1918, 1, 289 sgg.

34 Di templi non v'ha traccia nella civiltà micenea. Ciò è in rapporto con l'assenza di imagini cultuali delle divinità (W. Reichel, *Ueber vorhellenische Götterkulte*, Wien, 1897).

35 Culto di 'Zeus' = τὸν κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ presso i Persiani: Herod. 1, 131; cfr. R. Pettazzoni, *La reli-*

gione di Zarathustra (Storia delle Religioni I), Bologna 1920, 49, 116.

36 Cfr. Δειπάτυρος (Hesych. s. v.) · θεὸς παρὰ Τυρφαίοις (in Epiro). Cfr. P. Kretschmer, *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache*, Göttingen 1896, 79 sgg.

37 Quanto a riscontri germanici, *Ziu* (cfr. *Tyr*), da * *tīwaz*, andrebbe piuttosto con *deivos*: Cfr. S. Feist, *Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen*, Berlin 1913, 319 sgg.

38 Cfr. Ἐτεροκαρπάθιοι (IG XII, n. 977): i veri, i genuini abitanti di Karpáthos.

39 Statua di dea seduta in trono da un tempio di Priniá: L. Pernier, *Annuario della R. Scuola Archeologica di Atene*, I. 1914, 103, 107 (cfr. *Bollettino d'Arte del Ministero della P. Istruzione*, 1908, 441 sgg). Cfr. A. Minto, *Ausonia*, 6. 1911, 109 sg. – A Priniá si tocca con mano la continuità religiosa (culto di Rhea) dall'età minoica alla ellenica.

40 Cfr. E. Neustadt, *De Jove cretico*, Berlin, 1906; W. Aly, *Ursprung und Entwicklung der kretischen Zeusreligion*, *Philologus*, 71. 1912, 457 sgg.

41 Un simulacro di Zeus fanciullo, associato ad un culto arcaico esercitato dai *παῖδες*, ad Aigion: Paus. 7. 24, 4.

42 Nella posteriore sistemazione del mito i due momenti – il cretese e l'olimpico – furono poi avvicinati come un prima e un dopo: l'infanzia e la maturità. Ma quella fanciullezza cretese resta sempre un prologo non necessario alla gloria del supremo iddio ellenico.

43 *Schol. in Plat. Leg.* I (p. 372 Herm.): ἐπὶ τὸ τοῦ Διὸς ἄντρον,.... ἐν ᾧ τὰ σεπτότατα καὶ ἀρρητότατα τῶν μυστηρίων ἐπετελεῖτο.

44 Nell'antro Ideo propriamente detto (Halbherr e Orsi, *L'antro di Zeus Ideo*, Museo Italiano, 2. 1888) pare si continui il culto che prima era praticato nella grotta di Kamares (R. Dussaud, *Les civilisations préhelléniques*², Paris 1914, 330 sg.) – La caverna, come luogo (primitivo) del culto, sarebbe stata poi considerata come una tomba (Rohde, *Psyche*, I³ 128 sg.) Di qui la leggenda della morte di Zeus (Cicer. *de n. deor.* 3, 21;

Diod. 3. 61, 2; Firm. Mat., *de err. prof. relig.* 7. 6, Ziegl.).
 Varie città di Creta si disputavano l'onore di possedere il
 vero sepolcro di Zeus, fra le altre Cnosso (cfr. Evans
Journal of hell. studies, 21. 1901, 122). — In vicinanza di
 Cnosso, sul monte Yuktas, si sono trovate tracce di un san-
 tuario risalente, a quanto sembra, all'età minoica ['medio-mi-
 noica'], che ha suggerito un'identificazione con la 'tomba di
 Zeus' [Evans, *l. cit.*]. — Contro i Cretesi, responsabili primi
 della scandalosa menzogna che sonava alla comune coscienza
 religiosa greca come una bestemmia, si scaglia l'invettiva di
 Callimaco (Κρη̄τες ἀεὶ φεῦσται: *hymn.* 1. 8), cui va unita la
 vigorosa protesta (ὄ [= Zeus] δ' οὐ θάνατος ἔσσι γὰρ ἀεὶ: *ibid.*
 v. 9) contro Euemero (cfr. Callim. frg. 97 Schneider), il quale
 naturalmente avrà utilizzato la tradizione cretese (Enn. frg. 526
 Baehrens): tanto bene essa si adattava alla sua teoria razio-
 nalistica sulla genesi della religione: un dio che muore (evi-
 dentemente per risuscitare) è naturale complemento di un dio
 (bambino) che nasce.

45 Frg. 475 Nauck. — Cfr. G. Körte, *Die Kreter des Euripides*,
 Historische und philol. Aufsätze E. Curtius gewidmet,
 Berlin 1884. — (Un nuovo frammento pubblicato da W. Schubart
 e U. v. Wilamowitz, *Berliner Klassikertexte*, v. 2 [*Griechische
 Dichterfragmente*, 11], Berlin 1907, n. 217, p. 73 sg. — Cfr.
 A. Kappelmacher, *Zu den Kretern des Euripides*, Eranos Vindob.
 1909; M. Croiset, *Revue des études grecques*, 28. 1915, 217 sgg.).
 — La tragedia euripidea rappresenta un momento in cui al culto
 primitivo di Zeus si erano sovrapposti elementi orfici (Zagreus),
 certo in seguito alla propagazione dell'Orfismo a Creta (lami-
 netta orfica [d'età posteriore] da Eleutherna: Comparetti, *Lami-
 nette orfiche*, Firenze 1910, 37). Ma difficilmente sarà di ori-
 gine orfica (per riflesso del mito orfico di Dionyso-Zagreus?) la
 leggenda della morte di Zeus Cretese: cfr. Strab. 10. 3, 11,
 p. 468.

46 Sono descritti da Porfirio a proposito dell'iniziazione
 di Pitagora; Porph. *vita Pyth.* 17. (cfr. Rohde, *Griech. Roman*²
 Leipzig 1900, 271 seg.).

47 W. Reichel, *Vorhell. Götterculte*, Wien 1897 (riscontri asiatici).

48 R. Dussaud, *Civil. préhell.*², fig. 241, 245 sg., 247 sg., 250, 287.

49 All'inganno serve anche la danza armata dei Kureti (accompagnata dal rumore degli scudi percossi ritmicamente con le lance). Anche lo scudo (bilobato) sembra avere un valore sacrale nei monumenti minoici (e micenei): Dussaud, *op. cit.* fig. 249, 287. Cfr. gli 'scudi' votivi in bronzo nell'antro di Zeus Ideo (v. sopra n. 44), e l'esegesi delle loro figurazioni secondo il Milani (fondata su gli elementi della religione preellenica: *Studi e Materiali* 1).

50 Trasportata a Roma nel 204 a. Cr.

51 *Rhea*, *Rheia* = (μήτηρ ὀ)ρεία secondo O. Crusius, *Beiträge zur griechischen Mythologie und Religionsgeschichte*, Leipzig 1886, 26 n. 4; cfr. O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, München 1906, 1537.

52 H. Hepding, *Attis, seine Mythen und sein Kult* (Religionsgeschichtliche Versuche u. Vorarbeiten, 1), Giessen 1903. - Forse l'elemento fulgurale, e dunque uranico, ch'è attestato pel dio cretese dalla pietra del fulmine e dalla doppia ascia (cfr. l'anello d'oro da Micene [Dussaud, *op. cit.*, fig. 287] con una scena culturale dove son riprodotti il sole e la luna e le nubi, nonchè una figura umana armata di scudo elevata nelle regioni celesti), fu l'elemento che presiedè alla sua identificazione (e conseguente denominazione) con Zeus. Anche qui il miglior riscontro è fornito da Attis, in quanto Attis potè (in tarda età sincretistica) esser considerato come Ὑψιστος (assimilazione con Jahve [cfr. Cumont, *Le religioni orientali nell'impero romano*, trad. di L. Salvatorelli, p. 65, 229]?). - Cfr. il Zeus Labra(u)ndeus (cfr. λάβρυς [= scure] - λαβύρινθος) e il dio (*baal*) di Doliche, armato della doppia scure e reso con *Jupiter Dolichenus*: ambedue pertinenti allo stesso ambiente asiatico anellenico.

53 Hogarth, *The Diktean cave*, Annual of the British School at Athens, 6. 1899-900; Toutain, *L'antre de Psychro*, etc., Revue de l'histoire des religions, 1911, vol. 64.

54 Collitz-Bechtel, n. 5058 (Δία Δικταίων), 5039 (Τήνα Δ.).

55 Cfr. Δίκτυνα (= Rhea [*dikt-* indicherebbe luogo elevato, montagna, altura, secondo Wernicke, in Pauly-Wissowa, *Real-Encycl.* II, 1371; cfr. v, 587]?).

56 Etym. M., s. v. Δίκη.

57 Annual of the B. S. 15. 1908-09; cf. Harrison, *Themis*, Cambridge 1912. L'inno è conservato in una iscrizione del II-III sec. dopo Cr.; ma la sua composizione risale molto più in su, pare al 300 circa a. Cr. (onde già risulta la continuità della tradizione locale).

58 Anche nell'inno di Palekastro Zeus è invitato a *Dikte*.

59 Antiche tradizioni cretesi sopravvissute nei centri minori: Strab. 10. 4. 17, p. 481.

60 Inno di Palekastro.

61 La danza del *Kuros* e dei suoi seguaci armati di scudo (ἀσπίδ[ηφόροι τροφήεις]) nell'inno ha il suo corrispondente mitico nella danza armata dei Kureti.

62 Diod. 5. 77, 3.

63 Il culto di Zeus Dicteo quale risulta dall'inno di Palekastro ha suggerito riscontri con le periodiche celebrazioni di riti iniziatorii presso i popoli non civili, ai quali riti (che son destinati a introdurre il giovane nella società dei maschi adulti [iniziati]) sogliono partecipare tutti gli uomini della tribù, con esclusione delle donne e dei bambini (H. Webster, *Primitive secret societies: a study in early politics and religion*, New York 1908): cfr. Harrison, *Themis, a study of the social origins of greek religion*, Cambridge 1912. Un'importante corrispondenza è tra il *čuringa* usato dagli Australiani nelle suddette celebrazioni e il rombo (ῥόμβος: Pauly-Wissowa, *Real-Encycl.* s. v., e Daremberg-Saglio, *Dictionn. des antiq.*, art. *rhombus*), il cui uso nei misteri è attestato non solo dallo Sch. in Clem. Alex. *Protrept.* 2. 17, 2 Stähl. I p. 14, p. 302 (*Orphica* Abel fr. 196), come per primo trovò A. Lang, *Custom and Myth*, 1885, 29 sg., ma anche, come io trovo, già da Archyta (fr. 1 Diels *Fragmente der Vorsokratiker* I³ p. 334).

64 Talune figure di aspetto ibrido tra l'umano e l'anima

lesco, specialmente quelle (uomo con testa asinina) che occorrono in serie (processione?) su una pittura murale di Micene ('Εφημ. ἀρχ. 1887, t. 10, 1; cfr. la placchetta da Phaestos Dussaud, *Civil. préhell.* fig. 285, e parecchie pietre incise), si prestano ad essere interpretate come figure di officianti e partecipanti a qualche azione sacrale, e come tali indossanti quel costume prescritto dal rito che aveva per effetto di trasfigurarli, assomigliandoli comechessia agli esseri divini e demonici da loro rappresentati (cfr. il rapporto fra i celebranti e i mitici Kureti). - Cfr. la Demeter 'Melaina' a testa equina adorata a Figalia (Paus. 8. 42, 4), e la persistenza dello stesso tipo nel gruppo statuaria di Damophon (cfr. Paus. 8. 37, 3-4): *Annual of the Brit. Sch. at Athens*, 13, tav. 14. - Cfr. De Visser, *De Graecorum diis non referentibus speciem humanam*, Leyden, 1900; A. Milchhöfer, *Die Anfänge der Kunst in Griechenland*, Leipzig 1885.

65 E. Rohde, *Psyche* 1³ (1903), 42 sgg.

66 Fu questo un impulso o una suggestione al concepimento 'omerico' di un'impresa panellenica contro l'Asia? Certo l'affratellamento non giunse mai fino a superare le separazioni segnate dalle differenze dialettali. Il sentimento della parentela fu tenuto vivo, oltre che dalla tradizione idiomantica dialettale, anche da speciali centri religiosi comuni (eolico nella valle dell'Hermos, ionico [santuario di Poseidon Heliconio] sul promontorio Mykale, dorico [tempio di Apollo Triopico] presso Knidos). - Cfr. U. von Wilamowitz, *Panionion*, *Sitzungsberichte der Berliner Akademie*, 1906, 38; e *Ueber die jonische Wanderung*, *Sitzungsberichte der Berliner Akademie*, 1906, 59 sgg.

67 Cfr. W. Wundt, *Mythus und Religion (Völkerpsychologie IV)* 1², Leipzig, 1910, 55 sgg.

68 Sext. Empir. *adv. dogm.* 3. 20 (p. 217 Mutschmann) = Aristot. fr. 10 (cfr. frgg. 11, 12) Rose. (Il testo è riportato nel nostro frontespizio).

69 Ares cadendo occupa sette plettri di terra (*Iliad.*, 21. 407). Lo stesso Ares grida come nove o dieci mila uomini

insieme (*Iliad.*, 5. 860). Lo stesso è detto di Poseidon (*Iliad.*, 14. 148).

70 Hinrichs, *De homericæ elocutionis vestigiis æolicis*, Jenæ 1875.

71 O. Schröder, *Vorarbeiten zur griechischen Versgeschichte*, Leipzig 1908.

72 H. Usener, *Der Stoff des griechischen Epos*, Wien 1897. Niese, *Die Entwicklung der homerischen Poesie*, Berlin 1882. Bethe, *Homer: Dichtung und Sage*, 1: *Ilias*, Leipzig 1914; *Zeit und Einheit der Ilias*, Neue Jahrbücher, 22. 1919, 1, 1 sgg.

73 Robert, *Studien zur Ilias*, Berlin 1901.

74 Cauer, *Grundfragen der Homerkritik*², Leipzig 1909. (Cfr. *Kulturschichten und sprachliche Schichten in der Ilias*, Neue Jahrbücher, 1902, 1, 77).

75 Rothe, *Die Ilias als Dichtung*, Paderborn 1910; *Die Odyssee als Dichtung*, *ibid.*, 1914; R. Onorato, *L'Iliade di Omero*, Bari 1919.

76 P. es. la smisuratezza delle dimensioni, di cui sopra a n. 69

77 Specialmente: gli amori di Ares e Aphrodite sorpresi da Hephaistos (*Odys.* 8. 266, 369): W. Nestle, *Anfänge einer Götterburleske bei Homer*, Neue Jahrbücher, 15. 1905, 161 sg.

78 E. Rohde, *Psyche*, 1³, 1903, 14 seg.

79 Perrot-Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, VI, 1898, 51 seg.

80 Zehetmaier, *Leichenverbrennung und Leichenbestattung im alten Hellas*, Leipzig 1907; A. Reinach, *Les rites funéraires en Grèce de l'origine à l'époque du Dipylon*, Paris 1909.

81 Cfr. Fustel de Coulange, *La cité antique*.

82 Cfr. H. Usener, *Götternamen*, Bonn 1896; L. R. Farnell, *The place of the 'Sonder-Götter' in greek polytheism*, Anthropological essays presented to E. B. Tylor, 1907, 81-100.

83 S. Wide, *Geometrische Vasen aus Griechenland*, Jahrbuch des k. deutschen archäologischen Instituts, 14. 1899, 26 sg., 78 sg., 188 sg.; B. Schweitzer, *Untersuchungen zur Chronologie der geometrischen Stile*, Karlsruhe 1918.

84 A. Conze, *Zur Geschichte der Anfänge der griech. Kunst*, Wien 1870, 1872.

85 Hes. *op.* 150: ... ἦν χάλκεα μὲν τεύχεα, χάλκαιοι δὲ τε οἴκοι. χαλκῶ δ' εἰργάζοντο· μέλας δ' οὐκ ἔσκε σίδηρος; e 176: νῦν γὰρ δὴ γένος ἔστι σιδήρεον.

86 Cfr. U. von Wilamowitz-Möllendorff, *Geschichte der griechischen Religion*, in *Reden und Vorträge*³, Berlin 1913.

87 Cfr. Farnell, *The higher aspects of greek religion*, London 1912, 105.

88 Rohde, *Psyche* I³, 151: cfr. Ridgeway, in *Journal of hellenic studies*, 31, 1911, p. XLVII sg.

89 Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums* II, p. 373.

90 *Iliad.*, 23 (634 sgg.): cfr. Strab. 8. 3, 30, p. 355. Cfr. gli ἔπειτα di Amphidamas in Hesiod. *op.* 654.

91 Persistenze(?): giochi in Agylla per i Focesi uccisi (Herod. 1. 177); per Miltiade nel Chersoneso (Herod. 6. 38); per Brasida (Thucyd. 5. 11); per Leonida a Sparta (Paus. 3. 14, 1).

92 Cornford, nel libro di J. E. Harrison, *Themis*, 212 sg.

93 Pind., *Ol.* 7. 77 sg.

94 *Schol. Pind. Ol.* 7. 36, 146, 147.

95 Cfr. Paus. 5. 7, 10 (Zeus vincitore nei giochi olimpici).

96 Rohde, *l. cit.*

97 Contemporanei, secondo Erodoto. Il quale (2. 53) congettura (δοκέω) che i due poeti siano vissuti 400 anni (in cifra tonda) prima di lui (ἡλικίην τετρακοσίοισι ἔτεσι.... μεν προεβύτερους).

98 παρὰ δὲ Πελασγῶν Ἕλληνες ἐξεδέξαντο.

99 Veramente Erodoto intercala fra il momento pelagico (senza nomi) e l' (ellenico) omerico-esiodico (teologia sviluppata: epiteti diversi [ἑπωνυμία]) un momento egizio, rappresentato dai veri nomi (ὀνόματα), in quanto i Pelasgi, χρόνου πολλοῦ διελθόντος, li avrebbero presi (dopo consultazione dell'oracolo di Dodona) dall'Egitto (2. 52), almeno nella grande maggioranza (Dionyso, molto dopo gli altri [Διονύσου δὲ ὕστερον πολλῶν ἐπέθοντο]). Eccezioni: Poseidon, i Dioscuri, Hera, Hestia, The-

mis, le Chariti, le Nereidi (οὗτοι δέ μοι δοκέουσι ὑπὸ Πελασγῶν ὀνομασθῆναι; tranne Poseidon, che sarebbe di origine libica [παρὰ Λιβύων ἐπύθοντο: 2.50]), senza contare Hermes del quale i Pelasgi avrebbero già avuto non solo il nome, ma anche delle rappresentazioni figurate (itifalliche: τὰ ἀγάλματα ὀρθὰ ἔχειν τὰ αἰδοῖα ποιεῦντες: 2. 51), anzi anche un ἱρὸς λόγος (dunque un elemento teologico!), e precisamente di carattere esoterico (τὰ ἐν τοῖσι ἐν Σαμοθρηίκῃ μυστηρίοισι δεδῆλωται): tutte inconseguenze dipendenti da quell'errore pregiudiziale egittizzante.

100 Cfr. nel passo di Erodoto le *Chariti* e le *Nereidi* (2. 50).

101 Cfr. nel testo di Erodoto: 'i figli di Zeus' (*Dioscuri*), e 'la Signora' (*Hera*), e 'il Focolare' (Ἰστία), e 'la Giustizia' (*Themis*).

II.

La « polis ».

Politeismo olimpico e religione civica.

Veramente Erodoto dice *: Omero ed Esiodo (anzi: ' Esiodo ed Omero '). E giustamente. Chè Omero ed Esiodo rappresentano insieme quel processo che in termini erodotei è la denominazione delle divinità, in termini più generali di storia religiosa è il raggrupparsi dei numi greci intorno ai tipi ideali olimpici. Ma lo rappresentano, rispettivamente, nei suoi due momenti: iniziale e finale: in potenza e in atto; — chè in Esiodo si attua quel che in Omero è virtualmente contenuto. Omero è libertà e creazione; Esiodo è applicazione e sistemazione intesa a metter ordine nella selva intricata delle grandi e piccole, delle antiche e nuove divinità, di quei ' trenta mila esseri divini ' che sono sopra la terra (τοὺς γὰρ μυρίαὶ εἰσὶν ἐπὶ χθονὶ πούλυβοταίρη ἀθάνατοι: *Op. et d.* 252 sg.), e di quegli ' dei che tengono l'Olimpo ' (θεοὶς οἱ Ὀλυμπον ἔχουσιν: *ibid.* 257): attratti oramai, quegli innumerevoli, come minori satelliti nell'orbita di questi pochi e maggiori.

* v. sopra a p. 23.

È il principio ordinatore è quello della genealogia. La quale per ciò è un tratto essenziale della poesia 'esiodica': perchè è la forma onde la materia divina, che al poeta si presentava molteplice e dispersa, è da lui composta in unità e disposta in ordinata successione; e la successione è appunto quella delle generazioni; e le generazioni divine son tre, rappresentate ciascuna dal padre, ch'è anche, nella sua famiglia, il sovrano: rispettivamente Uranos, Kronos, Zeus. Dove Zeus e quegli altri iddii dell' Olimpo che con lui rappresentano la generazione più giovane, sono precisamente gli dèi di Omero; e la sua e loro vittoria corrisponde alla sovrapposizione delle divinità olimpiche a quelle locali più antiche, che sono appunto le vinte divinità delle generazioni anteriori - di Kronos e di Uranos -: quei Giganti e Titani ed Hekatonchiri che, oltre ad essere mostruosi, sono anche plurimi, cioè riuniti in gruppi collettivi, e dunque mancanti di personalità perchè privi di nome individuale, conforme alla primitiva concezione greca degli esseri divini ¹.

Nè la concezione nuova, che ora prevalse, segnò una riforma della religione. Non fu protesta contro le forme tramandate, in nome di un principio nuovo e profondo, bandito da un verbo rivelatore. Piuttosto, vinse una minore religiosità - ma più bella - sopra una più profonda. E tuttavia vinse. E non sul passato soltanto: ma anche per l'avvenire. Chè la poesia di Omero e quella di Esiodo, senza esser canone o testo di fede, rimase pur sempre il gran libro di tutti i Greci. E come nel tempo era la prima, così influi poi su tutto lo svolgimento della

religione, per quei suoi iddii umani creati una volta da un poeta, per quella sua vittoria iniziale riportata per sempre: vittoria, dunque, senza lotta: superamento senza resistenza; chè, come dietro Omero sta una tradizione religiosa, ed egli non la nega, anzi la continua, così a sua volta Esiodo continua idealmente Omero, e lo compie: quegli dando e questi ricevendo; chè in questo ricevere e ripetere è pur sempre lo stesso spirito che in quel dare e creare: lo spirito dell'epopea.

Omero è il germe fecondo trapiantato in Grecia. Esiodo è la messe nata da quel germe e riposta per le molte età venture: Esiodo, l'agricoltore di Ascra: nato in Beozia di padre asiatico (*Op. et d.* 636): l'Oriente e l'Europa associati – quasi simbolo profondo – nel fatto (o nella leggenda?) delle sue origini: i due momenti della poesia epica tradotti in termini di luogo: l'Asia e la Grecia: la Grecia soprattutto, l'antica madre co' suoi mille numi, la Grecia arretrata e devota, tradizionale e pia, onde venne ad Esiodo quel tono ch'è tutto suo e soltanto suo, quel colore arcaico al cui confronto Omero risalta come assai più moderno.

Arcaico, in fatti, e non omerico è, nella poesia esiodea, il principio stesso della genealogia: la quale, applicata agli dèi, è teogonia²; ma dagli dèi si prolunga, in linea ascendente, fino ai primordi del mondo (cosmogonia) – al Cielo alla Terra al Mare, rappresentati al modo mitico come persone (Uranos, Gaia, Okeanos), – e in linea discendente si applica alle generazioni degli eroi (*Eoiai, Catalogo delle donne*). Chè in fatti non pochi di quei numi cui gli dèi Olimpici si sovrapposero (obliterandone talvolta perfino il

nome) ³ saranno stati appunto degli 'eroi' ⁴, cioè capostipiti, ai quali un culto gentilizio era tributato di padre in figlio; e nel nuovo rapporto mitico di discendenza - ch'è genealogicamente dipendenza - si sarà riflessa appunto quella sovrapposizione; - onde si vede che il principio stesso della genealogia in tanto è arcaico in quanto originariamente connesso con quell'ambiente culturale e religioso che dalla tradizione e dalla successione ininterrotta e perenne trae il suo vitale alimento: voglio dire con la religione dei morti ^{3 bis}.

Tale è lo spirito di Esiodo: uno spirito che si esprime nella forma dell'epopea omerica, e tuttavia è altro da quello di Omero: più profondo e più religioso. E in Esiodo anche si avverte l'influenza, e quasi si sente la presenza, di quel grande istituto sacrale cui egli fu anche localmente vicino: il santuario di Delfi, l'oracolo famoso. Dove fu, bensì, Apollo (Πῶδιος) il dio veneratissimo; ma il luogo (Πῶδιον) era già sacro quando ancora Apollo non c'era ⁴: anch'egli, Apollo, uno degli Olimpici che si sovrapposero a numi locali ⁵, - come pure i suoi responsi oracolari furono redatti in quella forma poetica in cui anche la gloria degli Olimpici era celebrata. E l'antico nume locale fu, a Delfi, quello della Terra ⁶, la gran madre che accoglie i morti nel suo grembo capace ⁷. Ai morti si celebrava a Delfi una festa periodica, ch'era la 'festa degli eroi' (Ἡρώϊς) ⁸; e i morti a Delfi comunicavano coi vivi per quella fenditura del suolo (χάσμα γῆς) ⁹ onde un acre fresco vento saliva - quasi un vento di anime -; e la Pythia

* v. sopra a p. 7.

se ne inebriava e si sentiva invasa da uno spirito divino, e allora profetava ¹⁰. E quando Apollo ivi impose il suo tripode, allora profetò, la Pythia, in nome di Apollo; ma quell'antico spirito continuò a circolare come vapore invisibile tra i colonnati dei nuovi templi e degli adorni *tesori*. Ed Apollo uccise, sì, anche il demone ctonico locale (Πυθών), che aveva forma di serpente ¹¹; ma gli uomini seguitarono a venerarlo nella sua tomba, che fu l'ὄμφαλός ¹². Tanto il suolo di Delfi era profondamente impregnato della religione dei morti. E poichè i morti sanno l'avvenire, per ciò la Terra è un oracolo ¹³, e a chi giace a dormire sulla nuda terra (ἐγκοίμησις-*incubatio*) i morti appaiono in sogno a predire il futuro ¹⁴; chè i sogni sono sovente apparizioni di defunti ¹⁵; e perciò la terra è madre di sogni ¹⁶, perchè è la madre, ossia il regno, dei morti, – come in fatti anche a Dodona i sacerdoti solevano dormire per terra (χαμαιεῦναι) ¹⁷. E anche Dodona fu un oracolo: Dodona nordica lassù lungo la via battuta dalle genti sospinte l'una dopo l'altra verso la Grecia: sacra tappa delle erranti tribù soffermate per un giorno a chiedere alla Terra – e al Cielo ¹⁸ – un segno pel loro cammino; – onde forse Dodona diresse i movimenti delle stirpi elleniche in quel primo momento delle migrazioni ¹⁹. E Delfi certo dominò il momento successivo, che fu quello dell'assestamento, quando le sedi furono fissate per tutti e per sempre, e il medievale tumulto si compose in piú ordinate forme di viver civile ²⁰. E allora sorse la *polis*, – come altrove in altri tempi il Comune.

Or la *polis* greca fu creazione tutta nuova ed originale: fu la prima Città.

Veramente già in epoca micenea un primitivo assetto era stato raggiunto col disporsi di alcune genti, comechessia consociate od affini, sopra un comune territorio – un piano, una valle –, intorno ad un centro comune. Il quale talvolta ebbe forma di borgo munito di mura *; e già dunque rispondeva all'idea dell' *ἄστυ* (*urbs*); ma non della *πόλις* (*civitas*)²¹, come quello ch'era la sede di una gente e di una sola: quella che fra l'altre della tribù primeggiava, e il suo capo era il re, e le altre ad essa liberamente aderivano seguendo nelle imprese militari quel capo: non per altro, forse, che per una ragion religiosa: per un culto creduto più efficace, per un nume reputato più possente, che quella stirpe regale possedeva in proprio, quasi parte del suo patrimonio; e il capo di quella stirpe – il re della tribù – ne era il sacerdote; e per ciò era sacro, per ciò sovracarico di quelle arcane virtù di cui sogliono essere investiti i capi delle comunità primitive, e di qui gli derivava un prestigio e un'autorità superiore²²; – mentre le altre genti, come erano interiormente autonome nel governarsi, così avevano culti diversi, e ciascuna il suo, ciascuna specialmente il culto degli avi, ch'erano suoi e di nessun'altra. Onde si vede come fosse la 'gente' (*γένος*) – composta di famiglie e componente la tribù – l'unità fondamentale di quella società primitiva, della quale i primi emigranti ebbero a trapiantare gli ordinamenti in Asia. Ed ivi il suo svolgimento naturale fu rotto per sempre. Ma anche nella madre patria fu, poi, per lo meno ritardato per il sopraggiungere di ulteriori invasioni, cui

* v. sopra a p. 7.

le mura non resisterono, nè le fortezze; - e più d'una di quelle sedi regalì andò distrutta. E solo quando le migrazioni furono virtualmente finite, allora sorse la *polis*.

La quale è Città vera: unione di genti - o, rispettivamente, di tribù ²³ - non meccanica, anzi effettiva e spirituale: non aggregato, ma fusione: dove le genti, mentre non rinunziano alla loro intima vita e alla loro separata coscienza, partecipano insieme ad una vita diversa: solidale e comune: divina anch'essa com'è divino il vincolo gentilizio, com'è divino il vincolo familiare, come ogni società è divina perchè è comunione. Ma al nuovo organo doveva corrispondere una santità nuova; e, mentre l'antico nume del focolare (*Ἑστία*) si venerava in ogni famiglia, e la religione degli avi si tramandava in ogni gente, la Città doveva avere un culto suo proprio, che fosse il culto di tutti.

Nè quest'ordine nuovo, ch'era umano e divino, potè instaurarsi senza l'intervento dell'autorità religiosa: la sola atta a trattare quelle forze oscure e tremende che sono le forze sacrali, interferenti e concentrate sulla Città. Tale autorità ebbe in Grecia Delfi ²⁴, ove parlava, pur nell'oracolo del nuovo iddio, l'antica voce della Terra. E Delfi parlò alle Città ²⁵ in nome della religione, - come Roma ai Comuni nel nostro Medio Evo. E anche intervenne - come Roma - nelle cose della politica: già presso le città dell'Amfictyonia, indi presso gli stati maggiori (di Sparta ²⁶ e di Atene ²⁷), e poi anche presso le nazioni, specie all'epoca persiana ²⁸: Delfi che non fu mai città, essa stessa, nè stato, ma santuario soltanto: chiusa fino a tardi tempi nel regime antico

delle sue famiglie sacerdotali ²⁹: sopravvivenza di un ordine arcaico in mezzo alla società nuova: rappresentazione immanente e suggestiva ai Greci di un passato ormai lontano per tutti, ma a Delfi ancor vivo e attuale: Delfi gentilizia, e per ciò animistica, e per ciò competente in materia di fondazioni di culti e di sacrifici e servizi religiosi agli dèi, ai demoni, agli eroi (ἱερῶν τε ἰδρύσεις καὶ θυσίαι καὶ ἄλλα θεῶν τε καὶ δαιμόνων καὶ ἡρώων θεοραπεΐαι ³⁰), e di tutto quanto aveva rapporto con le sepolture dei defunti (τελευτησάντων τε αὖ θήκαι ³⁰) e coi riti atti a placare i morti; — nel quale aspetto il dio delfico era veramente il dio avito, quello dei padri (πάτριος, πατρῶος ³¹), e a lui solo era da chieder consiglio e da prestare obbedienza quando si trattava di fondare una nuova città (οἰκίζοντές τε πόλιν οὐδενὶ ἄλλῳ πεισόμεθα, ἐὰν νοῦν ἔχωμεν, οὐδὲ χρησόμεθα ἐξηγητῇ ἄλλ' ἢ τῷ πατρίῳ ³⁰).

Chè alla composizione della città per tribù (φυλαί), fratellanze (φρατοίαι) ³² e famiglie (γέννη), doveva corrispondere, quasi riflesso ideale ed eroico, un sistema gerarchico di antenati, eponimi e capostipiti: una società divina sopra l'umana; e l'umana in tanto era vitale e duratura in quanto la divina restava inalterata. A ciò appunto vigilava l'oracolo: perchè ogni eroe avesse il culto che gli spettava, e il culto non venisse meno; e interveniva quando si trattava di dare alle tribù un nuovo ordinamento ³³. E quando gli uomini di una città se ne andavano per mare a fondare una colonia lungi dalla patria (ἀποικίαι), vigilava ancora l'oracolo a che la città nuova fosse davvero figlia della prima — sua figlia legittima —, e ne riproducesse, insieme col sistema tribale, lo

schema culturale e religioso; - o altrimenti sanciva quelle variazioni che dalla necessità fossero imposte ³⁴. E in primo luogo decretava l'aggiunta di un nuovo culto eroico tributato a chi - dio ³⁵ o uomo - aveva condotto la colonia (*ἀρχηγέτης, ἀρχηγός*), e dunque ne era quasi l'autore; ciò che in termini di religione si esprimeva facendo di lui un padre, un antenato, un eroe. E quando una città era travagliata dalla fame o dal morbo o da altra calamità, l'oracolo interrogato adduceva come causa il cruccio di un eroe sepolto lontano dalla patria; e consigliava che i resti mortali di lui in patria fossero trasportati ³⁶: - dove ancora una volta si vede come l'eroe sia essenzialmente un avo; chè di ogni avo, come di ogni morto, lo spirito è legato alla tomba; e la tomba è fissa nel luogo *; e perciò quello spirito non può aver pace se non quando sia ricongiunto, per le sue spoglie, al luogo dei suoi ³⁷.

E il luogo era, ormai, la Città. Ma l'idea era di gran lunga più antica: era la stessa idea onde nelle società primitive l'omicida soleva fuggire dal territorio ³⁸: durissima pena a quei tempi, in cui ogni uomo in tanto e fin tanto valeva fin che stava sulla terra sua e dei suoi; ma fuggendo egli si sottraeva allo spirito dell'ucciso, non libero di perseguitarlo oltre i confini perchè legato al cadavere, e dunque al sepolcro, e dunque alla terra ³⁹. Ma anche in tal caso non mancava all'ucciso la vendetta: chè quel sangue versato era, sì, il sangue di lui come individuo; ma era anche quello della sua gente, di tutti coloro che si erano nutriti dello stesso latte (*ἐμογάλακτες*), e perciò avevano lo stesso sangue; e

* v. sopra a p. 7-8, 14, 20.

quei consanguinei (dell'ucciso) sui consanguinei (dell'uccisore) prendevano vendetta, per diritto sacrosanto, anzi per dovere; chè solo così placavasi l'anima del defunto. Tanto era sentito il vincolo del sangue ⁴⁰. Nè tale sentimento col sorgere della *polis* scomparve d'un tratto. Bensì la *polis* avocò a sè non il diritto di persecuzione, che rimase ai parenti dell'ucciso ⁴¹, ma il diritto di regolare le pene, e fissare ammende, per metter fine ai lunghi odii intestini. Onde non fu più il sangue il solo compenso al sangue: ma costumanze più miti vennero in uso, e fu ammessa l'espiazione. E anche in questo Delfi offerse l'esempio santificato dalla religione ⁴². E l'esempio fu quello del dio stesso, di Apollo, che aveva dovuto espiare l'uccisione del serpente pitico; e la sua pena era stata una servitù di nove anni ⁴³.

Ed ecco che qui dunque si vede emergere, sotto il segno della religione, un elemento che nella vita sociale era presente da tempo immemorabile, eppure poco o nulla valeva: la schiavitù ⁴⁴. Chè la *polis* nacque aristocratica (*ἀριστῆες, ἀριστίνοδον*), come quella che si formò dal sistema gentilizio; il quale è dominato dalla discendenza, e quindi dalla legittimità (*εὐπατρίδες, ἰθαγενεῖς*). Solo che gl'interessi e i diritti privati di ciascuna gente, di autonomi ch'erano stati finora, furono, nella Città, limitati dagli interessi e dai diritti comuni di tutte, quante aderivano alla società nuova. E più di tutte ne scapitò quella gente che prima aveva avuto i maggiori poteri: quella dei re. Chè ora i re furono più d'uno: o due come a Sparta, o quattro come, in principio, ad Atene – cioè tanti quante erano le tribù (*φυλοβασίλεις*) –, o più ancora: tanti, forse, quante erano le genti: un col-

legio di re ⁴⁵. Il quale collegio assommava dunque i privati diritti delle singole genti; e per ciò ebbe anche il potere giudiziario. Ma i casi di omicidio, come quelli ch'erano particolarmente sacri alla religione (effusione del sangue), furono riservati alla competenza di un tribunale speciale ⁴⁶, dove il re continuò ad avere una speciale posizione, — come in genere alla stirpe dei re fu conservato più a lungo il potere religioso: altro segno * che la potestà regia doveva essere originariamente connessa con la religione, e precisamente con l'arcaica religione animistica, in cui lo stesso carattere essenziale dell'istituto regio s'incardinava, voglio dire la creditarietà; — come in fatti l'autorità giuridica dei re principalmente si esercitò, per esempio a Sparta ⁴⁷, in materia di successioni e adozioni e diritti di culti patrimoniali e rapporti di questi con i diritti pubblici, e dunque in una sfera essenzialmente gentilizia e animistica ⁴⁸. — E qualche volta potè anche avvenire che un antichissimo nume della famiglia reale, senza eliminare i culti gentilizi delle altre singole genti, diventasse esso il nume di tutta la *polis*. Ma più spesso fu l'assunzione di un dio nuovo il segno religioso del nuovo mondo che nasceva. E il nuovo iddio non fu 'patrio' (πάτριος, πατροῦρος), ma civico (πολιούχος, πολιεύς, πολιᾶος; rispettivamente πολιᾶς); e talvolta anche il suo stesso nome fu il nome stesso della *polis* — onde apparve ancora più intima la comunione del dio con la città, con la sua vita, con il suo spirito —: basti l'esempio della dea di Atene (Ἀθῆναι), che si chiamò Athena (Ἀθῆνη, Ἀθηναῖα, Ἀθηναῖ) ⁴⁹.

* v. sopra a p. 43.

E come la Città nuova crebbe, di solito, intorno all'antico borgo murato regale ⁵⁰, così il dio civico, che inaugurava la nuova vita, potè assorbire e quasi incorporarsi la santità della religione antica, e associarsi, in posizione subordinata, il nume privato dei re. Il quale, come tale, aveva nella reggia il suo sacrario; e per ciò la reggia era sacra: non solo come dimora avita, ma come sede del sacerdote, che era il re stesso. Onde, anche, avvenne che là dove era stata la reggia, ivi stesso il dio civico ebbe il suo santuario. E così l'ebbe Athena su l'Acropoli, dove infatti si trovava *ab antiquo* il palazzo miceneo ⁵¹; nel qual palazzo appunto sarà stato adorato Erechtheus ⁵², l'aborigeno (γῆγενής) ⁵³ nume gentilizio dei Kecropidi, identico, verosimilmente, – o identificato – con Poseidon ⁵⁴, che ad Athena contrastò, secondo la leggenda locale, il possesso del luogo; ma Athena vinse, e la sua vittoria fu quella del nuovo regime sul vecchio; – e tuttavia Athena si tenne accanto nei secoli quel primitivo demone ctonico nella sua forma originaria (teriomorfica) di serpente ⁵⁵.

E parallela a questa continuità ideale si svolse – gran segno che la civiltà micenea non andò dunque tutta perduta nella distruzione – una continuità formale; chè dell'antica reggia qualche cosa passò nel nuovo santuario: e fu il *megaron*; – come in fatti i templi greci più antichi ebbero la pianta e la forma del *megaron* miceneo ⁵⁶. Il quale, pur partecipando della diffusa santità e maestà della reggia, non era per sé stesso un luogo di culto, nè aveva un proprio carattere sacro; e tuttavia diede origine al tempio ⁵⁷: perchè il tempio è casa (del dio) (ναός: da ναίω); e di quella prima fra le case ch'è la reggia il *megaron*

era il cuore e la parte più bella, e dunque degna di servire di modello per la dimora di un dio. E questo fu il dio della *polis*. Il quale, se ebbe una casa – una casa ‘da re’ –, dovette dunque esser pensato in forma antropomorfa; chè la casa conviene ad un essere umano, – e il tempio ha poi il suo complemento integrante nel simulacro divino, ch’è la figura umana del dio abitatore; – come in fatti insieme con quelle prime opere della architettura religiosa ebbero principio le opere di una primitiva statuaria, per quanto rozza ed incolta⁵⁸. Onde si vede che quella origine del tempio che noi abbiamo costruita in funzione dell’idea stessa del tempio, ha poi la sua ragione profonda nello svolgimento generale della religione. Chè mentre alla religione gentilizia degli avi, degli eroi, in una parola dei morti, non occorrono templi nè statue divine, perchè quei numi hanno figure inumane, più o meno ibride di animalità⁵⁹ (e con questo, anche, sarà da porre in relazione il fatto che templi e statue sono sconosciuti al culto dell’età micenea, che pure nelle arti in genere, e anche in quelle figurative, fu così progredita *); invece il tempio e la statua del culto, che sono espressioni di antropomorfismo, appaiono intimamente solidali col sistema della *polis*. E perciò sorsero più tardi, quando alla nuova forma della società occorre una forma nuova della religione; e difficilmente o raramente potevano fornirla quei numi gentilizi teriomorfi, che, per essere aviti e animistici, erano per ciò stesso privati e particolari⁶⁰; mentre, invece, il dio civico doveva essere il dio di tutti; e per ciò più facilmente

* v. sopra a p. 21

sarà stato scelto tra quelli che da tutti potevano essere adorati perchè a tutti appartenevano in comune: voglio dire tra gli dei della natura ⁶¹. Ed infatti la divinità della *polis* fu generalmente un dio naturalistico, e quindi anche (a differenza di quei numi animistici) antropomorfo, e, come tale, fornito di templi e dei relativi simulacri; chè l'antropomorfismo è la forma che il mito imprime alla materia del naturismo, come già vedemmo *; e da quella materia e da quella forma si genera il politeismo: — e per ciò fu politeistica la religione della Città ⁶².

Onde, anche, scopriamo una ragione sociale — oltre quella estetica — a quel facile e generale sovrapporsi delle divinità omeriche ai numi primitivi, del quale è documento, come vedemmo **, Esiodo; chè nell'epopea (omerica) ebbe il politeismo la sua più alta espressione, come in quella ove il mito divenne poesia, e così l'arte si aggiunse al mito nel plasmare gli iddii in figure di piena umanità. Le quali poi, quando l'epopea si diffuse per tutto il mondo ellenico, divenute familiari alla fantasia di tutti i Greci e universalmente note, furono i tipi ideali su cui le divinità civiche plasmarono ed affinarono il loro antropomorfismo ⁶³. E così la religione della Città accentuò il suo carattere olimpico, modellandosi sempre più secondo quel *pantheon* ch'era come il riflesso poetico di una luminosa città divina, così luminosa che nella sua luce impallidiva lo schema arcaico della gerarchia animistica degli avi e degli eroi ⁶⁴. Chè, anzi, le ombre stesse di quel passato gentilizio

* v. sopra a p. 15 sg.

** v. sopra a p. 39.

e vetusto furono anch'esse rischiarate dalla poesia e gli stessi eroi si trasfigurarono secondo l'ideale epico e cavalleresco che fu caro all'aristocrazia delle *genti*: a quelle *genti* che nel governo della cosa pubblica primeggiavano, mentre nella cerchia loro familiare e privata di nulla tanto si inorgoglivano quanto di poter connettere in qualche modo la loro prosapia col nome di un eroe di cui Omero avesse cantato le imprese.

Così cresceva la Città nella coscienza dei cittadini: piccolo chiuso mondo che « un muro ed una fossa » serrava; ed ivi sommessamente dai sepolcri parlavano i morti; — ma intorno correva pel cielo e su la terra e sul mare un alito fresco di poesia; e i cuori battevano animosi, e gli spiriti si tendevano impazienti verso l'avvenire.

Allora la Città fu la Patria.

Ma non tutti erano cittadini quanti dimoravano sul territorio di una Città. Chè già nel γένος primitivo accanto ai membri naturali e legittimi della famiglia ⁶⁵ stavano altri individui — uomini e donne — in posizione subordinata: quali θῆτες ⁶⁶ od οἰκέται, ossia familiari e aderenti, simili in parte ai *clientes* ⁶⁷, lavoratori mercenari, non servi ⁶⁸ ma nemmeno membri della comunità, costretti a rinunciare alla libertà per avere protezione ⁶⁹; — ed altri ancora in qualità di δμῶες ⁶⁶ e δμῶδες, schiavi e schiave posseduti dal padrone, simili ai *servi*: tutti venuti di fuori: o fuggiaschi per aver ucciso un uomo *, o nemici presi sul campo, o rapiti (se donne) ⁷⁰, o comprati fanciulli ⁷¹: tutti, comunque, lontani dalla loro terra ch'era la loro

* v. sopra. 2 p. 46.

patria perchè era la terra dei *padri* loro, e dunque privi, nella nuova sede, di averi e di diritti, senza focolare proprio, bensì aggregati a quello ospitale, (ἐφ'έστωι), e quindi nemmeno partecipi, in principio, della religione del γένος – ch'è essenzialmente comunione di consanguinei –, sebbene poi ammessi, per via di riti adeguati, a parteciparvi.

Questa servitù patriarcale ebbe anch'essa a Delfi gentilizia la sua consacrazione, nella leggenda – come dicemmo * – di Apollo. E corrispondentemente ebbe la sua prima espressione letteraria in Esiodo – il contadino di Beozia devoto di Delfi –, e più precisamente nel poema dei 'Lavori' (Ἔργα) ⁷², ricco di elementi *folklorici* e di motivi popolari ignorati da Omero: dalla favola animalesca (χίνοσ) ⁷³ all'invettiva contro le donne ⁷⁴, dai divieti di carattere animistico e magico (*tabu*) ⁷⁵ ad una terminologia dettata quasi da una timorosa reverenza per i nomi delle cose, ad esempio per i nomi di taluni animali ⁷⁶. E tuttavia negli *Erga* già è rispecchiato un momento ulteriore: quello in cui le famiglie gentilizie, le *patrie* e le *fratrie* si concentrarono nella Città (συνοικισμός), e i membri di quelle divennero i cittadini (ἄστοί, πολῖται); chè la proprietà fondiaria fu il primo titolo alla cittadinanza (γεωμόροι) ⁷⁷; e invece coloro che lavoravano la Terra, ma non la possedevano, rimasero sui campi ⁷⁸; e, privi com'erano di ogni diritto, facilmente vessati dai signori, s'impovertirono sempre più e vissero, nel regime nuovo, una vita grama, ben altra da quella dei tempi patriarcali, ai quali forse pensarono con rimpianto come a un'età dell'oro; -- e il loro lamento giunse fino a

* v. sopra a p. 47

noi per bocca di Esiodo (mito pessimistico delle età del mondo 79). Chè di quelle travagliate condizioni sociali Esiodo ebbe a soffrire personalmente; e dalla sua trista esperienza trasse motivo di poesia. Onde fu, egli, veramente il primo poeta subiettivo e individuale ⁸⁰; ma nella sua propria miseria sentì la comune miseria di tutti – o dei più –; e dalla umanità prossima e presentè la progettò nel passato ⁸¹, levandosi quasi come profeta fra quegli umili, ai quali proclamò la bontà del lavoro. Ma il lavoro era pur dura fatica ⁸²; nè v'era riposo, se non forse pei morti in un'altra vita: pei vivi, in questa, tutt'al più nelle solennità festive consacrate dalla religione: ma non dalla religione della *polis*.

NOTE

1 Secondo Erodoto: v. sopra a p. 23 sg.

2 Cfr. G. F. Schoemann, *De poesi theogonica Graecorum*, (1849). (Opuscula Academica II, Berolini 1857, I sgg.).

3 βωμῶδες ἀνωρύμους ad Atene: Diog. Laert. I. 10, 3; cfr. Paus. 6. 20, 15 (Taraxippos).

3 bis Cfr. J. von Negelein, *Der Individualismus im Ahnen-cult*, Zeitschrift für Ethnologie, 34. 1902, 49 sgg.

4 Trovamenti di fittili micenei sotto il tempio a Delfi: Bulletin de corresp. hellén. 18. 1894, 181; Athenische Mitteilungen 6. 1881, 361.

5 Cfr. il rapporto di Apollo con Hyakinthos ad Amyklai (Paus. 3. 19, 3: culto di Amyklai; cfr. Tsuntas, Ἐφημ. ἀρχ. 1892, I sgg.) e a Taranto (tomba di Hyakinthos, o di 'Apollon Hyakinthos': Polyb. 8. 30); con Atymnios a Gortyna (Nonn. *Dionys.* 11, 129 sg.; 258 [Φοιβος Ἀτύμνιος]; 12, 217; 19, 180 sgg.); con Sarpedon a Seleucia (Roschers Lexikon, s. v. *Sarpedon*, 307 sgg.).

6 Santuario di Ge (in connessione, a quanto sembra, con le Muse) a Delfi ancora al tempo di Plutarco: Plut., *de pyth. orac.* 17. - Oracolo della Terra ad Olympia: Paus. 5. 14, 10. - Un oracolo di Apollo Maleates sovrappostosi a un santuario della Terra (ἐπινομαζόμενον Γάσηπτον) a Sparta (Paus. 3. 12, 8)

7 Cfr. A. Dieterich, *Mutter Erde* (1905), 21 sgg., ecc.

8 Plut. *quaest. gr.* 12, p. 293.

9 Cfr. il *mundus* nella religione Romana: G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*², München 1912, 234.

10 'vis illa terrae quae mentem Pythiae divino adflatu concitabat': Cic. *de divin.* I. 19, 38. — Cfr. Strab. 9. 3, 5, p. 419 (πνεῦμα ἐνθουσιαστικόν). — Paus. I. 34, 3 (ἐξ Ἀπόλλωνος μανῆναι). — Cfr. S. Ferri, *La Sibilla. Saggio sulla religione popolare greca* (Annali della R. Scuola Normale Superiore, xxvi), Pisa 1915, 39 sgg.

11 Di sesso femminile (δράκαινα): *hymn. homer.* 2. 122.

12 L' *omphalos* (W. H. Roscher, *Omphalos*, 1913; *Neue Omphalosstudien*, 1915; *Der Omphalosgedanke bei verschied. Völkern*, 1918), secondo Varrone, *de l. l.* 7. 17, p. 304, sarebbe una specie di 'tomba di Python' (*Pithonos tumulus*), simile a un *thesaurus*, dunque verosimilmente (Rohde, *Psyche*, I², 132) un monumento (semisotterraneo) del tipo delle tombe a cupola micenee, che i Greci chiamarono θόλοι (cfr. il λάϊνος οὐδός costruito a Delfi da Trofonio e Agamede, secondo *hymn. hom.* 2, 118; e anche Trofonio ha forma serpentina [*Sch. Aristoph. Nub.* 508], e abita sotto terra [a Lebadea], e dà responsi oracolari [Paus. 9. 39, 5 sg.]). — Anche Dionyso aveva nel santuario di Delfi la sua tomba (Philochoros frg. 22 FHG I, p. 387; cfr. Plut. *de Iside et Osir.* 35, p. 365). Viene naturale (nonostante Rohde, *op. c.*, I³. 122, II. 50 sgg.; cfr. Voigt, Roschers Lex. I, 1033) di identificare Dionyso col demone ctonico. Certo la mantica della Pythia (per ispirazione) è dionisiaca (Apollo profetava ἐκ δάφνης [*hymn. hom.* 2, 215], come Zeus, a Dodona, ἐκ δρυός [*Odys.* 14, 328]: infatti Apollo è Διὸς προφήτης: Aesch. *Eumen.* 19, cfr. 614. 713; cfr. Sophocl., *Oedip. tyr.*, 151); e la Pythia, come la δράκαινα (*hymn. hom.* 2. 122), è intimamente connessa con la Terra. — Oracolo di Dionyso presso i Satrai (Tracia), dove era una πρόμαντις χρέωσα κατά περ ἐν Δελφοῖσι (Herod., 7, 111). — Nell' oracolo di Dionyso ad Amficleia (Focide) πρόμαντις δὲ ὁ ἱερεὺς ἐστι, χρᾶ δὲ ἐκ τοῦ θεοῦ κάτοχος (Paus. 10. 33, 11). — Secondo *Schol. Pind. hypoth. Pyth.* a (Drachmann, II, p. 2), Dionyso precedette Apollo nell' oracolo delfico,

13 Gaia πρωτόμαντις a Delfi (Aesch., *Eumen.* 2 sg.). Poi le succede, nell'oracolo, Themis (*ibid.*); ma Themis è essa stessa una forma della Terra (cfr. *Prom.* 209 sg. Cfr. J. E. Harrison, *Themis*, Cambridge 1912, 480 sgg.). Anche la Notte (cfr. πρώτη Νύξ ἐχρησιμώθησεν, εἶτα Θέμις, *Sch. Pind. hypoth. Pyth.* a, Drachmann, II, p. 2), e la Notte è madre di sogni (Hesiod., *Theog.* 212, sg.), come la Terra (incubazione).

14 Plut. *consol. ad Apoll.*, 14, p. 109 c.

15 *Iliad.*, 23. 65 sg.; cfr. *Odyss.* 11. 207 sgg.

16 Eurip. *Hec.* 70.

17 *Iliad.*, 16. 235. - Cfr. Soph., *Trach.* 1166-7 (χαμαικοιτῶν Σελλῶν) e Callim. *hymn.* 4. 286 (γηλεχέες).

18 Zeus, dio del cielo, faceva conoscere a Dodona la sua volontà per lo stormire delle fronde dell'albero a lui sacro, la quercia: ἐκ δρυός (*Odyss.*, 14. 328 = 19. 297; cfr. Aeschyl., *Prometh.* 830 sg.).

19 Decadenza dell'oracolo di Dodona in età romana (Lucian., *Icaromenipp.* 24). - Cfr. C. Carapanos, *Dodone et ses ruines*, Paris 1878.

20 Un oracolo della Terra anche ad Olympia: Paus. 5. 14, 10 (cfr., sempre ad Olympia [Paus. 6. 20, 9; 21, 1], Demeter Chamyne [cfr. χαμαί; lat. *humus*]), cioè in quella regione più meridionale che rappresenta un ulteriore momento della storia del popolo greco: il momento in cui, attraverso il localismo e il particolarismo, si fa strada (v. sopra a p. 22 sg.) la coscienza di una unità nazionale.

21 πολῖται in Omero (*Iliad.* 15, 558; 22, 429; *Odyss.* 7, 131; 17, 206) ha il senso materiale di 'abitanti' (di una città), non il senso politico di 'cittadini': B. Keil, in Gerke-Norden, *Einleitung in die Altertumswiss.* III (1912), 305.

22 J. G. Frazer, *Lectures on the early history of the kingship*. Anche: *The golden bough*³, 1: *The magic art and the evolution of kings* (2 voll.), London 1911.

23 Le tre tribù delle città doriche (argoliche): Hylleii, Dymani, Panfyli. - Le quattro delle città joniche: Geleonti,

Hopleti, Argadei, Egicorei. — Cfr. H. Bolkestein, *Zur Entstehung der "ionischen" Phylen*. Klio 13. 1913, 424.

24 E. Curtius, *Storia greca*, 501 sgg., 521 sgg.; J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, II, 320 sgg. — Cfr. Rohde *Psyche* 1³, 177 sg., 259 sg.

25 Plut., *de pyth. orac.* 26.

26 Intervento dell' oracolo (corrotto da Cleomene) per determinare la legittimità di un re spartano (Demarato) nel VI secolo: Herod. 6, 66.

27 Rapporti con Kylon (Thucyd. I. 126, 4), con gli Alcmeonidi e con i Pisistratidi.

28 Frigia: trono del re Mida a Delfi (Herod. I. 14): ma vedi in proposito Reichel, *Vorhellenische Götterculte* 17, e Körte, Ath. Mitt. 23. 1898, 97. — Lydia: doni votivi di Gyge (Herod. I. 14); di Alyatte (Herod., I. 19, 25; cfr. Paus. 10. 16, 1); di Creso (Herod. I. 50); Creso ottenne a Delfi speciali privilegi (Herod. I. 54) (Creso consultò anche l' oracolo di Dodona e altri: Herod. I. 46). — I re di Lydia erano una minaccia permanente per le colonie greche d' Asia; e tuttavia Delfi non fu ostile a loro; piuttosto volle tenersi imparziale (e dunque superiore). È notevole che i sovrani di Lydia deponessero a Delfi i loro doni nel tesoro dei Corinzii (Herod. I. 14). — Persia: continua la politica antinazionale (supernazionale) dell' oracolo: in seguito a un responso dell' oracolo i Cnidii abbandonano l' idea di opporre resistenza ai Persiani di Harpago (Herod. I. 174); oracolo sfavorevole a Mileto e Didyma (Herod. 6. 19); contegno ambiguo dell' oracolo al tempo della spedizione di Serse (Herod. 7. 139, sgg.; cfr. 8. 36 sg.). — Egitto: forte contributo di Amasi alla sottoscrizione internazionale per la ricostruzione del tempio di Delfi (Herod. 2. 180). — Agylla: consultazione (Her. I. 167). — Roma: dono votivo dopo la presa di Vejo (Liv. 5. 25, 10; 28, 2; Diod. 14. 93). — Macedonia: già Alessandro I dedicò una sua statua d' oro a Delfi (Herod. 8. 121). — Atteggiamento per lo meno incerto (secondo Demostene, filippeggiante) dell' oracolo di fronte alle aspirazioni di Filippo il Macedone (come già prima di

fronte a quelle del tessalo Jasone: Xenoph., *Hellen.* 6. 4, 29 sgg.).

29 Il γένος dei Θρακίδαι alla difesa di Delfi contro i Focesi nella terza guerra sacra (Diod. 16. 24, 3). - Si pensi anche ai rapporti di Delfi con gli Alcmeonidi, il potente γένος ateniese, contro lo stesso Stato di Atene (rappresentato dai tiranni [Pisistratidi]). - Sul γένος dei Labyadi (venerava Apollo, Zeus Patroos e Poseidon φράτριος) informa l'iscrizione Bullet. de corr. hell., 19. 1895, 5 sgg.

30 Plat. *resp.* 4, p. 427 BC. - Herod., 5. 42 cita come eccezionale (e fu anche poco fortunato) il procedimento di Dorieus, che fondò una ἀποικίη di Spartani οὔτε τῷ ἐν Δελφοῖσι χρηστηρίῳ χρησάμενος... οὔτε ποιήσας οὐδὲν τῶν νομιζομένων. - Quali fossero questi νομιζόμενα, si può averne un'idea da Thucyd. 5. 16 [fondazione di Sparta]; cfr. Aristofane negli *Uccelli* (parodia della fondazione della nuova città).

31 Uno speciale carattere di Apollo come dio di una religiosità collettiva sarebbe contenuto nel suo stesso nome, secondo l'etimologia (Froehde, in Bezzenberger's Beiträge 19. 1893, 240) che lo connette con ἀπελλαί· σηκοί, ἐκκλησίαι, ἀρχαιρεσίαι (Hesych.) e ἀπελλάκας· ἱερῶν κοινωνούς (Hesych.). Cfr. il mese Ἀπελλαῖος e le feste Ἀπελλαῖα.

32 Una festa dei φράτορες sono le Ἀπατούρια (= ὁμοπατόρια, *Sch. Aristoph. Ach.* 146. quasi: 'la festa di coloro che hanno gli stessi padri'). Essa culminava (nel terzo giorno) nella cerimonia (κουρεῶτις) destinata all'introduzione dei figli nella comunità dei φράτορες, che era come il riconoscimento della loro legittimità (taglio di una ciocca di capelli ai nuovi ammessi: Hesych. s. v.).

33 Anche Clistene ad Atene sottopose alla approvazione dell'oracolo la sua ripartizione delle φυλαί proponendogli i nomi di 100 eroi capostipiti (ἀρχηγέται), tra i quali la Pythia avesse a scegliere i 10 eponimi delle tribù. Le statue dei 10 eroi eponimi delle φυλαί facevano parte, insieme con quelle di Athena, Apollo e Miltiade, del grande dono votivo dedicato da Atene a Delfi dopo la vittoria di Maratona: Paus. 10.

910, 1 (opera di Fidia? Cfr. Loewy, *Studi ital. di filol. class.* 5, 1897, 33).

34 P. es.: intervento di Delfi nella fondazione di Rhegion per opera di Calcide: Strab. 6. 1, 6, p. 257.

35 Specialmente lo stesso Apollo: per ciò chiamato anche *Οικιστής* e *Κτίστης*. - Molte colonie si saranno chiamate *Apolonia* per questo.

36 Rohde, *Psyche* 1³, 160 sg.

37 Costruzione di cenotafi (*κενὸν σῆμα*) provvisorii per eroi o per caduti in terra straniera (contro il nemico). Con quest'uso è in rapporto l'*ἀνάκλησις* (i superstiti, lasciando la terra dove i compagni sono caduti, li chiamano tre volte a gran voce: *Odyss.* 9. 65, perchè in ispirito li seguano in patria): Rohde, *Psyche* 1³, 65 sg.; 163.

38 Fuga di Theoclymeno da Argo (*Odyss.* 15. 224, 272, 275 sgg.). - Anche: *Iliad.* 13. 696; 15, 432; 24, 480 sgg.

39 Cfr. ancora: Demosth. 23, 69. - Corrispondentemente, se la morte di un uomo era stata determinata da un oggetto inanimato, questo era portato oltre i confini: cfr. Aeschin. 3, 244; Paus. 1. 28, 11. - (L'ascia con cui si uccideva il bue nel rito delle *Bouphonia*, era sottoposta a giudizio e condannata dall'Areopago).

40 Cfr. il proverbio attribuito a Stasino (fr. 22 Kinkel): *νήπιος ὄς πατέρα κτείνων παιδας καταλείπει*. - Anche l'omicidio involontario doveva esser vendicato col sangue: dove si vede che l'idea predominante è quella del valore magico del sangue effuso, pel quale non v'è altra riparazione che il sangue (il simile, col simile), secondo la pseudo-logica che regola quella pseudo-scienza che è la magia.

41 Nelle leggi di Dracone: Dittenberger *Sylloge*,³ n. 111.

42 Anche sul costume di guerra Delfi esercitò un'influenza mitigatrice: le città aderenti all'Amfictyonia eran tenute a non impedirsi l'uso dell'acqua reciprocamente, e ad evitare la distruzione delle città.

43 Anaxandrid. frg. 5 Müller (FHG III. p. 107) ap. *Sch. Eurip. Alc.* 1; Plut. *de def. orac.* 15. - Apollo in servitù presso

Admeto per espiare l'uccisione dei Kyclopi (Eurip. *Alc.* 1 sg., *cum sch.*). Cfr. Apollo con Poseidon nella costruzione delle mura per Laomedon (*Iliad.*, 7. 452 sg.; cfr. 21. 442 sg.); con Alcathoo nella costruzione delle mura della cittadella omonima (di Megara): Paus. 1. 42, 2. — Apollo (ossia il suo oracolo) purificò poi Heracle (servitù presso Eurystheus), nonchè Oreste. — Theseo purificato dalla macchia di omicidio nel Delfinion di Atene (Paus. 1. 28, 10): in Atene le purificazioni per omicidio erano sottoposte all'autorità degli ἐξηγηταὶ πυθόχρηστοι (G. Gilbert, *Jahrbücher f. classische Philologie*, 23 Supplem.-b., 1897, 507). — Cf. il collegio dei πύθιοι, a Sparta.

44 Si tenga presente l'elemento popolaristico (anti-aristocratico?) in Esiodo: v. sopra a p. 54.

45 Cfr. i βασιλεις (giudici) che Esiodo (*Op. et d.* 39, 221, 264) chiama δωροφάγοι: tanto erano accessibili alla corruzione.

46 L'areopago ad Atene (Demosth. 23, 22; Aristot. 'Αθ. πολ. 57. 3). — Altri tribunali ad Atene giudicavano dei casi di omicidio involontario, ecc.: cfr. Gilbert, *l. cit.* 485 sg.

47 Sparta conservò per lunghissimo tempo la (duplice) monarchia ereditaria. — In Atene, Codro segna la fine della monarchia ereditaria: ma l'arcontado che gli succede rimane dapprima ereditario anch'esso presso i Codridi, poi diviene accessibile a tutti gli Eupatridi.

48 Herod. 6. 56 sg.

49 Cfr. Athena 'Αλαλκομενηίς (*Iliad.*, 4. 8; 5. 908), la dea civica di Alalcomenai in Beozia. Cfr. Strab. 9. 2, 36, p. 413.

50 Thucyd. 2. 15: τὸ δὲ πρὸ τούτου ἢ ἀκρόπολις ἢ νῦν οὔσα πόλις ἦν.

51 A Tebe il santuario di Demeter *Thesmophoros* era stato in origine la 'casa di Cadmo e dei suoi dipendenti': Paus. 9. 16, 5. — Cfr. ad Olympia la 'casa' di Oinomao (Paus. 5. 14, 7; 20, 6). — Anche su le cittadelle di Tirinto e Micene sorsero templi in età posteriore: Perrot-Chipiez, VI, fig. 90.

52 Athena si reca ad Atene ed entra nell'Ἐρεχθίδος πυκινὸν δόμον: *Odys.* 7. 81.

53 Herod. 8. 55. — Cfr. *Iliad.* 2. 548.

54 *θάλασσα* è in Herod. 8. 55 il bacino d'acqua che Poseidon fa apparire nel santuario di Erechtheus con un colpo di tridente. — Ποσειδῶν Ἐρεχθεύς nelle iscrizioni CIA I. 387; III, 276). — Altare di Butes (l'eroe eponimo del γένος sacerdotale degli [Eteo-]butadi, dediti al culto di Poseidon) nell'Erechtheion.

55 Si tengano presenti i rapporti di prossimità (secondo alcuni [Furtwängler], di identità) fra il più antico tempio (Hecatompedon) di Athena sull'Acropoli (anteriore a Pisistrato, che lo abbellì, poi distrutto dai Persiani) e l'Ἐρεχθέος νηός di cui parla Erodoto (8. 55), ambedue sorgenti sulle rovine del palazzo miceneo. La forma serpentina è propria dei demoni ctonici: così Erechtheus (poi detto anche Ἐριχθόνιος [cfr. Poseidon ἐννοσίγαιος]) è generato dalla terra (ζεῖδωρος ἄρουρα, *Iliad.* 2, 548: non da Athena!), ma è allevato da Athena, la quale poi lo affida, nascosto in una cesta, alle tre figlie di Cecrops (Aglauro, Herse, Pandroso), due delle quali, disobbedienti, scoprono la cesta, e vi trovano un serpente. — Anche la Παρθένος di Fidia aveva ai piedi il serpente: Paus. I. 24, 7.

56 Tempio di Artemis Orthia a Sparta, tempio A di Priniá (Creta), Pythion di Gortyna (Creta), tempio di Apollo a Thermos (Etolia), tempio di Neandria (Eolide), tempio di Assos (Troade): cfr. P. Ducati, *L'arte classica*, Torino 1920, III sgg.

57 Cfr., per l'analogia, gli elementi della *basilica* romana che concorsero alla formazione della primitiva chiesa cristiana.

58 Simulacro di Athena seduta nel tempio di Ilion: *Iliad.* 6. 303.

59 De Visser, *de Graecorum diis non referentibus speciem humanam*, Leiden 1900.

60 Si pensi alla presenza del serpente (barbato) nei rilievi sepolcrali arcaici spartani: Tod and Wace, *A catalogue of the Sparta Museum*, Oxford 1906.

61 Tale è Athena, come risulta dalla sua specialissima connessione con Zeus, che è il cielo (Athena nasce, armata, dalla testa di Zeus). — Il più antico simbolo di Athena (παλλάδιον) sarà stata una pietra meteorica (caduta dal cielo)

cfr. la statua di Athena, di Dipoinos e Skyllis, colpita dal fulmine (Plin., *n. h.*, 36. 4, 10).

62 Cfr. Poseidon a Corinto, Hera ad Argo, ecc.

63 Corrispondentemente, nella rappresentazione materiale della Dea, si passa dalla pietra (feticcio) allo *xoanon* con elmo e lancia aggiunti (questo è il primo Παλλάδιον), e poi alle rappresentazioni antropomorfe, le quali conservano lungamente un carattere arcaico (cfr. anfore panatenaiche): O. Jahn, *De antiquissimis Minervae simulacris atticis*, Bonn 1866.

64 Tanto impallidisce questo schema che talvolta le funzioni dei numi eponimi (della gente, della fratria) sono assunte dalla divinità civica: così Athena non è solo (come dea civica) πολιάς e ἀρχηγέτις, ma anche φρατρία (dea delle fratricie) e γενετιάς (dea delle genti?): Plat., *Euthyd.* p. 302. — Cfr. Zeus φράτριος (Sch. *Aristoph., Ach.* 146) e (come protettore delle genti) ἐρκεῖος. — Athena stessa è Ἀπατουρία, protettrice della festa (gentilizia) delle fratricie (v. sopra a n. 32), p. es. a Troizene (Paus. 2. 33, 1); cfr. Afrodite Ἀπάτουρος (Ἀπατούρη, Ἀπατουριάς) nelle colonie joniche sulle coste del Mar Nero: Strab. 11. 2, 10, p. 495.

65 Membri per la nascita (ὁμογάλακτες): ma anche la nascita doveva essere consacrata da un rito in virtù del quale il neonato era accolto nella famiglia (il padre doveva attestare solennementé ch' egli era figlio legittimo).

66 θῆτες τε δμῶές τε: *Odyss.* 4. 644.

67 Cfr. Fustel de Coulanges, *La cité antique*, 131 sg.

68 Cfr. la γυνή χειρῆτις, *Iliad.* 12. 433; e gli ἔριθοι, *Iliad.* 18. 550.

69 Altra cosa erano i δημιουργοί, liberi cittadini esercitanti un mestiere o un' arte.

70 γυνή... Μηονίς ἤε Κάειρα: *Iliad.* 4. 141 sg.

71 Cfr. Ed. Meyer, *Die Sklaverei im Altertum (Kleine Schriften, 1910)*, 169.

72 Come nella critica omerica (Mülher, *Homer und die altionische Elegie*, 1906; *Die Ilias und ihre Quellen*, 1910), così nella critica esiodea si nota ora una tendenza a tornare al

concetto della unità di composizione e di autore: cfr. A. M. Pizzagalli, *Mito e poesia nella Grecia antica. Saggio sulla Teogonia di Esiodo*. Catania 1913.

73 *Op.* 202 sg. - Rapporti fra Esopo ed Esiodo: Plut., *sept. sap. conv.* 14. p. 158 B; cfr. Quintil. 5. 11, 19

74 *Op.* 373 sg. (cfr. 60 sg. [creazione di Pandora]). Anche *Theogonia*, 590 sg.

75 P. es.: non far sedere i bambini sopra le tombe (*Op.* 750 sg.). - Cfr. Sykes, *Folklore in the Works and Days of Hesiod*, *Classical Review*, 7. 1893.

76 φερζοικος per dire la chiocciola (*Op.*, 571), ἕδρις per dire la formica (*ibid.* 778). - Cfr. εὐφρόνη per dire la notte (*ibid.* 560). Qualcuno ha voluto vedere qui le tracce di una terminologia sacrale di intonazione delfica (Göttling, *Hesiodi carmina*², Gotha, 1843, xxix sg.; cfr. Cook, *Classical Review*, 8. 381).

77 Anche nella fondazione delle colonie (i Γαμόροι a Siracusa).

78 δμωσι δ' ἐποτρύνειν Δημήτερος ἱερὸν ἀκτὴν δινέμεν: Hesiod. *Op.* 597.

79 *Op.* 109 sg. - Cfr. J. A. Hild, *Le pessimisme moral et religieux chez Homère et Hésiode*, *Revue de l'histoire des religions*, 14, 1886, 168, sgg.

80 Non che in Omero manchi ogni elemento subbiettivo: cfr. Th. Plüss, *Einheiten u. Persönlichkeit in Homer*, *Neue Jahrbücher f. d. klass. Alt.*, 23, 1909, 305 sg. - Si confronti: *hymn. hom.* 1, 166 sgg. - Cfr. il crescendo del personalismo dal μῆνιν αἶδε, θεά dell' *Iliade* (1, 1) all' ἀνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα, dell' *Odyss.* (1, 1), all' Ἴλιον αἶιδω della *Piccola Iliade* (fr. 1): la *Tebaide* (fr. 1) cominciava come l' *Iliade*: Ἄργος αἶδε, θεά...

81 Anche l' inferiorità morale della donna è fatta risalire alle origini col mito antropologico della creazione di Pandora (*Op.* 60 sg.).

82 νόσφιν ἄτερ τε κακῶν καὶ ἄτερ χαλεποῦ πόνοιο vivevano gli uomini primitivi: *Op.*, 91.

III.

Le plebi.

Culti agrari e misticismo.

La *polis* era essenzialmente comunione di cittadini. Ma quei del contado non erano cittadini: erano plebi rustiche che si radunavano a volta a volta nei campi a celebrare i riti della loro grande divinità: la Terra. E questa fu la loro religione: quella religione agraria che è propria dei volghi dediti al lavoro campestre, dei volghi del mondo antico come di quelli medievali e moderni d'Europa¹ (tanto la religione è compenetrata con la vita, e la religione agraria con la vita rurale, e per ciò è diversa dalla religione civica e cittadina per certi suoi tratti caratteristici e costanti): una religione dove la Terra è naturalmente la madre – *De(= Ge)meter*² –; e il frutto della terra è la figlia di quella Madre, è *Kore*, la 'fanciulla', il nume della vegetazione, che ora appare diffuso alla superficie del suolo ora è invisibile – e dunque nascosto (rapito) – sotto terra³; – e allora la madre cerca la figlia, e cercandola erra da luogo a luogo, e a chi ospitale l'accoglie insegna le opere della coltivazione⁴.

Così narrava il mito. E il rito avrà riprodotto la stessa vicenda. Chè il mito e il rito sogliono essere espressioni diverse del medesimo fatto sacrale: quello in forma parlata, questo in forma operata. E l'operazione avea valore magico, come quella ch'era intesa a produrre un effetto desiderato; — che qui era il rinvenimento di quel che si cercava: il rito no della vegetazione. E in questa *sacra rappresentazione* che ritualmente si riproduceva saranno stati attori i rustici devoti di quelle rustiche divinità, come è positivamente attestato pel culto (*ἱερολογία*) di *Damia* ad *Auxesia* ad Epidauro e ad Egina ⁵ (*Damia* equivalente a *Demeter* e *Auxesia* a *Kore*); dove agivano dei cori di dieci persone per ciascuna dea, e i cori rappresentavano delle donne (*χοροὶσι γυναικηίοισι*), ma gli attori erano uomini, i quali, travestiti dunque da donne, di divertivano a lanciarsi frizzi e lazzi e motteggi (*κακῶς δὲ ἠγόρευον*) ingiuriosi per le donne, non per gli uomini ⁶.

E a Feneo in Arcadia, dove pure si narrava di *Demeter* errante ⁷, il sacerdote usava mascherarsi con la maschera di *Demeter*, la quale perciò avea ivi il titolo di *Kidaria* ⁸.

E in Laconia e Messenia troviamo delle sacerdotesse di *Demeter* (e *Kore*) che erano chiamate *πῶλι*, cioè 'giumente' ⁹, verosimilmente pel fatto che si saranno mostrate, almeno in origine, in costume di cavalle. E anche qui il mascheramento equivale al nome, l'atto alla parola, il rito al *μῦθος*, come segni diversi di un fatto medesimo, ch'è l'avvicinamento e l'assimilazione dell'adorante alla divinità; —

come in fatti Demeter stessa specialmente in Arcadia appar concepita e rappresentata in forme equine: tale Demeter *Mélaina* - 'la Nera' - di Figalia¹⁰ tale Demeter *Erinýs* di Onkeion (Thelpusa)¹¹. E, sempre nel Peloponneso, nel culto di Demeter *Prostasia* e Kore a Pyraia (fra Sicione e Fliunte) si celebravano riti separatamente dalle donne e dagli uomini¹²; - mentre poi nella regione di Pellene (Acaia), nel culto di Demeter *Mysia*, il terzo giorno delle feste erano rigorosamente esclusi dal santuario tutti gli uomini, anzi tutti i maschi (anche degli animali: καὶ τῶν κυνῶν τὸ ἄρρεν), e solo il giorno successivo erano riammessi, e allora aveva luogo fra i due sessi uno scambio di beffe e di motti scurrili¹³, come nel culto peloponnesiaco di Damia e Auxesia. E la stessa αἰσχρολογία¹⁴, col relativo τωθασμός¹⁵, faceva poi parte del rito anche nelle feste *Haloa*¹⁶, alle quali soltanto le donne avevano piena partecipazione; nonchè nelle feste *Thesmophória*¹⁷, dove neppur tutte le donne erano ammesse¹⁸, ma solo le libere e mogli legittime¹⁹.

La quale segregazione e separazione dei sessi, che è caratteristica delle società primitive²⁰, costituisce già un primo elemento di esoterismo, che si affermò poi nei misteri. Chè questa fu ad Eleusi stessa l'origine dei misteri: un'origine agraria²¹, e, perchè agraria, indigena e autoctona, non egizia (per importazione)²², ma puramente greca. Invero anche l'elemento preellenico, cui alcuni²³ assegnano in genere la religione dei misteri - e così anche ne spiegano l'esoterismo, cioè come un carattere naturalmente assunto da una religione di genti vinte ed oppresse e, perchè tali, costrette a nascondere i propri

riti e i propri dèi –, l'elemento preellenico, dico, qui non è in gioco come tale, ma, se mai, solo in quanto quegli indigeni, una volta assoggettati e ridotti in servitù, saranno entrati per gran parte a costituire i volghi rurali: – con che il fatto etnico si risolve nel fatto sociale.

E il fatto sociale qui è rappresentato appunto da quei volghi dediti all'agricoltura già nell'antico regime patriarcale e gentilizio, anteriore alla costituzione delle Città; il quale anche a Delfi ²⁴ si mantenne dalle origini fino a tempi tardi, conservando un suo carattere politico*; come pure ad Eleusi – quando Eleusi cessò di essere indipendente e fu incorporata nello stato (ossia nella *polis*) ateniese – sopravvisse tuttavia con carattere religioso in quelle famiglie (τὰ γέννη τὰ περὶ τὸ Θεῶ) degli *Eumolpidai* e dei *Kérykes* e dei *Krokonidai* e degli *Eudánemoi* e dei *Phytalidai*, nelle quali si tramandarono attraverso i secoli i sacri ministeri del jerofante e dell'araldo e degli altri sacerdoti; – come infatti Demeter non fu divinità civica (πολιούχος) ²⁵: bensì fu piuttosto, qualche volta, divinità inter-civica e inter-statale al pari di Apollo delfico, e prima di Apollo delfico precisamente per le città dell'Amfictyonia, ch'ebbero da principio ad Anthela il loro centro religioso nel santuario di Demeter, per ciò detta *Amphiktyonia* ²⁶, o altrimenti *Pyláia* ²⁷.

E quei volghi rurali, che vivevano della terra, naturalmente adoravano la Terra; e religiosamente seguivano il grande miracolo della vegetazione, che di anno in anno si rinnovava; e lo celebravano: –

* v. sopra a p. 44 sg.

anzi, forse, pensavano – almeno in origine – di promuoverlo con le loro feste rituali, quali furono, ad Eleusi, le *Proerósia*, le *Chlóia*, le *Kalamáia*: feste del grano (o dell'orzo) nei momenti principali del suo vegetare – quando si semina, quando spunta, quando mette lo stelo –; nelle quali feste quei lavoratori interrompevano per breve ora la diuturna fatica, che su loro incombeva eguale e quasi fatale. Della qual fatica tanto più poi sentirono il peso quanto più i tempi successivamente si fecero tristi; e allora forse pensarono a un più lungo riposo in un'altra vita, quando la Terra li avesse accolti come morti; chè la Terra non è solo la dea del soprasuolo, ma anche quella degli inferi; e Kore stessa dimora periodicamente nell'Hade presso Plutone; e da Demeter si denominano i morti *Δημήτρειοι* ²⁸. Ed in fatti ad Eleusi particolarmente si svolse da questi principii – ma specialmente quando si acuirono quelle aspirazioni ultra-terrene – l'idea di una vita migliore dopo la morte, che fu l'elemento caratteristico e caratteristicamente religioso dei misteri eleusini, come già è attestato nell'inno omerico a Demeter ²⁹: « Beato quello degli uomini dimoranti « su la terra che queste cose ha veduto; ma chi « è estraneo ai riti, chi non vi partecipa, giammai « non ha simile sorte, e svanisce sotto la tenebra « oscura » ³⁰: – dove il primitivo esoterismo *, ch'era stato sessuale e sociale, ricompare applicato alla religione; chè i misteri son vincolati dal segreto, e a chi li viola, propalandoli, incombe tremendo il castigo divino ³¹.

* v. sopra a p. 12.

Tanto questa religione agraria era diversa da quella civica ed olimpica degli dèi. Invece essa ebbe i suoi riscontri prossimi ed intimi nella religione di Dionyso. E anche Dionyso è essenzialmente un dio agrario, un nume della vegetazione: non delle biade, ma degli alberi (ένδενδρος, δενδρίτης) e delle frutta, e dunque anche della vite, dell' uva, del vino. Onde, per esempio, ad Heraia (in Arcadia) aveva nome di *Auxites* ³², 'che fa crescere', – come ad Epidauro e ad Egina si venerava un' *Auxesia*, ch'era una specie di Kore *. E al pari di Kore, che alternativamente appare e scompare, Dionyso aveva una sua έπιφάνεια, ossia (periodica) apparizione, correlativa ad una scomparsa od άφανισμός.

E la scomparsa era come una morte: tanto è vero che a Delfi esisteva una tomba di Dionyso **. E a Delfi stessa si celebrava la resurrezione di Dionyso (*Liknites*) con riti speciali – eseguiti da una corporazione di donne (attiche), le Thyadi, ³³ –, tra cui una processione notturna al lume delle fiaccole (δχοδοφορία). E anche di Dionyso era proprio (come di Kore) l'aspetto infero (catactonico) ³⁴, quale appariva – per esempio – nel culto del lago presso Lerna ³⁵, e si esprimeva negli epiteti di *Nyktelios* ³⁶ e di *Isodaites* ³⁷, onde Dionyso trova riscontro nella figura del serpente delfico Python, nonchè in Pluton eleusino e in Zagreus e forse anche in Orfeo ³⁸.

E come Kore nella religione di Eleusi era cercata da Demeter, così Dionyso era cercato dalle donne in un rito delle *Agriónia* ³⁹, feste rurali di Orco-

* v. sopra a p. 66.

** v. sopra a p. 56, n. 12.

meno (Beozia) ⁴⁰. E parallelamente, nelle feste di Icaria (Attica) ⁴¹, l'eroe locale Icaro (Icario), ucciso dai contadini ubriachi del vino di cui Dionyso aveva allora insegnato la fabbricazione, era cercato da sua figlia Erigone, la quale, appunto per il suo cercare errabondo, prendeva il nome di ἀλῆτις ⁴²; ma ἀλῆτις era anche il nome del canto che si cantava in quelle feste, le quali poi si chiamavano Αἰόρα ⁴³, « le feste dei dondoli », perchè vi si appendevano agli alberi e si dondolavano (κίωρεῖσθαι) delle figurine umane; — e anche questo esprimeva il mito nel suo linguaggio, facendo che Erigone, disperata per avere finalmente rinvenuto Icaro, ma morto e sepolto, si fosse impiccata ad un albero.

Nè forse era molto diverso il valore di quel rito che le donne Elée avranno celebrato accompagnandosi con quel loro vecchio canto che Plutarco ci tramandò, dove Dionyso, concepito come toro, come tale è invocato (ἄξιε ταῦρε, ἄξιε ταρε), affinché, irrompendo con piede bovino, venga — vale a dire, dunque, torni — nel suo tempio ⁴⁴. Nel qual culto di Elide le donne avranno avuto lo stesso ufficio rituale di adoratrici * che anche avevano, come vedemmo, nella religione di Demeter. E se ad Egina già trovammo ** dei χοροί di uomini vestiti da donna in onore di *Damia* e *Auxesia*, questo costume ritorna poi più frequente nei numerosi 'cori' di Dionyso, insieme con l'uso del mascherarsi, comune al dio ⁴⁵ e ai suoi seguaci. E la ragione è sempre quella: che il rito è cosa sacra, sia come azione ideale —

* v. sopra a p. 67.

** v. sopra a p. 66.

nel mito –, sia nella sua riproduzione reale periodica e attuale – nel culto –; e perciò gli operatori (attori) del rito sono divini, perchè partecipano della santità del dio, essendo vicini a lui come ministri e seguaci del suo corteo (θίασος), onde anche e nell'aspetto (che parla alla vista) e nel nome (che parla all'udito) voglion essere simili al dio; – che è poi la ragione onde i Sileni e i Satyri e i Pani ebbero e conservarono sempre tratti ferini e code e zampe e orecchie di quadrupedi e corna ⁴⁶, come eredità di un tempo in cui coloro che agivano nella sacra rappresentazione si mascheravano da animali: quegli animali in cui il dio si pensava incarnato, – come infatti nel ricordato * culto di Elide Dionyso era concepito come toro.

Del quale uso forse è già documento quella pittura micenea ** che reca una serie di figure umane in costume animalesco, anzi equino (muli?) ⁴⁷; – come anche nell'associazione religiosa dei *Iobakchoi* ad Atene c'erano dei membri chiamati ἵπποι, ossia 'cavalli' ⁴⁸, e nel culto peloponnesiaco di Demeter officiavano sacerdotesse in qualità e nome di giumente (πῶλοι) ***; – come poi del resto anche a Brauron, nella festa 'degli orsi' (ἄρκτεϊα) sacra ad Artemis (*Kallistó*), alcune ragazze (παρθένοι) agivano da 'orse' (ἄρκτοι), portando una veste del colore del croco a rappresentare il pelame (gialliccio) dell'orso ⁴⁹; e ad Efeso, nella festa 'dei tori' (ταύρια) sacra a Poseidon, i giovani ministranti nel culto si

* v. sopra a p. 71.

** v. sopra a p. 34, n. 64.

*** v. sopra a p. 66.

chiamavano 'tori' (ταῦροι) ⁵⁰: ch'è poi lo stesso rapporto che ritorna anche, secondo ogni verosimiglianza, nei *Kureti* (Κουρήτες) di Creta rispetto al (Zeus-)Kuros *. E lo stesso rapporto ritorna poi, ancora accentuato, nelle religioni di Tracia e di Frigia ⁵¹, dove il nome del dio indigeno *Sabos* (*Sabazios*, *Sabadios*) ⁵² era tutt'uno con quello dei suoi adoranti: *saboi* e *sabai* (e *sabazioi*) ⁵³; come pure i demoni mitici del suo corteo eran detti (in Macedonia) *σαβάδα* ⁵⁴, — mentre a un altro suo nome o soprannome, *Bakchos* ⁵⁵, corrispondevano i *bakchoi* e le *bakchai* ⁵⁶: e con ciò si esprimeva la intima comunione dell'adorante col suo dio ⁵⁷. E più ancora la si esprimeva in quel che fu il carattere proprio della religione tracia (e frigia): dove l'elemento caratteristico era la *μανία*, l'orgiasmo, ossia l'esaltazione e il furore religioso degli adoranti (e specialmente delle adoranti: *Μαινάδες*). I quali, esaltati dal vino ⁵⁸, eccitati da una danza incomposta e da una musica rumorosa ⁵⁹, si sentivano quasi uscir di se stessi (ἐκστασις), e, come invasi da un nume (ἐνθουσιασμός), si sentivano altri e divini (ἐνθεοί) ⁶⁰. E brandendo fiaccole e tirsi andavano aggirandosi nella notte su per i monti e per le foreste, fin che avessero raggiunto quell'animale — capro o capriolo o toro o vitello — in cui s'incarnava, per loro, il nume del dio; e raggiuntolo, lo facevano a brani ⁶¹, e di quelle carni sanguinanti si cibavano; e col sangue e pel sangue s'incorporavano l'essenza divina che vi era contenuta, suggellando con questo atto finale la comunione con la divinità. Onde, corrispondentemente, anche nel costume ⁶² e nel portamento si tra-

* v. sopra a p. II sg.

sfiguravano ⁶³, per essere in qualche modo più simili al nume, più diversi da se stessi, ornandosi il capo di corna ⁶⁴ e imbrattandosi di fango ⁶⁵ e indossando pelli di capra ⁶⁶ o di capriolo ⁶⁷ o di volpe ⁶⁸ o di orso ⁶⁹, – nè più nè meno che in Grecia ⁷⁰. E anche quel loro forsennato vagare per la boscaglia al lume delle torce dietro la vittima sarà stato un atto rituale equivalente alla ricerca di Kore e di Icario ⁷¹.

Onde si vede come il fondamento della religione di Dionyso sia costituito da questo elemento antichissimo e indigeno; che è di origine agraria, e come tale è comune alla religione greca come alle religioni di Tracia e di Frigia, e non solo a queste, bensì ad altre ancora dell'antichità, in Oriente (Attis, Adonis, Osiris) ⁷² e in Occidente ⁷³, – come pure ai riti agrari in genere, quali si tramandarono presso i volghi rustici sino ai giorni nostri ⁷⁴, mentre in genere nel *folk-lore* dei popoli balcanici (Macedonia, Bulgaria) si trovano tuttora sopravvivenze speciali dell'antica religione dei Traci ⁷⁵.

Vero è che con la Tracia Dionyso ha poi rapporti speciali. Chè già Erodoto (5, 7) ne fa un dio dei Traci; i quali queste tre divinità avrebbero adorato: Ares, Artemis, Dionyso, – e nessun'altra. Dove 'Ares' e 'Artemis' sono i nomi delle divinità greche con cui Erodoto rende i nomi delle divinità indigene. E invece Dionyso sarebbe, secondo alcuni ⁷⁶, tracio già nel nome: il quale verrebbe da un * Δι.φο-(σ)νυσος, essendo * (σ)νυσος, νῦσος ⁷⁷ (cfr. νύσσι = νύμψη, κόρη) l'equivalente tracio del greco κοῦρος; onde Dionyso sarebbe il κοῦρος, il 'figlio' di Zeus ⁷⁸ (cfr. i Διός-κοῦροι ⁷⁹) – parallelo al Κοῦρος cretese e alla Κόρη –; e al pari di Κόρη avrebbe per madre la Terra, in

figura di Semele ⁸⁰, essendo *Seméle* la forma traco-frigia corrispondente allo slavo *zemlja*, come al latino *hum-us* ⁸¹, come al greco χαμ-λί (dove Demeter Χαμ-ύνη) ⁸²: — tanto è vero che ricorre nella lingua frigia, e precisamente in certe formule scritte sui sepolcri a maledire i violatori, dove in fatti si legge la parola ζεμελω insieme con un altro termine διως (διως ζεμελω, ζεμελω κε διος, δεος κε ζεμελω ⁸³), in cui è facile vedere il nome del grande iddio proto-ario (come in Ζεύς, gen. Διός), e dunque in διως ζεμελω l'antica coppia primordiale del Cielo con la Terra ⁸⁴. La quale, come fu adorata in Grecia ⁸⁵, così verosimilmente sarà stata adorata anche dai Traci. Onde apparirà legittimo rintracciarla appunto fra quelle divinità che Erodoto assegna — oltre Dionyso — alla religione dei Traci; e precisamente: come 'Ares' sarà il massimo iddio nazionale, reso nel suo particolare aspetto guerriero corrispondente al carattere del suo popolo, — mentre per sua propria natura sarà stato un dio (del cielo) luminoso, e quindi anche solare (tanto è vero che da altri potè esser citato il sole come il dio più venerato della Tracia ⁸⁶) —; così 'Artemis' — che altrove da Erodoto (4, 33) è designata col titolo di 'regina' (βασίλεια) — sarà la grande divinità femminile tracia associata al dio del cielo, vale a dire la Terra, corrispondente alla frigia Kybele e chiamata, con nomi propriamente traci, *Bendís* ⁸⁷ o *Ko-tyttó* ⁸⁸ o *Zeiréne* ⁸⁹ — o altrimenti, dunque, *Seméle* ⁹⁰.

Tanto profondamente Dionyso appare radicato nella religione dei Traci. E tuttavia fu un dio dei Greci; e con altre divinità greche ebbe comuni, come abbiám visto, molti elementi essenziali, e precisa-

mente quelli che sono propri, in genere, delle religioni agrarie, mentre poi fu specialmente suo un orgiasmo più veemente e un più impetuoso entusiasmo, quale in fatti s'incontra fra i Traci.

Onde già si vede ⁹¹ come siano parziali quelle teorie che assegnano la religione dionisiaca originaria esclusivamente ai Traci ⁹², come già fece K. O. Müller ⁹³: tanto è vero che lo stesso Müller (il quale, del resto, non faceva che applicare al caso speciale la sua concezione sistematica fondata sull'etnicismo *) era costretto a distinguere dai Traci storici e barbarici, che sono i soli veri, un altro popolo – puramente immaginario e fantastico – di Traci musici e idilliaci ^{93 bis}, che in epoca preistorica si sarebbero trovati in Grecia – e massime in Beozia – non meno misteriosamente di come poi ne sarebbero scomparsi ⁹⁴. Nè meglio fondata sarebbe, d'altro lato, l'ipotesi di una propaganda religiosa esercitata in Grecia da dei Traci in quei tempi primitivi ⁹⁵.

Bensì una penetrazione in Grecia di elementi religiosi traci dionisiaci effettivamente ebbe luogo. Ma la sua condizione prima fu appunto quella originaria affinità fondamentale che preesisteva fra la religione agraria di Grecia e di Tracia; e la sua attuazione fu possibile quando i Greci vennero, essi per primi, a contatto con le popolazioni tracie: ciò che ebbe luogo già per le prime escursioni e i primi commerci con le genti della costa e delle isole ⁹⁶ (a Lemno i *Sinties* ⁹⁷, a Samotracia i *Saoui* ⁹⁸); ma poi più attivamente al tempo delle prime colonie, quando i Greci posero piede sulla costa del conti-

* v. sopra a p. I.

nente tracio, e, attratti dalla ricchezza del paese ⁹⁹ e dalla sua fertilità, durevolmente vi si stabilirono, trapiantandovi i loro culti e i loro iddii ¹⁰⁰. Chè i coloni presto saranno venuti a contatto con gli indigeni; e se, conforme al carattere agricolo delle colonie greche in genere, e specialmente in quelle regioni ¹⁰¹, li avranno utilizzati nelle opere, appunto, dei campi, facilmente anche avranno avuto conoscenza dei loro costumi e della religione loro. Onde, poi, a sua volta, la religione dei Traci avrà reagito su quella dei Greci ¹⁰²: da prima, naturalmente, presso quei coloni ¹⁰³, e poi, pel tramite di essi ¹⁰⁴, e molto più per opera di indigeni trasportati in Grecia come schiavi ¹⁰⁵, anche nella Grecia propria ¹⁰⁶.

Tracia sembra, infatti – come dicemmo – Semele, che ritroviamo in Beozia come madre di Dionyso *. E Traci sono, nel loro primitivo substrato ¹⁰⁷, i Kabiri, localizzati nelle isole del Mar Tracio, e specialmente a Lemno, come dèmoni seguaci di un dio agreste ¹⁰⁸, e dunque equivalenti ai Satyri e ai Kureti e ai Korybanti – coi quali già seppe identificarli la tradizione antica ¹⁰⁹ –: figure insulari corrispondenti ai *Saboi* continentali (di Tracia): ma ecco che dal mondo tracio li troviamo dunque trasportati in Grecia ¹¹⁰, e precisamente, anch'essi, in Beozia ¹¹¹, dove infatti ebbe culto il *Kabiros* ¹¹² (ancora una volta il dio ch'è omonimo dei dèmoni del suo corteo ¹¹³); – mentre poi la stessa Beozia fu centro importantissimo della religione di Dionyso. Non senza ragione: chè la Beozia era allora intimamente legata con l'Eubea, e nell'Eubea Calcide fu (con Eretria) tra le prime città

* v. sopra a p. 75.

che fondarono colonie sulla costa tracia, e probabilmente già fin dal sec. VIII a. Cr. ¹¹⁴. Onde, anche, si rende probabile che da quei colonizzatori euboici e beotici sia primamente venuto al paese e al popolo barbarico il nome – che poi prevalse come designazione comprensiva – di Tracia e di Traci: un nome preesistente già nelle sedi originarie dei colonizzatori (in fatti lo troviamo in Beozia, e precisamente nel nome gentilizio dei Θρακῖδαι a Delfi ¹¹⁵), e da essi poi applicato – come avvenne nelle migrazioni di ogni tempo – alle nuove terre. E in Beozia penetrò pure il culto tracio; e con esso prevalse la mantica d'ispirazione sopra quella propriamente apollinea delle sorti o delle fronde stormenti ¹¹⁶.

E tuttavia, se vogliamo credere al mito, qualcuno in Grecia guardò con disprezzo quell'orgiasmo barbarico, e ostacolò il suo propagarsi; e furono specialmente le classi sociali più elevate: quelle che appunto nel mito e nella leggenda appaiono circonfuse dal nembo della gloria regale: le tre figlie di Minyare di Orcomeno (Leukippe, Arsippe, Alcathe ¹¹⁷), e il tebano Pentheus con le tre figlie di Cadmo re di Tebe (Agauè, Ino, Autonoe ¹¹⁸), e le due figlie di Proito re di Tirinto (Lysippe e Ifianassa ¹¹⁹), e Perseo ad Argo ¹²⁰: tutti personaggi illustri della tradizione aristocratica. E sono essi che trascurano il culto di Dionyso e avversano i suoi adoratori ¹²¹; e sono poi da Dionyso atrocemente puniti: le donne, di solito, con la follia, ch'è poi lo stesso furore orgiastico delle Baccanti: tanto è vero che, così mentecatte, esse uccidono e dilanano un loro figlio, un bambino neonato (Ippaso ¹¹⁷), ch'è figura del dio stesso, e simbolo del pasto sacramentale: con

che dunque è affermato il trionfo della nuova religione.

La quale naturalmente dovè trovare, in vece, facile ed immediato l'accesso presso i volghi rustici, che già veneravano numi consimili – cioè, in genere, le divinità della terra feconda –, come anche erano naturalmente più inclinati ad obliare, fosse pure per un momento, nell'ebbrezza di un culto orgiastico la lunga fatica e la quotidiana miseria ¹²², « le opere e i giorni » di una dura vita ¹²³. Ed un aspetto speciale di quella ebbrezza era la licenza sfrenata che regnava di solito nelle feste agrarie, e che si manifestava anche a parole in uno scambio di lazzi scurrili, come già vedemmo * nel culto di Demeter, – ciò che probabilmente avveniva anche nelle *Pithóigia* ¹²⁴, ch'era la festa per la spillatura del vino nuovo, dove era costume che anche i servi fossero ammessi a sollazzarsi in compagnia dei padroni ¹²⁵. Ma eccezionalmente; chè di solito la vita delle plebi agricole si svolgeva oscura e dimessa, in disparte dalle case dei signori, dove altre feste erano celebrate, altri morti commemorati, altri iddii più venerati e più cari: ed erano gli dèi dell'Olimpo e di Omero, cari all'orgoglio dei potenti, a quella società aristocratica che signoreggiava nel contado ancor più che dentro le mura, depositaria dei culti gentilizi, conservatrice nello spirito, cavalleresca nelle tradizioni: una società di epigoni per la quale il mondo omerico era tutto un ideale di vita eroica, e su quello essa amava modellare anche la sua religione.

E in Omero Dionyso, il dio agreste del vino,

* v. sopra a p. 66-67.

quasi non appare, sebbene non sia ignorato ¹²⁶; e sopra tutto non appare come dio dell'Olimpo ¹²⁷. E lo stesso è di Demeter ¹²⁸, l'altra grande divinità dei campi e delle plebi rurali. Naturalmente: chè gli Olimpî stanno nel cielo; e invece Demeter e Dioniso sono divinità della terra. Ma la differenza è forse più profonda; ed è questa: che Omero è tutto arte, tutto mito, tutto natura: natura già prima espressa – e però estrinsecata e obbiettivata – nel mito, e poi concretata e fissata dall'arte *: sempre, adunque, un divino esteriore, quel divino che è fuori dell'uomo nel mondo, e che dà luogo, come vedemmo, al vero e proprio politeismo. E Dioniso, come Demeter, sono anch'essi natura: ma tale che all'uomo non è così lontana: anzi l'uomo le sta sopra e da presso: natura che matura nel tempo, vegetando: non è fuori, del tutto estranea, nello spazio. E la religione dionisiaca fu comunione di anime associate in una simultanea esperienza di un divino, non ammirato e temuto nelle cose e nei fenomeni naturali, bensì vissuto nell'intimo della coscienza, secondo quella categorica distinzione che già pose Aristotele ** come criterio dei fatti religiosi: dei quali alcuni sono di origine naturistica – e a questi appartiene, come già vedemmo, il politeismo olimpico –, altri sono di origine umanistica, come l'animismo e la religione dei morti.

Ma quell'umanesimo individuale ch'è l'animismo non esaurisce, da solo, la religiosità interiore, quella che, secondo Aristotele,

* v. sopra a p. 16 sg.

** v. sopra a p. 15-16.

si genera dalla vita dell'anima: chè altra è la vita individuale e altra è la collettiva: altro il divino che l'uomo avverte in se stesso nella solitudine e nella contemplazione e che poi proietta sopra una seconda esistenza del proprio io, altro è il divino che si sprigiona da una folla adunata e serpeggia come vento di passione là dove molti uomini soffrono sperano pregano: non ogni singolo uomo per sè, chè la coscienza separata dell'individuo allora anzi par che si spenga; ma una moltitudine presa da un comune delirio, come invasa da un nume presente: una umanità che non è più tale, che si sente elemento, forza, potenza, Dio.

La quale comunione con Dio è poi il fondamento di ogni misticismo. E il misticismo, nelle sue forme primitive, fu collettivo: e già nel totemismo*, dove in fatti l'individuo è nulla e il gruppo è tutto, dove l'uomo non ha avi suoi propri, ma gli avi del gruppo, e questi sono animali (o piante od altro) con cui l'uomo si sente affratellato, anzi omogeneo; e nelle cerimonie tribali ne assume l'aspetto, e solo in quelle solenni riunioni religiose se ne ciba in pasto collettivo sacramentale; e così ancor meglio s'immedesima col suo *totem*: tanto è lontano dall'aver piena coscienza di sè come uomo, e quasi direi dall'aver un'anima sua propria; chè non per nulla il totemismo è extra-animistico ('pre-animistico'¹²⁹). E invece l'animismo, ch'è umanità vera, nasce con la religione dei morti, dei propri morti di ciascuno, che sono gli avi; e per ciò nasce insieme con l'ordinamento gentilizio, quando la tribù

* v. sopra a p. 3 sg., p. 12.

cessa di esser nomade e si fissa stabilmente al suolo, e ogni gente al suo luogo, – ch'è anche il principio della religione della terra; per entro alla quale seguì tuttavia ad essere praticato il misticismo, e sempre in forma collettiva.

E questo è poi il grado di civiltà nel quale cogliamo le genti elleniche al loro affacciarsi sulle soglie della storia, come anche delle genti etnicamente affini (in senso ario) del settentrione balcanico. Le quali in quella fase di civiltà rimasero stazionarie per lungo tempo; e i Greci invece progredirono e crearono la Città. Non tutti i Greci: ma solo la parte più eletta e più evoluta della popolazione, – mentre le inferiori classi rurali rimasero escluse dalla Città; ed anche religiosamente si attennero ai loro culti agrari. In fatti nè Demeter nè Dionyso furono, se non in casi eccezionali, divinità civiche ¹³⁰: appunto perchè la *polis* ebbe, con altri iddii ¹³¹, un'altra religione sua propria e diversa, che fu politeistica e olimpica e omerica, – mentre anche fu diversa da quella particolare delle genti (*γέννη*).

La quale era essenzialmente religione dei morti. E i morti nelle genti e nelle famiglie seguitarono ad essere venerati: in ciascuna i suoi. Oppure: tutti da tutti: tutti i morti da tutti i vivi, senza distinzione: specialmente là dove appunto le distinzioni e le differenze sociali erano minime: cioè presso le classi inferiori, extra-civiche, non gentilizie; – come in fatti al terzo giorno delle *Anthestéria* ¹³² si credeva che tutte le anime uscissero di sotterra a vagare liberamente tra i vivi ¹³³ (e anche le *Anthestéria* erano una festa di Dionyso e della servitù ¹³⁴), – e la stessa santità egualitaria (degli iniziati) di fronte alla morte e alla

vita futura aleggiava su i misteri di Eleusi, che pure avevano un fondo agrario e rurale. Ma col prevalere della Città e della sua religione non solo prevalse insieme il nuovo culto delle divinità civiche – e in quello le *genti* furono accomunate ¹³⁵ –, ma anche la religione dei morti acquistò nuovi aspetti: in quanto taluni morti ora da tutto il popolo (e solo dal popolo), da tutti i cittadini (e solo dai cittadini) furono venerati: quelli che per tutti eran morti: morti per la patria ¹³⁶.

NOTE

1 W. Mannhardt, *Wald- und Feldkulte* (1^a ediz. 1875-77), Berlin 1904-1905. Cfr. *Mythologische Forschungen*, 1884.

2 Eurip. *Bacch.* 275 sg.: Δημήτηρ θεά· γῆ δ' ἐστίν, ὄνομα δ' ὀπότερον βούλει κάλει. Cfr. Cicer., *de n. deor.* 2. 26. 67: 'Δημήτηρ quasi Γημήτηρ nominata est.' - Simulacro di Demeter nell'antico tempio sulla Kadmeia a Tebe: Demeter effigiata solo dal busto in su (Paus. 9. 16, 5). Così è rappresentata usualmente Ge, quasi a significare l'aderenza all'elemento ctonico (nascita di Erichthonio e Gigantomachia: Reinach, *Repertoire des vas.* p. I 66. 181. 208. 249, 5 e 6; II 77; cfr. Arch. Zeit. 1872, t. 63, e il fregio dell'ara di Pergamo).

3 Cfr. l'interpretazione allegorica degli Stoici (Cleanthes, fr. 547 v. Arnim [Stoicorum veterum fragmenta I]) e August. *de civit. Dei*, 7. 20.

4 *Hymn. hom.*, 5. 96, sgg.

5 Herod. 5. 83.

6 Si pensi al motivo popolare e plebeo della satira delle donne (v. sopra a p. 53 e oltre al Capit. IV).

7 Paus. 8. 15, 3: Φερεατῶν δέ ἐστι λόγος, καὶ πρὶν ἢ Ναὸν (personaggio mitico eleusino)** ἀφικέσθαι καὶ ἐνταῦθα Δήμητρα πλανωμένην; - dove è adombrato il culto primitivo della Terra, al quale poi la religione di Eleusi, come in molti altri luoghi, si sovrappose.

8 Cfr. κίδαρις· στρόφιον ὃ οἱ ἱερεῖς φοροῦσιν (Hesych. s. v.).

- Cfr. le maschere d'argento (ἄργυρα πρόσωπα ἕξ) dedicate a Demeter e a Kore ad Aigai (Eolia), secondo un'iscrizione: Schuchhardt, *Altertümer von Aegae* (Jahrbuch des k. d. archäol. Instit., Ergänzungsheft 2), Berlin 1889, 42.

9 IG, V 1, n. 594 (Laconia), n. 1444 (Messene).

10 Paus. 8. 5, 8; 8. 42, 4: simulacro a testa equina. - Cfr. le figure umane a testa equina sul bordo della veste della statua di Demeter nel gruppo statuario di Damofonte (Annual of the British School at Athens, 13. 1906-07, tav. 14) pel santuario di Demeter in Akakesion (Arcadia): Paus. 8. 37, 3-4.

11 Paus. 8. 25, 4, sg.: leggenda di Demeter (πλανωμένη) trasformata in cavalla.

12 Paus. 2. 11, 3: le donne celebravano τὸν Νυμφῶνα καλούμενον, dove figuravano degli ἀγάλματα Διονύσου καὶ Δήμητρος καὶ Κόρης τὰ πρόσωπα φαίνοντα; cfr. Paus. 1. 43, 5: ξόανον (di Dionyso) ἀποκεκρυμμένον ἐφ' ἡμῶν πλὴν τοῦ προσώπου· τοῦτο δὲ ἐστὶ τὸ φανερόν.

13 Paus. 7. 27, 9, sg.: αἱ γυναῖκες τε ἐς αὐτοὺς καὶ ἀνὰ μέρος ἐς τὰς γυναῖκας οἱ ἄνδρες γέλῳτι τε ἐς ἀλλήλους χρῶνται καὶ σκώμασιν.

14 Cfr. Diod. 5. 4, 6, del culto siculo: αἰσχρολογεῖν κατὰ τὰς πρὸς ἀλλήλους ὀμιλίας. - Cf. il κακῶς ἠγόρευον dei cori di Damia e Auxesia (Herod. 5, 83).

15 Aristot. *polit.* p. 1336 B 17; cfr. Herod. 2, 60 (in Egitto).

16 Philoch. fr. 161 Müller FHG 1; Lucian., *dial. meretr.* 7, 4 (con lo *schol.* pubblicato dal Rohde, Rhein. Museum, 25. 1870, 548). - Cfr. Rubensohn, *Die Mysterienheiligtümer in Eleusis und Samothrake*, Berlin 1892, 115 sg. - Alle *Haloa* potevano partecipare le etere ('Demosth.' 59 [*in Neaer.*], 116), le quali, al pari delle schiave (Aristoph., *Thesm.*, 294 θούλοις γὰρ οὐκ ἔξεστ' ἀκούειν τῶν λόγων; cf. Isaeus 6, 49), non erano ammesse alle *Thesmophoria*.

17 Herod. 2. 171.

18 Esclusione degli uomini dalle Thesmoforie di Paro: Herod. 6, 134 sg.

19 Aristoph., *Thesm.*, 294; cfr. Isaeus, 6. 49; cfr. 8. 19.

20 Hutton Webster, *Primitive secret societies*, New York 1908 (*Società segrete primitive*, Storia delle religioni, 2).

21 La Terra concepita come madre (Dieterich, *Mutter Erde*, Leipzig 1905) anche degli uomini (*scil.* degli iniziati), e tale rapporto di maternità simboleggiato drasticamente nell'atto della iniziazione; A. Körte, *Zu den eleusinischen Mysterien*, Archiv für Religionsw. 18. 1915, 116 sgg.; cf. O. Kern. *ibid.* 19. 1919, 433 sg.; O. Kern, *Reformen der griechischen Religion*, Halle 1918, 14-15.

22 P. Foucart, *Les mystères d'Eleusis*, Paris 1914. - L'autorità principale a sostegno della origine egizia del culto eleusino è Erodoto (2. 60, 171, 123, 49). - Sulla egittomania di Erodoto, v. sopra a p. 37, n. 99.

23 L. Bloch, nel *Lexikon* del Roscher, II, I, 1338.

24 E anche a Delfi la religione primitiva fu la religione della Terra (Gaia): v. sopra a p. 41.

25 Ad Atene Demeter non ebbe posto su l'acropoli (i *Buzygoi* eseguivano annualmente le arature sacre rituali ai piedi dell'Acropoli). - I santuari di Demeter (-Ceres) si trovavano in generale in luoghi appartati ('extra urbem': Vitruv. I. 7, 30, p. 29, Rose²).

26 Herod. 7. 200.

27 Callim. *Epigr.* 40 Schn. - Cfr. Demeter *Panachaia* (vicina a Zeus *Homagyrios*) ad Aigion (Paus. 7. 24, 3); Demeter *Homoloia* (con Zeus *Homoloios*) a Tebe (Suid. s. v. Ὁμολώιος).

28 Plut., *de fac. in orb. lun.*, 28, p. 943 B.

29 *Hymn. hom.*, 5, 480-482. - Cfr. V. Puntoni, *L'inno omerico a Demetra*, Livorno 1896, 97 sgg.

30 Cfr. Soph., fr. 753 N; Isocr. 4. 28.

31 (ἔργια) σεμνά τὰ τ' οὐπως ἐστὶ παρεξέμεν, οὔτε πιδέσθαι, | οὔτ' ἀχέειν· μέγα γάρ τι θεῶν ἄγος ἰσχάνει αὐδὴν: *hymn. hom.*, 5. 477-78.

32 Paus. 8. 26, 1 (accanto a un Dionyso Πολίτης).

33 Plut., *de Iside et Osir.* 35 ἔταν αἱ Θυιάδες ἐγείρωσι τὸν Δικνίτην; cfr. *quaest. gr.*, 12.

34 Heraclit., fr. 15 Diels 1² οὗτος δὲ Ἄϊδης καὶ Διόνυσος.

35 τὴν Ἀλκυονίαν λίμνην δι' ἧς φασιν Ἄργεοὶ Διόνυσον ἐξ τὸν Ἄϊδην ἐλθεῖν Σεμέλην ἀνάξοντα (con culto annuale esoterico celebrato di notte): Paus. 2. 37, 5 sg.

36 Paus. I. 40, 6.

37 Plut., *de E ap. Delph.*, 9: Διόνυσον δὲ καὶ Ζαγρέα καὶ Ἴσοδαίτην αὐτὸν ὀνομάζουσι.

38 L'aspetto ctonico di Orfeo risulterebbe, fra l'altro, dai suoi rapporti con *Eurydike*, che è, a quanto sembra, una figura della Terra: cfr. O. Kern, *Orpheus. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, Berlin 1920, 12.

39 Cfr., pel nome, le Ἄγράνια di Argo (Hesych. s. v.) e le Διονύσια κατ' ἀγρούς in Attica.

40 Plut., *quaest. symp.* 8, *prooem.* - Cfr. Plut., *quaest. gr.* 38.

41 La località dell'antica Icaria, fertilissima di vigneti, si chiama anche oggi Dionysó: scavi della Scuola archeologica Americana (Papers of the American School at Athens, 4, 421; 5, 43-155).

42 Etym. M. 62, 4; cfr. Hesych. s. v. ἀλήτις e αἰώρα; Athen. 14. 618 E. Cfr. M. P. Nilsson, *Griechische Feste*, Leipzig 1906, 233 sg.

43 Etym. M. 42, 3; cfr. Hesych. s. v. αἰώρα. - Cfr. M. P. Nilsson, *Die Anthesterien und die Aiora*, Eranos, Acta philologica suecana, 15. 1915, 181 sgg.; A. Körte, *Zu attischen Dionysosfesten*, Rheinisches Museum, 71. 1916, 575 sg.

44 Plut., *quaest. gr.*, 36; PLG III. 1299 Bergk⁴.

45 La maschera applicata a uno ξόανον nei più antichi simulacri di Dioniso. - Maschere di Sileni (come ἀποτρόπαια) in tombe della necropoli di Samo (Böhlau, *Aus ionischen und italischen Nekropolen*, Leipzig 1898, 157, t. 13. I, 6).

46 I Sileni hanno forme equine (sarcofago di Clazomene *Antike Denkmäler* I, tav. 46. 3; vaso 'François' Furtwängler-Reichhold, *Griechische Vasenmalerei*, tav. 11-12; monete di Thaso e di Lete del VI-V sec.). - Ἴπατος, nome di Sileno (orecchie asinine) in pitture vascolari (S. Reinach, *Repertoire des vases*, II, 268). - Sileni con la coda equina sul fregio di

Xantho (Brunn-Bruckmann, *Denkm.* 104). - Affinità di natura fra Sileni e Centauri. - I Pani sono figure caprine (τράγοι). - Quanto ai Satyri, v. oltre al Capit. iv.

47 Non sono dunque essi i primi Satyri e Sileni *avant la lettre*? - Il mulo fu poi sempre particolarmente connesso con la religione dionisiaca.

48 S. Wide, *Inscription der Iobakchen*, Athen. Mitteil. 19. 1894, 271 sg. - L'iscrizione è della metà circa del III sec. d. Cr.: ciò non toglie che l'istituzione dei *Iobakchoi* e il culto di Dionyso *Iobakchos* siano molto più antichi (*ibid.*, 261, 266).

49 Aristoph., *Lysistr.*, 645 ('a Braurone con la veste Gialla in dosso l'orsa feci' [Romagnoli]) e *schol.*; Hesych. s. v. ἀρκτηία; Suid. s. v. ἄρκτος.

50 Hesych. s. v. ταῦροι· οἱ παρὰ Ἐφείοις οἰνοχόοι. - Cfr. Amerias ap. Athen. 10, p. 425 c.

51 Anche riscontri etnografici (africani, nord-americani, oceanici) citati dal Rohde, *Psyche*, II³, 26, n. 2.

52 εἶοτ σαβοῖ era il grido d'invocazione (Demosth. 18. 259 sg.). - εἶατ σαβαῖ già nei Βάπται di Eupolis (fr. 84, Kock I, p. 278). - Le forme *Sabazios*, *Sabadios* (*Sabadium*: Alex. Polyhist. ap. Macrob. I. 18, 11) sono più specialmente frigie (Aristoph., *Horae*, fr. 566).

53 Phot. s. v. σαβούς (ὑπὸ δὲ τινων ὁ Διόνυσος Σαβός καλεῖται). Cfr. Plut., *quaest. conv.* 4. 6, 2 (σαβούς γὰρ καὶ νῦν ἔτι πολλοὶ τοὺς βάνχους καλοῦσι).

54 Hesych. s. v. σανάδαι· σαῦδοι. Ἀμερίας τοὺς Σειλείνους οὕτω καλεῖσθαι φησιν ὑπὸ Μακεδόνων (Σευῖδαι Cornut. *theol.* 30, p. 59 Lang; Δευάδαι· οἱ Σάτυροι ὑπ' Ἰλλυρίων Hesych.).

55 Cfr. *Schol. Aristoph. Av.*, 874.

56 Invece non pare che sia mai esistito un collettivo 'Dionysoi' come nome divino (nonostante i Διόνυσοι di Episcarmo, fr. 33 Kaibel CGF, p. 96).

57 Cfr. nella religione di Frigia κύβηβος (ὁ κατεχόμενος τῇ μητρὶ τῶν θεῶν, θεοφόρητος Phot.), come nome dell'adoratore di Κυβήβη (Κυβήβη).

58 Plat., *Leg.*, I, p. 637 E Σκύθαι δὲ καὶ Θραῖνες ἀκράτῳ παντάπασι χρώμενοι, γυναικῆς τε καὶ αὐτοί. — I Traci si inebriavano anche col fumo di certi semi (di canapa): Herod. 4. 74 sg.; cfr. Pomp. Mela, 2. 2, 2.

59 μανίας ἐπαγωγὸν ὁμοκλάν: Eschilo negli Ἴδωνοί (fr. 57 Nauck²). — Anche nella religione di Demeter pare non fosse del tutto estranea la musica rumorosa: χαλκοκρότου Δαμάτερος a Tebe (scudi votivi di bronzo ad essa dedicati: Paus. 9. 16, 5): Pind. *Isthm.* 6, 3 sg. — Cfr. nella religione cretese (di Zeus Kuros) Rhea e gli scudi votivi dell'antro Ideo, nonchè gli scudi dei Kureti nel mito: v. sopra a p. 32, n. 49.

60 ἐνθέους γυναικας Soph., *Antig.* 963. — La mantica per ispirazione era in uso anche presso i Traci (in connessione col culto di Dionyso: ὁ Θρηξὶ μάντις Διόνυσος Eurip. *Hecub.* 1267; oracolo di Dionyso presso i Bessi, con una πρόμαντις... χρέωσα κατὰ περ ἐν Δελφοῖσι Herod. 7. 111), e presso i Ligyreï ('adytum Libero consecratum, ex quo redduntur oracula': Aristot. ap. Macrob. 1. 18, 1).

61 Eurip. *Bacch.* 137 sgg.; Apoll. Rh. 1. 636 (θυιάσιν ὠμοβόροις); Phot. *s. v.* νεβρίζειν · ἢ νεβροῦ δέρμα φορεῖν ἢ διασπᾶν νεβρούς. — In origine la vittima potrà essere stata umana: Dionyso ὠμάδιος (a Chio, con sacrificio umano: Porphyr. *de abstin.* 2. 55, Euelpis di Karysto FHG IV, 408) e ἀνθρωπορραίστης (a Tenedo: Aelian. *de n. an.* 12. 34); cfr. D. αἰγοβόλος Paus. 9. 8, 1 e D. ταυροφάγος Soph. fr. 602. — Reviviscenza posteriore e pratica *in corpore vili* (tre Persiani prigionieri sacrificati a D. ὠμηστής: Plut. *Them.* 13, *Arist.* 9).

62 Donne (παρθένοι) macedoni (con nome locale Κλώδονες e Μιμαλλόνες), scambiate da dei nemici (Illyrii) per guerrieri (Polyaen. 4. 1, 1: di qui l'etimologia da μμεῖσθαι, Callim. fr. 401 Schneider), dovevano essere in realtà delle Bacchanti travestite. In questo senso va inteso anche l'epiteto di *Pseudanor* che fu dato a Dionyso in occasione di questo avvenimento (Polyaen. *l. cit.*). — Due giovani vestiti da donna portavano il tralcio carico di grappoli nella processione delle δσχοφόρια (Phot. *s. v.* δσχοφορεῖν).

63 Plat. *Phaedr.* 253 A ἐνθουσιῶντες ἐξ ἐκείνου (τοῦ θεοῦ) λαμβάνουσι τὰ ἔθνη καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα (τοῦ θεοῦ), καθόσον δυνατόν θεοῦ ἀνθρώπων μετασχεῖν.

64 κερατοφοροῦσι κατὰ μίμησιν Διονύσου *Schol. Lycophr.* 1237, detto delle *Bakchai* di Macedonia. — Cfr. Mida frigio (o dei *Bryges* di Macedonia?) con le orecchie di asino.

65 ἀπομάττων τῷ πληθῶ καὶ τοῖς πιτύροις Demosth. 18. 259, detto dei seguaci di Sabazios (cfr. Plut. *de superst.* 3 p. 166 A).

66 I Satyri come τράγοι (capri): Aesch., fr. 190; vestiti di pelle di capra: Aesch., fr. 62. — Cfr. Hesych. *s. v.* τραγηφόροι· αἱ κόραι Διονύσῳ ὀργιάζουσαι τραγῆν περιήπτοντο. — Cfr. Dionyso Μελαναιγίς ‘dalla pelle di capra nera’ nelle *Apaturia*: *Schol. Aristoph. Acharn.* 146.

67 Le Menadi portano la νεβρίς, che è la pelle del νεβρός: Phot. *s. v.* νεβρίζειν.

68 Da βασσάρα, la pelle di volpe, le Menadi si chiamavano Βασσάραι, Βασσαρίδες, e Dionyso stesso Βασσαρεύς.

69 Ζάλμοξις, dio dei Geti, popolo di stirpe tracia (Herod. 4. 93), da ζαλμός = δὸρὰ ἄρκτου (Porphyr. *vita Pyth.* 14). — Zalmoxis, come dio ctonico, si costruisce un κατάγαιον οἶκημα; a lui vanno i morti (Herod., *l. cit.*). — I Geti (Θρηλικῶν... ἀνδρητότατοι καὶ δικαιοτάτοι Herod. *l. cit.*) credono che i defunti sono immortali (Γέτας τοὺς ἀθανατίζοντας Herod. 4. 93; 5. 4; cfr. Julian., *Caes.*, p. 327 D). — La stessa credenza presso altre popolazioni tracie (i Τέρυζοι, i Κρόβυζοι: Phot. e Suid. *s. v.* Ζάλμοξις). — Cfr. Rohde, *Psyche*, II³, 28 sg. (il Rohde distingue da Zalmoxis il dio getico del cielo, che sarebbe designato da Herod. 4. 94 semplicemente con τῷ θεῷ). — I Traci non erano attaccati alla vita (‘appetitus maximus mortis’ era a loro attribuito: Martian. Cap. 6. 656): i Τραυσοί (di stirpe tracia) compiangevano i neonati e si rallegravano delle morti (Herod. 5. 4; cfr. Sext. Empir., *pyrrh. hypot.* 3, 232, p. 195 Mutsch.: ἱστοροῦνται δὲ καὶ Θράκων ἔνιοι περικαθεσθέντες τὸν γεννηθέντα θρηνεῖν).

70 Dionyso concepito come toro (τῷ βοέῳ ποδὶ θύων) e invocato come tale (ἄξις ταῦρε, *bis*) nell’antico canto delle donne

Elee (Plut., *quaest. gr.*, 36; cfr. ταυροκέρων θεόν Eurip. *Bacch.* 100; ὁ βουκέρως Ἴακχος Soph., fr. 874 N²). – Forse, dunque, queste donne stesse erano trasfigurate in βόες: certo nel culto di Dionyso figuravano dei βουκόλοι (nonchè un ἀρχιβούκολος: Fränkel, *Die Inschriften von Pergamon* II, 1895, n. 485, 486, 488, 319); cfr. i Βουκόλοι di Cratino, e Aristoph. *Vesp.* 10, Eurip. fr. 202, nonchè il Βουκόλιον attestato ad Atene da Aristot., *Ἄθ. πολ.*, 3, 5.

71 Si confronti l'antica danza corale (χορεία) di Delo, chiamata γέρανος, 'la gru', con un caratteristico movimento di andare e venire e girare attorno (περιελίξεις καὶ ἀνελίξεις: Plut., *Thes.*, 21), che fece pensare agli andirivieni di un labirinto, e forse per questo ne fu poi assegnata (aitiologicamente) la fondazione a Teseo di ritorno da Creta con gli ἠίδεοι (7 garzoni e 7 fanciulle) liberati dal Minotauro, mentre in origine sarà stata un'azione rituale di valore magico, probabilmente del tipo della ζήτησις.

72 Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*² (*The golden Bough*³, IV), London 1907.

73 Si pensi alla rumorosa festa notturna celebrata dalle donne dei celtici Samniti (Namniti?), le quali sono descritte come Διονύσου κατεχομέναις (Strab. 4. 4, 6, p. 198 [da Posidonio]). – L'italico Sab(in)us (figlio di Sancus), il primo *vitiator* (Verg. *Aeneid.*, 7. 179: cfr. Joh. Lyd. *de mens.*, 1, 5), è stato ravvicinato al Sabos-Sabazios dei Traco-Frigi (*Usener Götternamen*, 44).

74 Sono stati studiati specialmente dal Mannhardt, *op. cit.*; frequente è il costume di mangiare in comune un animale che si ritiene si sia rifugiato nell'ultimo covone (o – ciò ch'è lo stesso – un suo simulacro): esso rappresenta in tal caso lo spirito del grano.

75 Abbott, *Macedonian Folk-Lore*, 80 sgg.; Geitler, *Die Sage von Orpheus-Orfen der Rhodope-Bulgaren*, Mittheilungen der anthropol. Gesellschaft in Wien, 10. 1881, 165 sg.; Dawkins, *The modern carnival in Thrace and the cult of Dionysos*, *Journal of hellenic studies*, 16. 1906, 191 sgg.; G. Kazarow,

Karnevalbräuche in Bulgarien, Archiv für Religionswissenschaft, 11. 1908 (cfr. 9, 1906; 15, 1912); G. Calderon, *Parallels between the Thracian elements of Greek religion and modern slavonic folklore*, Actes du IV.^e Congrès d'histoire des religions, Leide 1913; cfr. *Slavonic elements in greek religion*, Classical Review, 27. 1913, 79 sg.; Wace, *North Greek festivals and the worship of Dionysos*, Annual of the British School, 16. 1909-10, 232 sg. — Influenza dei culti estatici e orgiastici di Frigia anche sulla setta cristiana dei Montanisti (N. Bonwetsch, *Geschichte des Montanismus*, 1881).

76 Kretschmer, in *Aus der Anomia*, Berlin 1890, p. 17 sgg.; cfr. *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache*, Göttingen 1896, 241 sg.

77 Cfr. le Νύσαι, nutrici di Dionyso (anche un Νύσος educatore di Dionyso: Hygin. *fab.* 167. 131), concepite come Ninfe, e dunque come κόραι, già nel vaso di Sofilo: Athen. *Mitteil.*, 14. 1889, tav. I.

78 Διὸς φῶς come designazione di Dionyso su un vaso della 'Bibliothèque Nationale' di Parigi (n.° 219); Walters, *History of ancient pottery* II, 261.

79 Anche Διὸς παῖς come designazione di Heracle sul vaso a fig. nere del Louvre F, 385 (Pottier, *Catal.* III, p. 811).

80 Hesiod., *Theog.* 940 sg.; Alcaeus, fr. 41 Bergk⁴; Aristoph., *Thesmophoriaz.*, 987; Diod. 3, 62.

81 Cfr. *hom-o*; e parallelamente ζέμελεν· βάρβαρον ἀνδράποδον, Φρύγες (Hesych. s. v.).

82 A Olympia: Paus. 6. 21, 1.

83 Journal of hellenic studies, 31. 1911, 207.

84 Cfr. Kretschmer, *Semele und Dionysos*, in *Aus der Anomia*, Berlin 1890, 17 sg. — Cfr. W. M. Calder, Journal of hellenic studies, 31. 1911, 207 sg.

85 Si pensi a Dodona, nordica e arcaica, dove (v. sopra a p. 42) è adorato Zeus col suo parallelo femminile Dione (cfr. *Juno* rispetto a *Jovis-Juppiter*). — E Dionyso è figlio di Dione (o di *Thyone* = Semele) secondo Eurip., *Antig.*, fr. 177 Nauck.

86 Ἡλιε... Θρηξί πρέσβυστον σέλας Sophocl. fr. 520. — Cfr. Alex. Polyhist. ap. Macrobian. I. 18, 11: 'item in Thracia eundem haberi solem atque Liberum (confusione tra il dio padre e il dio figlio) accipimus, quem illi Sebadium nuncupantes magna religione celebrant'. — Cfr. la formazione sincretistica Ζεὺς Σαβάζιος in Asia Minore.

87 *Schol. in Plat. remp.* I. 1: Βενδῆς παρ' αὐτοῖς (i Traci) ἡ Ἄρτεμις καλεῖται. — Βενδῆς = ἡ μεγάλη θεὸς in Aristofane, secondo Hesych., Phot., s. v. μ. θ.

88 Non è inverosimile che Kotys o Kotytto stia a Bendis come Kore a Demeter. Facilmente poterono dai Greci essere confuse queste due divinità femminili (cfr. Hesych. s. v. Ἄδμήτου [*scil.*: Hades] Κόρη· Ἐκάτη· τινὲς δὲ τὴν Βενδῆν), come anche le due divinità maschili (v. sopra n. 86).

89 Ζειρήνη· Ἀφροδίτη ἐν Μακεδονίᾳ (Hesych.); — Ζερυνθία una dea di Samotracia (Suid. s. v. Σαμοθράκη); — Zerona nella iscrizione anellenica di Lemno (R. Pettazzoni, *Zerona: contributo alla questione degli Etruschi*, Rendiconti della R. Accademia dei Lincei, 17. 1908, 652 sg.).

90 Semele, figlia di Kadmo, genera Dionyso da Zeus. — Muore fulminata perchè (ad istigazione di Hera gelosa) Zeus le si avvicina in tutta la tremenda maestà della sua gloria celestiale (Pind., *Olymp.*, 2. 25 sg.; Aeschyl. Σεμέλη ἢ Ὑδροφόροι, fr. 221 sgg.). — Semele è detta *Hye* (Pherec., fr. 46 Müll. FHG I: ἀπὸ τῆς ὕσεως, dalla pioggia di Zeus, perchè ὕσεν ὁ θεὸς ἐπὶ τὴν γέννησιν αὐτοῦ (*scil.* di Dionyso, il quale perciò è pure *Hyes*, *Hyeus*). — Tutto ciò ci riconduce al carattere uranico-terrestre della coppia Zeus-Semele.

91 Cfr. A. Rapp, *Die Beziehungen des Dionysoskultus zu Thrakien und Kleinasien* (Progr.), Stuttgart 1882.

92 Da questo punto di vista passa in seconda linea anche la questione specifica se il nome 'Dionyso' appartenga linguisticamente al mondo tracio o all'ellenico. A questo proposito si vedano, contro l'opinione del Kretschmer, le osservazioni del Rohde, *Psyche*, II³, 38 sg.

93 K. O. Müller, *Orchomenos und die Minyer*², 372 sgg.

93 bis Cfr. A. Riese, *Orpheus und die mythischen Thraker* Jahrb. f. class. Philologie, 115. 1877, I, 225 sgg.

94 F. Hiller von Gaertringen, *De Graecorum fabulis ad Thraces pertinentibus quaestiones criticae*, Berolini 1886.

95 Questa ipotesi sembra ammessa tacitamente, e quasi sottintesa, da parecchi tra coloro che si sono occupati dell'argomento. Il Rohde, *Psyche*, II³, 38, rinunzia a precisare il modo onde i Greci avrebbero avuto dai Traci il culto di Dionysos.

96 Vino dalla 'Tracia': *Iliad.* 9. 72; *Odyss.* 9. 197. - 'Traci' già nominati in *Iliad.* 13. 4.

97 *Iliad.* I. 594 (cfr. 7. 467: vino da Lemno); *Odyss.*, 8. 294 (μετὰ Σίντιας ἀγριοφώνους [notisi il fatto linguistico scelto a caratterizzare la 'barbarie' degli indigeni; cfr. Καρῶν βαρβαροφώνων, *Iliad.* 2. 867]).

98 Samo(-tracia) in Omero: *Iliad.* 13. 12 sg.; 24. 78, 753. - Cfr. Diodor. 5. 47-48 e Lycophr., *Alex.* 78). - Cfr. i Saioi (Archil. fr. 6 B) di Thaso (colonizzata da Paro) oppure della costa tracia (ἔθνος Θρακικὸν Σάβοι Eustath. ad Dionys. *Perieg.* p. 301, 28; Σάβοι ἔθνος Φρυγίας Steph. Byz. 549, 8). - Dunque i Saboi del culto (v. sopra a p. 73) sono il popolo stesso (degli adoranti): l'Herme 'pelasgico' itifallico di Samotracia (Herod. 2, 51) è tutt'uno con il tracio Sabos, Sabazios: tanto è vero che in Diodor. 5, 48 è designato come Σάος. - Con Sabos, Sabazios vanno connessi anche i Σαπαῖοι (Steph. Byz. s. v. Λῆμνος). (Anche il popolo dei Σάτραι Herod. 7. 112 coi Satyri?).

99 Miniere d'oro (e d'argento) del Pangaion (Herod. 7. 112) e di Thaso (note già ai Fenici: Ed. Meyer, *Gesch. des Alt.*, II, 466). - Spade di Tracia: *Iliad.* 13, 577; 23, 808; cfr. 24. 234 sg. (un δέπας).

100 Una analogia: i Parii, colonizzando Thaso, vi portano il culto ('mistico') di Demeter, secondo la leggenda di Tellis e Kleoboia riportata da Paus. 10. 28, 3 nella descrizione delle pitture della *lesche* dei Cnidi a Delfi, dove tale leggenda era stata dipinta da Polygnoto; e Polygnoto era di Thaso.

101 Beloch, *Griechische Geschichte* 1^o, Strassburg 1912, 231; E. Meyer, *Geschichte des Altert.*, II, 465, 440.

102 Popolazione indigena (tracia) conservatasi (per quanto mista all'elemento greco colonizzatore) nella Calcidica (Athos) ancora al v sec. (Thuc. 4. 109 συμμίκτοις ἔθνεσι βαρβάρων διγλώσσων).

103 *Maron*, l'eroe eponimo di *Maroneia* ('fondata' da Chio ['Skymn.' v. 678] nella regione dell' *Ismaros*), che invia un dono di vino (vino dell' *Ismaro*: Archil., fr. 3) ad Ulisse (*Odys.* 9. 196 sg.; cfr. Diod. 1. 20), potrebbe essere figura originaria della religione indigena; cfr. il nome del frigio *Marsyas*. – *Lycurgo*, figlio di *Dryas* (elemento vegetativo), che disperde le Baccanti (τιθηῖναι) di Dionyso (*Iliad.* 6. 130 sg.), e dunque partecipa – in certo qual modo – al loro tumulto, ed è poi punito con la cecità (cfr. l'accecamento dello spirito nelle Menadi forsennate, orgiastiche, estatiche ed entusiastiche), è designato come 'profeta' di Dionyso, anzi è egli stesso un σεμνὸς θεός (*Rhesus*, 972).

104 Così resterebbe spiegato anche il fatto che nella *Tesalia* (che pure è situata fra la Tracia e la Beozia) il culto di Dionyso manca quasi del tutto.

105 Appunto Chio, la madre patria – a quanto pare (v. n. 103) – di *Maroneia*, fu il primo 'stato' greco ad esercitare l'importazione di schiavi su larga scala: Thuc. 8. 40, Theop. fr. 134 FHG I, p. 300 (Ed. Meyer, *Gesch. des Altert.* II, 549; cfr. Beloch, *Griechische Geschichte*, 1^o, 270).

106 È interessante poter constatare una propagazione anche verso oriente. Un culto di Dionyso *Bakcheios*, ὄστις μαίνεσθαι ἐνάγει ἀνθρώπους, è attestato da Erodoto (4. 79) a Borysthene (Olbia), e chi ve lo portò furono dei Greci: forse dei Greci stabiliti in paese tracio. Infatti esso aveva carattere orgiastico secondo l'uso tracio, tanto che gli Scythi (abitatori indigeni del paese) se ne scandalizzavano (Σκύθαι δὲ τοῦ βακχεύειν πέρι Ἑλλησι ὄνειδιζουσι... ἡμῖν γὰρ καταγελάτε, ὦ Σκύθαι, οἷ βακχεύομεν καὶ ἡμέας ὁ θεὸς λαμβάνει Herod. 4. 79), e si si ribellarono al loro re (nato di madre straniera) ellenizzante,

il quale, come τέλλα ἐχράτο διαίτη Ἑλληνικῆ καὶ θεοῖσι ἱρὰ ἐποίηε κατὰ νόμους τοῦς Ἑλλήνων, così si fece iniziare alla τελετή orgiastica (σὺν τῷ διάσῳ) di Dionyso Bakcheios.

107 Anche se il nome è semitico: cfr. R. Pettazzoni, *Le origini dei Kabiri nelle isole del Mar Tracio*, Memorie della R. Accademia dei Lincei, 1908. — I momenti fondamentali della religione cabirica nelle isole tracie sono quelli che io tratteggiai in quel mio primo lavoro: un momento originario tracio e dionisiaco (cfr. R. Pettazzoni, *Zerona: contributo alla questione degli Etruschi*, Rendiconti della R. Accademia dei Lincei, 17. 198, 652), e uno posteriore misterico ed eleusino: e tali restano anche se non si ammette il momento intermedio della presenza di un elemento semitico. Questo ha, in fatti, un'importanza secondaria nello svolgimento della storia religiosa locale, come in linea generale la storia della religione greca si svolse in sostanza indipendentemente da influssi stranieri, sia semitici, sia egizi. (L'origine egizia dei misteri eleusini è sostenuta da P. Foucart, *Les mystères d'Eleusis*, Paris 1914; cfr. la mia recensione in 'Atene e Roma', 17. 1914, 374).

108 A Lemno anche delle Νύμφαι Καβειριδες (= Bacchanti, Menadi, *Nysai*) e una dea Καβειρώ (Pherecyd., fr. 6 e Acusil. fr. 6 [FHG 1], ap. Strab. 10, p. 472).

109 Strab. 10, p. 470, p. 466.

110 Come pure in Asia: un monte Κάβειρος nella Berekynthia (*Berek-ynthia* è linguisticamente connessa con Φρυγ-ία, Φρύγ-ες [cfr. maced. Βερενίκη = Φερενίκη, ecc.]): Demetrio di Skepsis ap. Strab. 10. 3, 20, p. 472; cfr. R. Pettazzoni, *Le origini dei Kabiri*, 665 n. 2, 645.

111 Ad Anthedon (aveva una popolazione tracia, secondo Lycophr. ap. Steph. Byz. s. v.): Paus. 9. 22, 5; — presso Tebe: Paus. 9. 25, 5 (connessione col culto di Demeter Καβειρία [scavi al Kabirion: Athen. Mitteil., 13. 1888, 81 sgg.; 87 sgg.; 412 sgg.]).

112 Dionyso rappresentato come Κάβριος in una figurazione vascolare del Kabirion di Tebe (Athen. Mitteil. 13. 1888, tav. 9).

113 Anche a Lemno un dio Κάβιρος: 'Pind.' fr. 74 Bergk⁵.

114 Beloch, *Griechische Geschichte*, I², p. 253 sg.

115 Diod. 16. 24, 3. - Un Θράκιον γένος e un culto di donne Θράσσαι anche ad Erythrai (Paus. 7. 5, 8), nonché Θρακίδαι a Chio (Bull. de corr. hellén. 3. 1879, 328 n.° 9). Maroneia fondata appunto da Chio: v. sopra a n. 103.

116 v. sopra a p. 42, 56 n. 12.

117 Antonin. Liber. 10.

118 Euripide, *Le Baccanti*.

119 Apollod. 2. 2, 2, 2 (cita Esiodo). - Le *Proitides*, purificate poi da Melampus, il quale è Ἐλλησιν... ὁ ἐξηγηγ-
σάμενος τοῦ Διονύσου τό τε ὄνομα καί τήν θυσίην καί τήν
πομπήν τοῦ φαλλοῦ (Herod. 2. 49). - Cfr. Alexis fr. 112,
Kock CAF II, p. 337.

120 Contro le donne: Paus. 2. 22, 1; 20, 4.

121 Viceversa, Dionyso è bene accolto da oscuri eroi locali, dai nomi trasparenti: *Oineus*, *Staphylos* (corrispondenti a *Keleus* che accoglie Demeter), e simili.

122 Cfr. Eurip., *Bacch.*, 277 sg.: "... e in dono al misero Offre, non meno che al beato, il gaudio Del vino dove ogni dolore annegasi" (trad. Romagnoli, Firenze 1912).

123 In alcuni versi di Esiodo (fr. 91 Lehrs) conservati da Strabone 10, p. 471, i Satyri sono caratterizzati come fannulloni: γένος οὔτιδανῶν Σατύρων καί ἀμηχανοέργων. Il contrasto dovette essere sentito in modo particolare da una plebe di lavoratori dei campi.

124 Plut., *quaest. symp.*, 3, 7, 1; *Schol. in Hesiod. op.*, 368 sg. - Le *Pithoigia* si celebravano il primo giorno delle *Anthesteria*.

125 Procl. *in Hes. op.*, 366 οὔτε οἰκήτην οὔτε μισθωτὸν εἶργειν τῆς ἀπολαύσεως θεμιτὸν ἦν. - Cfr. la variante θύραζε, Κάρες (= 'servi') (in forma di proverbio: Zenob., 4. 33) della formula con cui si chiudevano le *Anthesteria*: Suid. s. v. θύραζε; v. oltre a n. 133.

126 Διώνυσος μαινόμενος con un *thiasos* di nutrici (τιθήναι) a Nysa, perseguitato da Lycurgo (*Iliad.*, 6, 132 sgg.).

– Cfr. Andromaca paragonata a una Menade (Μαινάδι ἴση: *Iliad.*, 22. 460). – Dionyso χάρμα βροτοῖσι, in rapporto al vino (*Iliad.*, 14. 325 sgg.; *Odys.*, 11. 325; 24. 74). Le parti in cui occorrono questi passi non sono tra le più antiche dei poemi omerici.

127 Estranei ai poemi omerici sono, dei pari, i Sileni.

128 *Iliad.*, 5. 500; 13. 322 (il frutto di Demeter come cibo proprio degli uomini: ὅς θνητός τ' εἶη καὶ ἔδοι Δημήτερος ἀκτῆν); cfr. 21. 76 ed Hesiod. *op.* 32. 466, 597, 805; *Odys.* 5. 125 sg. (cfr. Hesiod., *Theog.*, 969 sg.).

129 Cfr. R. R. Marett, *The treshold of religion*², London 1914, I sgg.

130 v. sopra a p. 68, p. 80. – Un Dionyso πολίτης (diverso da πολιοῦχος) accanto a un D. αὔξιτης ad Heraia (Arcadia): Paus. 8. 26, 1. – D. Πατρῶος a Megara: Paus. 1. 43, 5. – D. Θεοῖνος venerato (ad Atene) nelle Θεοῖνια (τὰ κατὰ δῆμους Διονύσια... ἐν οἷς οἱ γεννῆται ἐπέθυον: Harpocr. s. v.).

131 Ὀλυμπίους τε καὶ τοὺς τὴν πόλιν ἔχοντας θεούς, nettamente distinti da τοῖς χθονίοις θεοῖς in Plat., *Leg.*, 4, p. 717 A.

132 Il terzo giorno si celebrava le festa dei Χύτροι. – Il primo era quello delle *Pithoigia* già ricordate (sopra a n. 124): il secondo quello dei Χόες.

133 Per ciò si tenevano chiusi i templi. – La festa si chiudeva col grido: θύραζε, Κῆρες, οὐκ ἔτ' Ἀνθεστηρία.

134 Thucyd. 2. 15.

135 Naturalmente anche i culti plebei ricevettero allora un'impronta civica. Tale carattere era conferito alle Anthesterie dal rito del simbolico accoppiamento di Dionyso con la Βασίλισσα, la moglie dell'arconte *basileus* (Aristot., Ἄθ. πολ., 3. 5; 'Demosth.' 59. 73, 76, 110: cfr. Hesych. s. v. Διονύσου γάμος; cfr. De Sanctis, Ἀτθίς², Torino, 1912, 138). – I misteri di Eleusi entrarono presto nell'orbita dello stato.

136 A Sparta solo a chi moriva sul campo era concesso l'onore di avere il proprio nome scritto sulla stele sepolcrale: Ed. Meyer, *Gesch. des Altert.*, II, 571).

IV.

Prevalenza della religione olimpica.

Attrazione dei culti agrari nell'orbita della religione civica.

E a morire per la patria * esortò allora la poesia: non quella divina ed eroica del passato, ma un'altra, che fu umana e civica e rivolta al presente: non quella epica, materiata di politeismo e di naturismo; ma un'altra, fatta di umanesimo, — qual'è tutta la lirica ¹, e qual fu, pei Greci, primamente l'elegia.

La quale pure si formò in Asia; — ed avrà avuto con l'epopea comune l'origine dal canto e dalla religione (inno divino), e ultimamente poi da quel primo ritmo ch'è inerente alla danza come al lavoro ², nonchè alla magia. Ma l'epopea si staccò più presto da quel ceppo arcaico, e andò, libera e sciolta, verso la recitazione laica sulle labbra dei rapsodi. Invece l'elegia ritenne, per quanto semplice, il suo originario carattere strofico (distico [esametro + pentametro]), come quella che più lungamente aderì al tronco; e finì poi per essere bensì recitata anch'essa (onde fu compresa insieme con l'epopea nella mede-

* v. sopra a p. 83.

sima categoria degli ἔπη 3), ma non divenne specialità esclusiva di *aedi* di professione, anzi fu coltivata nell'intimità della vita familiare e gentilizia, ispirandosi al culto dei morti 4 in quelle solennità funerarie (esequie, ricorrenze 4) ch'erano anche, di solito, conviviali; – e dall'ambiente della famiglia uscì poi per passare in quello della *polis* 5, e fu poesia civica alta e solenne, cara ad uomini che alla vita politica non erano estranei. Tale fu l'elegia già in Asia con Callino: ma specialmente poi nella Grecia propria con Tyrteo a Sparta e con Solone ad Atene: civica e patriottica, collettiva e ancora – in certo senso – impersonale, memore del costume antico 6 e gelosa delle vigenti istituzioni 7 e animatrice a nobili imprese 8, militare e guerriera e dominata da quel suo grande motivo: che è preferibile, combattendo per la patria, morire, e vivere poi gloriosi nella memoria dei cittadini, anzi che cadere in servitù del nemico, perdendo, con la città e il territorio, la libertà e insieme la religione dei padri 9.

Ma, in Asia, la Città greca fu come straniera: lontana dal centro naturale e tradizionale dell'ellenismo, aperta alle ostilità dei popoli vicini, che non erano greci, anzi barbari: alcuni nel senso culturale nostro – quali i Kimmerii, che passarono come un'orda, saccheggiando 10 –, mentre altri, barbari anch'essi nel senso greco, erano tuttavia costituiti in forme politiche nazionali – tali i Lydi e più tardi i Persiani –, a differenza dei Greci, che non formavano stato come nazione, ma solo come Città. E le Città si combattevano fra loro, e nella stessa città si combattevano le famiglie più potenti, avidi di predominio: nella Grecia propria non meno che nella

Grecia Asiatica. Ma in Asia lo straniero era alle porte; e perciò ivi le lotte intestine furono fatali, e più presto ivi cominciò il processo di disgregazione e di decadenza, onde quel sistema di forze che componeva la Città fu fiaccato ¹¹, e si rallentò la trama della vita solidale e sociale, e il cittadino dovè pensare a sè stesso e per sè stesso. E così fu promosso l'individualismo.

E prima di tutto nella poesia. La quale, se nella Grecia propria accennò una volta ad essere personale e soggettiva – e fu con Esiodo, contadino e cantore degli umili *, e fu in una forma ch'era la meno adatta perchè era quella della poesia narrativa (*epos*) –, ivi fu, anche, presto sopraffatta dal prevalere di un robusto spirito tradizionale e sociale. E invece nel mondo asiatico, già nella stessa elegia – che ha e non ha forma epica – si fece personale (erotica e pessimistica) con Mimnermo ¹²; ma trovò poi nel giambo una forma nuova, che fu caratteristica ¹³ dell'individualismo soggettivo e del suo grande poeta: Archiloco. Il quale, pur coinvolto anch'esso nelle vicende politiche della sua Città ¹⁴, quando si trovò a difenderne con le armi gli interessi ¹⁵ – ch'erano poi quelli dell'ellenismo – contro una gente barbarica (i Sai, popolazione tracia di Thaso o della costa vicina ¹⁶), troppo badò a salvarsi, e gittò lo scudo e non ne ebbe scrupolo ¹⁶, e continuò poi, come sembra, a fare il soldato per mestiere ¹⁷: tanto lontano ormai egli era dall'ideale della *polis* e dallo spirito di un Callino e di un Tyrteo ¹⁸. E in questo suo spregiudicato sentire, che

* v. sopra a p. 54.

non era viltà, influì forse la sua nascita; chè suo padre era nato d'illustre famiglia¹⁹, ma egli era un bastardo, e sua madre (*Enipó*) una schiava²⁰: certo è che la poesia giambica, nella quale egli fu maestro, soleva esser accompagnata dal flauto (aule-dica), e i flautisti e le flautiste eran servi e barbari per lo più, come asiatica era, di origine, la musica degli strumenti a fiato. E una serva era *Jambe*²¹ – personificazione mitica eponima dell'*ἄμφος*²² –, che valse con i suoi motti salaci a far sorridere Demeter dolente. Nè, forse, è senza significato il fatto che Archiloco avrebbe pure composto un inno a Demeter²³, mentre poi egli stesso si vantò de' suoi ditirambi²⁴ composti per Dionyso – che sono appunto²⁵ le due divinità delle classi inferiori, rurali –; nè disdegnò di coltivare la favola animalesca²⁶; – come anche quell'altro motivo prediletto della poesia popolare ch'è la satira delle donne fu poi trattato, in giambi, da Semon de²⁷. E questa accentuazione dell'elemento plebeo nella poesia ebbe pure una sua ragione sociale: e fu appunto la decadenza della *polis*, ch'era aristocratica per essenza e per origine; onde al suo declinare naturalmente dovè prodursi l'emersione dell'elemento sociale inferiore.

Or le classi superiori ebbero pure una loro poesia, – che a noi si presenta primamente a Lesbo eolica, antica terra di *aedi*, isola sonante di canzoni: e fu la lirica propriamente detta, cantata su uno strumento a corde (citaredica): aristocratica con Alceo²⁸ e Saffo²⁹, cortigiana con Anacreonte³⁰, anch'essa profondamente personale, vibrante della passione del poeta, e pur velata da un'ombra di tristezza³¹: non di quel pessimismo sociale e collettivo ch'è in

Esiodo *, ma di una mal'inconia intima e profonda, quasi un senso di vaga inquietudine suscitato dal pensiero della morte, dalla fatalità della morte, poi che la vita è breve, e dopo non c'è che vanità d'ombre vaganti – e fino a quando? – nell'Hade: che già era stata la concezione omerica dell'altra vita, corrispondente forse, come dicemmo **, a una meno profonda religione dei morti ³², quale sembra dunque esser propria della greicità asiatica, non senza rapporto con un meno vivace tradizionalismo.

Invece anche questa poesia elevata e nobile, trasportata da Lesbo (con Terpandro) e dall'Asia (con Polymnasto di Mileto ³³ e forse con Alcmane, se Alcmane è di Sardi ³⁴) nella Grecia propria, e primamente a Sparta, ivi rinunziò ad essere individuale e personale, ed assunse intonazione e spirito collettivo. E fu poesia corale: e la cantarono, in coro, fanciulle (*parthenii*) e garzoni (*hyporchemi*) in onore di un dio (*hymni*), quando la Città celebrava le feste della sua religione, – o in onore di un uomo (*epinikii*), quando taluno tornava vincitore dalle gare panelleniche, e il suo nome andava sulle labbra di tutti, e col suo quello della sua Città, e la Città lo esaltava vivente, e in morte lo venerava come eroe, non meno di quelli che per la patria erano caduti. Col quale carattere divino ed eroico affluì alla poesia corale l'elemento del mito e della leggenda: i miti e le leggende che già l'*epos* aveva celebrati, e quegli altri ancor più numerosi che le molte tradizioni orali ricordavano, e che ora dunque trovarono espressione nella poesia. Onde

* v. sopra a p. 53 sg.

** v. sopra a p. 14.

veramente la lirica corale, svoltasi anch'essa, inizialmente, da suggestioni orientali, ma complessivamente estranea all'Oriente greco, fu forma poetica caratteristica della Grecia propria, e di quell'altro mondo ellenico che frattanto era venuto sorgendo in terra d'Italia (Stesicoro, Ibyco), — al quale la madre patria la trasmise.

Ed anche un'altra poesia ebbe la Grecia propria, che mancò alla gremità d'Oriente: la drammatica ³⁵. E anche la drammatica fu poesia corale, e dunque sociale e collettiva. Solo che i suoi cori non furono da prima civili ed eletti, anzi rustici e incolti e plebei: non di efebi e di vergini delle nobili famiglie cittadine, ammaestrati a intonar l'inno solenne alla divinità della *polis* quando la processione (*πομπή*) moveva in bell'ordine alla volta del tempio*; bensì di turbe incomposte che andavano attorno pei campi portando *falli* ³⁶ e agitando fronde, adorando un dio ch'era in tutti e in ciascuno, e tutti eran con lui: non più gli stessi, esaltati al di fuori e al di sopra della vita comune, simili al nume nel nome, altri da sè nel costume e nell'aspetto, e non solo materialmente mascherati e travestiti, ma essenzialmente trasfigurati*. Chè questo è il carattere proprio di tutto ciò che è drama ³⁷: la trasfigurazione, il mutar di persona, il deporre la natura propria per assumere un'altra, — come fa l'attore, il quale, mascherandosi, cessa di esser quello che è e diviene quel che il costume rappresenta e l'azione richiede, precisamente come gli adoranti, camuffandosi da

* v. sopra a p. 49-50.

démoni, si sentivano - e dunque divenivano ed erano - démoni.

Chè quel trasfigurarsi del drama ha il suo precedente in questo transumanarsi dell'azione sacrale: sempre, adunque, una trasformazione, un mutamento di essere, un divenire altri e diversi; ma il diverso, che subentrava, fu in origine un divino, fu la misteriosa e più intensa vita del gruppo, il fluido collettivo che avvolgeva l'individuo e lo rapiva in un'altra sfera di esperienza, in una beatitudine inconsueta e superumana: -- ch'è appunto il carattere di quel primordiale misticismo ossia umanesimo collettivo *. Al quale dunque risale ultimamente la drammatica ³⁸, come all'umanesimo individuale, ossia animismo, ultimamente risale la lirica **, come al naturismo si connette, attraverso il mito, l'epopea ***: con che si compie quel parallelo che siam venuti delineando tra forme religiose e forme poetiche. E a quel modo che il naturismo (religioso) si esprime nel mito prima che nella poesia (e la poesia segnò una minore religiosità rispetto al mito, - come in generale i momenti dell'arte non coincidono con i momenti della religione, anzi piuttosto li seguono); così anche il drama, prima di essere poesia, fu azione, fu δράμα in senso proprio: azione sacrale e rituale e religiosa ³⁹: quella onde i cori rappresentarono la vicenda del dio.

E non di Dioniso soltanto, ma primitivamente

* v. sopra a p. 80-81.

** v. sopra a p. 99.

*** v. sopra a p. 15-16.

anche di Demeter e Kore – sia nelle molte feste agrarie ^{39 bis}, sia nei δρώμενα dei misteri Eleusini ⁴⁰ –, e corrispondentemente di Damia e Auxesia ad Egina, dove agivano cori di uomini mascherati da donna *, – come pure di Adrasto ⁴¹, antico nume locale di Argo e di Sicione ⁴². Del quale si celebrava (ἐγέωαιρον) con cori – vale a dire si rappresentava – la sacra istoria, ch'era una vera e propria passione (τὰ πάθηα αὐτοῦ) ⁴³; ed egli era dunque verosimilmente un dio agrario, e quindi vegetativo insieme e (cata-)ctonico, – quale anche doveva essere quel Melanippo di Tebe, ‘dai cavalli neri’ ⁴⁴, che il tiranno Clistene introdusse a Sicione quando vi soppresse il culto di Adrasto ⁴⁵, – quale è poi anche, come dicemmo **, lo stesso Dionyso. E per ciò, anche, Dionyso nella riforma religiosa di Clistene prese a Sicione il posto di Adrasto ⁴⁶; e allora a Dionyso passarono quelli che erano stati i cori di Adrasto: cori ‘tragici’ (τραγικοῖσι χοροῖσι), come li chiama Erodoto ⁴⁶, avendo forse in mente le vicende della sacra rappresentazione, che saranno state patetiche (τὰ πάθηα) come quelle delle tragedie ⁴⁷, – se pure ‘tragico’ non ha qui il suo valore primitivo ed etimologico da τράγος, ch'è ‘il capro’, onde i τραγικοὶ χοροὶ sarebbero piuttosto i cori caprini, costituiti da capri, e cioè da uomini travestiti da capri, trasformati in capri nell'azione rituale ⁴⁸.

Da questi elementi si svolse la tragedia (τραγωδία) ⁴⁹: ma solo più tardi, nell'Attica. Chè quei primitivi cori peloponnesiaci ⁵⁰, se già erano canto,

* v. sopra a p. 66.

** v. sopra a p. 70.

ancora non erano poesia. Poesia divennero quando qualcuno dal di fuori apportò modi e forme di vera arte, ond'essi appresero a modulare le rozze voci (*ἄμμετρα λέγοντας* ⁵¹) e ad ordinare i movimenti incomposti (*χορὸν στῆσι*) ⁵¹. Il che avvenne, secondo la tradizione, a Corinto, per opera di Arione, al tempo e col favore di Periandro tiranno ⁵². E la forma che Arione introdusse fu quella del ditirambo ⁵², ch'era dionisiaco, appunto, ed entusiastico; ond'egli fu detto inventore della tragedia ⁵³, e così la tragedia ebbe primamente forma lirica ⁵⁴. E Arione era di Lesbo (di Methymna), come Terpandro (di Antissa): e come il *nomos* di Terpandro, portato a Sparta, vi suscitò la lirica corale - civica ed eletta * -, così, parallelamente, il ditirambo di Arione, portato a Corinto, servì di modello ai cori tragici e rustici. E anche in ciò si rivelava il genio proprio della vecchia Grecia, dove quel che il mondo orientale, individualista, creava, trovava applicazione in senso sociale e collettivo. E quella riforma (poetica) dei cori che avvenne a Corinto probabilmente si estese poi anche a Sicione, in connessione - forse - con la riforma (religiosa) di Clistene, per la quale i cori diventarono dionisiaci. E analogamente nell'Attica. Dove i riti e le sacre rappresentazioni, come son quelle di Icaria per Icaro **, corrispondono verosimilmente a un momento pre-dionisiaco; ma poi Dionyso prevalse con un proprio corteo, che fu di demoni itifallici (Satyri) e di figure equine (Sileni) ⁵⁵. La quale riforma dei cori verosi-

* v. sopra a p. 103.

** v. sopra a p. 71.

milmente dunque si attuò, in Attica, per influenze peloponnesiache ⁵⁶, forse precisamente sicioniche (Clistene fu imparentato in Atene con gli Alcmeonidi); e si attuò, a quanto pare, al tempo della tirannide: forse già al tempo di Solone, se egli potè farne cenno nei suoi versi ⁵⁷. In vero Solone, senza essere di nome tiranno, già fu per Atene quel che furono per Sicione e Corinto Clistene e Periandro, tiranni. Fu il rappresentante di un ordine nuovo di cose. E la tirannide, che parve un ritorno al passato, promosse, invece, l'avvenire.

Il passato era l'ordinamento arcaico e gentilizio della Città, che troppe forze vive lasciava fuori dei suoi quadri ⁵⁸, e specialmente in quanto escludeva la massa della popolazione agricola, costituita da lavoratori e piccoli proprietari, senza diritti, senza danaro, indebitati verso i signori, impoveriti sempre più *. La riforma di Solone li liberò ⁵⁹. La Città rimase aristocratica; ma il criterio della nascita (*χριστίνδη*) non fu più esclusivo, anzi fu temperato con quello della ricchezza (*πλουτίνδη*) ⁶⁰. E la ricchezza seguì bensì ad avere carattere fondiario ed agrario, e ad esser valutata in prodotti del suolo (*πεντακοσιομέδμνοι*, *τριακοσιομέδμνοι*) e in bestiame (*ζευγίται*); ma ora valse a conferire il diritto di cittadinanza. Allora molti, liberata la loro terra dalle ipoteche ⁶¹, furono cittadini (*πολίται*); altri, liberata la propria persona dalla servitù della gleba e dai debiti, affluirono alla Città ⁶².

Or mentre si abbassavano alquanto le barriere

* v. sopra a p. 52 sg.

della πόλις, anche le porte dell'ἄστυ si aprirono più di frequente agli uomini del contado ⁶³. Così fu promosso un avvicinamento culturale. E già forse ne è segno quella trasformazione dei cori rustici al contatto della lirica d'arte: un contatto che più facilmente potè effettuarsi nell'ambiente cittadino. Chè la Città, com'era naturale, esercitò l'attrazione più potente. E insieme con i volghi rurali, anche la loro religione entrò nella Città. Reciprocamente, qualcuno fra i cittadini avrà subito il fascino di Eleusi e dei suoi misteri; chè già Eleusi era incorporata nello Stato di Atene ⁶⁴. Ma la Città vinse: vinse la sua cultura, ch'era superiore; – come anche, nell'ordine politico, quella prima democrazia che allora sorgeva – la πάτριος δημοκρατία, come la chiama Aristotele, – non rinnegò la polis, e, lungi dal distruggere le sue forme, in quelle anzi subentrò, rendendole accessibili ai più.

Tramontava la chiusa Città antica delle genti e delle fratrie; ma la nuova nella luce di quel tramonto già si delineava. La tradizione aveva conservato il ricordo di tempi migliori sotto il regime patriarcale della primitiva monarchia *. Solone stesso, il riformatore, si ispirò alla tradizione ⁶⁵. Egli fu – o almeno è per noi – il primo poeta d'Atene. Ma la sua poesia fu quella elegia che già era stata spartana con Tyrteo, che da prima era stata anche asiatica con Callino, ma in tempi ormai lontani **: l'elegia nobilmente patriottica e civica, tutta dedita all'esaltazione della polis. Anche il giambo, personale e popolare ***,

* v. sopra a p. 53.

** v. sopra a p. 100.

*** v. sopra a p. 101.

fu adoperato da Solone a dare espressione a un contenuto civico ⁶⁶. La Città fu il suo ideale. Così, anche nelle cose della religione egli intervenne in nome della Città: e precisamente nella religione (privata) dei morti, quale si praticava dalle genti e dalle famiglie, cui impose limitazioni nel culto, e vietò i funerali troppo sontuosi ⁶⁷, interprete in questo di una tendenza generalmente sentita, — alla quale aderì, fra altri, anche Pittaco ⁶⁸.

E Pittaco, tiranno di Mytilene, e Periandro, tiranno di Corinto, furono, insieme con Solone, annoverati fra i Sette Savi ⁶⁹: rappresentanti di un ideale etico che lo spirito greco era venuto elaborando attraverso i secoli: lo spirito greco tradizionale ed eroico, cavalleresco ed aristocratico, civico e patriottico, dominato dall'idea della *polis* e dalla religione della *polis*, ch'era comunione d'anime fra i cittadini sotto la protezione dei loro iddii, e la religione degli iddii era dovere e diritto civico ⁷⁰. E gli iddii eran quelli del politeismo: iddii — dicemmo — essenzialmente naturalistici, e per ciò diversi dall'uomo, per quanto umanificati dall'epopea: diversi per quella essenziale diversità che è fra l'uomo e la natura, e per ciò — anche — superiori tanto quanto le forze naturali sono superiori alle umane. Onde all'uomo si conveniva di onorare gli dèi — gli dèi (*οἱ θεοί*) in genere e complessivamente, oltre che singolarmente ⁷¹ —, e inchinarsi alla volontà loro, e nulla volere che da loro non fosse dato, e a loro attribuire ogni cosa e rimettere ogni fortuna ⁷², compresa la ricchezza ⁷³, e non incolparli delle eventuali sciagure ⁷⁴, e soprattutto non lottare contro di loro (chè « ciò che Dio vuol dare l'uomo non l'evita » ⁷⁵), non provarli, non insuper-

bire, troppo presumendo di sè: che fu dottrina religiosa corrente in quell'età, e si espresse anche in taluni miti che hanno per motivo l'insolenza contro gli dèi e il suo castigo (Niobe in gara con Leto ⁷⁶, Marsya con Athena, Aracne con Athena). E specialmente si espresse in quei motti brevi e incisivi, facili ad imprimersi nella memoria (ῥήματα βραχέα αξιομνημόνευτα ⁷⁷), quasi coniatì apposta per esser messi in circolazione, come 'nulla di troppo' (μηδὲν ἄγαν ⁷⁷), 'pensa cose da uomo' (θνητὰ φρόνει), 'spera da uomo' (ἔλπιδε ὡς θνητός) – che raccomandano, positivamente e negativamente, la stessa cosa, cioè la moderazione, il tenersi lontano da ogni eccessività –, e, sublime fra tutti ⁷⁸, quel 'conosci te stesso' (γνώθι σαυτόν) ⁷⁹, onde l'uomo è ammonito affinché, conoscendosi, si persuada di essere inferiore a Dio, e però non si sforzi di superare se stesso per attingere, che sarebbe fatica vana, la inaccessibile divinità: massime auree di una morale pratica, che nel limite e nell'equilibrio poneva la saggezza, e per ciò attribuite ai « Sette Savi ⁸⁰ » della storia e della leggenda. I quali in vero erano eredi d'una ricchezza ignorata, pensatori d'un pensiero che pareva nuovo ed era vecchio di secoli, anzi primitivo, com'è primitivo nell'uomo il sentimento della sua inferiorità di fronte a quel divino ch'è, fuori di lui, nella natura, e che si concreta nella persona di un dio, in una figura espressa dal mito *, e dunque obbiettivata, altra dall'uomo, – come altro è l'uomo dalla natura, e quindi anche altro e diverso dal dio ch'è natura, e non c'è sforzo, a quanto pare, che valga a colmare l'abisso

* v. sopra a p. 17.

di questo dualismo, ch'è il fondamento stesso del politeismo olimpico *, – ed è poi anche il fondamento di quelle massime. Le quali, in fondo, esprimevano in termini di etica popolare quel principio cui già Omero aveva dato espressione di poesia; e per ciò le accolse Apollo, dio Olimpico, nella sua gloria di Delfi, dove esse furono scritte a edificazione dei devoti ⁸¹: a Delfi, il grande centro religioso di quella età, venerato da Greci e da Barbari **, conservatore delle tradizioni più arcaiche, rappresentante del regime gentilizio per entro ai tempi nuovi delle Città ***, e però avverso ai 'tiranni' – per esempio a Clistene di Sicione ⁸² –, perchè i tiranni sono democratizzanti e progressisti, alleato, invece, – ad Atene – con la grande famiglia degli Alcmeonidi ⁸³, i nemici mortali di Pisistrato: quegli Alcmeonidi che pure un giorno non avevano avuto scrupolo di versare il sangue dei Ciloniani sull'altare di Athena, la dea civica ⁸⁴, – e così si eran resi colpevoli di sacrilegio contro la religione della *polis*.

E Pisistrato, come tiranno, naturalmente favorì le classi inferiori: quelle che della signoria di Solone non avevano beneficiato, o solo scarsamente. E tra esse era il ceto urbano degli artigiani e operai delle industrie (*δημοουργοί*) ⁸⁵; col quale naturalmente era alleata la popolazione dei campi ⁸⁶. E altrettanto erano solidali i rispettivi loro iddii: Hefaisto, il divino patrono degli operai, e Dionyso, il dio rustico dei contadini; e perciò si vedono spesso associati nelle figurazioni vascolari ⁸⁷, perchè i fabbricatori (*ἐποίησεν*)

* v. sopra a p. 15 sg.

** v. sopra a p. 44.

*** v. sopra a p. 45.

e i figuratori (ἔγγραψεν) dei vasi erano precisamente quegli umili adoratori dei due iddii, quelli che ornavano di maschere satiresche le loro fornaci⁸⁸, e volentieri disegnavano Sileni in quella ch'era la loro propria quotidiana occupazione, di attizzare il fuoco⁸⁹. E quel Dionyso che, insieme con i Satyri e i Sileni e le Menadi, essi non si stancavano di riprodurre su le anfore e i crateri e le tazze, era pur quello che ora anche nella Città pubblicamente si venerava, dacchè Pisistrato vi aveva introdotto dal contado (Διονύσια τὰ κατ' ἀγρούς) le sue feste (Διονύσια τὰ ἐν ἄστει), e da *Eleutherai* il suo simulacro vetusto (ξόανον)⁹⁰, dedicandogli un santuario ai piedi dell' Acropoli: da quel borgo già beotico il quale nel nome portava il segno del dio ' liberatore ' (Ἐλευθερέυς; cfr. Λυσεύς, Λύσιος, *Liber*), che in origine avrà voluto dire ' purificatore ' (dalla frenesia orgiastica)⁹¹, ma che troppo facilmente suggeriva un' allusione politica e sociale⁹².

Era lo stesso iddio delle processioni mascherate e delle sacre rappresentazioni campestri, che Thespi, nativo d' Icaria - il più antico centro dionisiaco dell' Attica⁹³ -, avea per primo cominciato a riprodurre in Atene in più nobili forme, già quando ancora era vivo Solone. E Solone - dicevano - non ne era stato entusiasta; ma Pisistrato⁹⁴ ufficialmente ammise il *gioco* di Thespi a far parte delle feste dionisiache (a. 531): che fu, insieme con l' applicazione dei modi lirici del ditirambo, un altro gran passo nella evoluzione della tragedia. La quale quanto più, dunque, entrava nell' orbita della Città, tanto più poeticamente s' ingentiliva, - ma anche intimamente si trasformava. E con Thespi appunto accentuò, sopra la parte cantata, la recitazione e il dialogo mercè l' ufficio di

‘risponditore’ (ὀποκιτής) assegnato da Thespi al capo del coro (‘corifeo’) in figura di Dionyso ⁹⁵, o, più verosimilmente, di Sileno ⁹⁶. Ma in seguito venne facendosi sempre meno esclusivamente dionisiaca; chè il coro fu libero di cambiar tre volte di costume – e dunque di azione e di soggetto, – prima di riprendere, in un momento finale, la sua propria figura satiresca; e così si ebbe la trilogia col ‘drama satirico’ propriamente detto.

E quel che avvenne della poesia, avvenne parallelamente della religione. Chè già la tragedia per sè stessa è religione – rustica e dionisiaca –: ma quei nuovi soggetti che ora rappresentò, quel nuovo contenuto che ebbe, lo ebbe dal mito; e il mito era antico patrimonio delle superiori classi sociali, educate nel culto degli ideali olimpici e omerici. E olimpica, nonchè omerica, era la religione della Città. E tale rimase con Pisistrato. Il quale promosse, sì, il culto di Dionyso, come pure – per analoghe ragioni di politica religiosa – diede splendore ad Eleusi, costruendo sopra l’antico santuario un grande edificio rispondente alle speciali esigenze del culto iniziatico (τελεστήριον) ⁹⁷; ma sopra ogni altro culto tenne alto il prestigio della religione della *polis*: continuatore, in questo, di Solone, ed erede del suo spirito. E alla dea della *polis* fondò un nuovo tempio su l’Acropoli, e istituì le *Panathenaia* (maggiori e minori), destinate a celebrare periodicamente nel nome di Athena la gloria della nuova e più grande Atene. E, quasi intuendo il nesso profondo onde la religione civica era congiunta con la tradizione omerica *, di-

* v. sopra a p. 44, 49, 51.

spose che nelle Panatenee avesse luogo una recitazione dell' *Iliade* e dell' *Odyssea*: meno radicale, in ciò, di un altro tiranno, Clistene di Sicione, il quale, ad integrare la sua riforma della religione in senso dionisiaco – vale a dire, dunque, in senso anti-aristocratico –, coerentemente vietò la recitazione dei poemi omerici ⁹⁸.

Chè questi furono i due tipi di religiosità che allora vennero a contatto: il mistico e agrario di Dionyso e Demeter, e il mitico e civico degli Olimpîi; e la differenza loro ultimamente risale a quella ch'è la essenziale differenza fra la religiosità dell'anima e la religiosità della natura*. E il naturismo civico prevalse sul misticismo agrario, attraendolo nell'orbita sua: prevalse perchè aveva per sè un'arte e una poesia e una tradizione, e dunque una superiore cultura: prevalse perchè fu la religione di un organismo statale – la *polis* –, vale a dire, dunque, di una superiore forma di società; e quindi ebbe una posizione privilegiata e centrale, donde potè esercitare un'attrazione irresistibile, quasi fascinatrice. E così avvenne che nel successivo affacciarsi delle classi inferiori alla conquista del potere politico, il loro moto ascensionale quasi procedè parallelo ad un orientamento religioso verso le forme olimpiche e tradizionali, ch'erano state le forme della religione delle classi elevate; e le classi inferiori, elevandosi alla lor volta, se le appropriarono come segno e sanzione di nobiltà.

* v. sopra a p. 16.

Il quale processo, come ebbe una consacrazione pubblica nel rito della Βασίλισσα, la 'regina', la moglie dell'arconte βασιλεύς, che nel corso delle feste Ἀνθεσθήρια si accoppiava con Dionyso⁹⁹, così anche ebbe un suo coronamento e simbolo ideale. E fu l'assunzione di Dionyso all'Olimpo: di Dionyso con sua madre Semele¹⁰⁰: non diversa da Demeter, come dea della terra*, non olimpica in origine (a quel modo che nè Dionyso nè Demeter¹⁰¹ sono olimpici**), anzi una semplice mortale (θνητή)¹⁰², la mortale figlia di Kadmo; – ma poi fu una dea, da quando Dionyso, toltala alle profondità sotterranee¹⁰³, la condusse seco all'Olimpo (νῦν δ' ἀμρότεροι θεοὶ εἶσιν¹⁰²).

E Dionyso vi condusse anche Hefaisto¹⁰⁴, che pure appartiene primitivamente alla terra – come *il fuoco* della terra¹⁰⁵ –; e nell'Olimpo ha bensì la sua fucina¹⁰⁶, ma originariamente nel monte Olimpo dell'Asia Minore, chè all'Olimpo celeste degli dèi appartiene propriamente solo il fuoco meteorico (*Agni*), ed Hefaisto solo in quanto fu confuso con quello, non per sua propria natura: tanto è vero che poi ne fu espulso, come un intruso¹⁰⁷. E per ciò dovette esservi ricondotto: e fu quando egli divenne il patrono degli artefici e industriali¹⁰⁸. E precisamente vi fu ricondotto da Dionyso: per quella connessione fra i due iddii che particolarmente rispecchia certe condizioni politico-religiose speciali di Atene***. E perciò, anche, quel riconducimento fu una scena prediletta dai decoratori di vasi¹⁰⁹ (già nella prima metà del VI secolo¹¹⁰):

* v. sopra a p. 75.

** v. sopra a p. 80.

*** v. sopra a p. 112.

perchè l'assunzione del dio era, in certo modo, l'agognata e contesa e sperata esaltazione della classe operaia ¹¹¹ (– come anche un'altra introduzione all'Olimpo è rappresentata frequentemente nelle figurazioni vascolari: quella di Heracle, con l'assistenza di Athena o di Hermes ¹¹²: e anche Heracle è un lavoratore, è l'eroe delle fatiche ¹¹³).

Ne Dionyso andò all'Olimpo da solo: vi andò seguito dal rumoroso corteo dei suoi Satyri e delle sue Menadi ¹¹⁴. E quando quella strana comitiva battè alle porte dell'Olimpo, un nuovo spirito passò sopra la maestà veneranda degli antichi iddii adunati a ricevere i nuovi. Era uno spirito che saliva dalle viscere della terra, come sale la linfa su dalla pianta e si trasforma in vino. E dietro quelle figure, che il vino inebriava, era una nuova umanità che invadeva il cielo ¹¹⁵: quell'umile umanità che anche moveva alla conquista della *polis*. E tuttavia questi ultimi venuti a far parte della Città vi rimasero sottomessi alle aristocrazie dominanti, – così come Dionyso, ammesso fra gli Olimpici, finì poi per diventare uno di loro, partecipe della loro vita, compagno delle loro lotte (contro i Giganti) ¹¹⁶, – così come la tragedia si nobilitò sempre più secondo il gusto cittadino, – così come lo spirito dionisiaco si adattò nelle forme della religione tradizionale, e, senza approfondire, anzi senza neppure consapevolmente avvertire la sua essenziale opposizione al politeismo naturalistico ¹¹⁷, incanalò le sue acque nel gran fiume della religiosità olimpica, intorbidandole alquanto, ma anche facendole più impetuose e più ricche.

Tanto vinse la religione della Città, – ch'era la religione della Patria, anche quando fu quella dei

tiranni: ma non tanto che qualche cosa di quello spirito dionisiaco non ne restasse fuori, libero e diffuso, a circolare tra le genti, – così come nelle campagne continuò a celebrarsi la vicenda rustica e la processione del *fallo*, onde ebbe poi origine anche la comedia ¹¹⁸ (prime rappresentazioni a Sparta [i *Dikelistai* ¹¹⁹] e a Megara ¹²⁰), – così come una plebe rimase tuttavia esclusa dalla *polis*, anche se abitava nella città: e in primo luogo proprio la massa urbana dei meteci e degli schiavi; i quali, non essendo cittadini, nemmeno partecipavano, ufficialmente, alla religione della Città.

NOTE

1 G. Fraccaroli, *I lirici Greci (Elegia e Giambo, Torino 1910; Poesia Melica, Torino 1913)*. - I frammenti sono qui citati secondo Bergk, *Poetae Lyrici graeci*⁴.

2 K. Bücher, *Arbeit und Rhythmus*⁴, Leipzig 1909.

3 Solon. fr. I, v. 2; cfr. Herod. 5. 113; Aristot., *poet.*, I.

4 Questo carattere 'manistico', animistico, si continua poi nell'elegia usata come epigramma sepolcrale.

5 In questo senso (storico-sociale) verrebbe ad essere risolta la questione del carattere originario dell'elegia (lamento funebre [Christ] o entusiasmo militare-patriottico [Dümmler, *Der Ursprung der Elegie*, *Philologus* 53, 1894, 207] o canto conviviale [Reitzenstein, *Epigramm u. Scholion*], come pure troverebbe una particolare ragion d'essere (nelle tendenze che generalmente prevalsero nella *polis* [influenza dell'epopea]) la presenza dell'elemento leggendario-narrativo nell'elegia (Callino [la *Tebaide*: Paus. 9. 9, 5], Semonide [*Archeologia dei Samii*], Mimnerno [fr. 9. 13], Tyrteo).

6 Semonide, che partecipò alla colonizzazione di Amorgo per opera di Samo, sua patria, scrisse in metro elegiaco un carme che poté poi essere intitolato *ἀρχαιολογία τῶν Σαμίων*. - Cfr. l'*Eunomia* di Tyrteo (fr. I sgg.) dove si richiamavano le origini doriche.

7 Tyrt., fr. 4: accenno alla legislazione spartana (di Lycurgo: Plut., *Lyc.*, 6) in rapporto all'oracolo di Delfi.

8 Ὑποθήκαι, 'Esortazioni', di Tyrteo (fr. 10 sg.), 'maestro di scuola'; nonchè di Solone (fr. 4 sgg.). — Di Solone anche l'elegia incitatrice per Salamina (frgg. 1-3), e le *δημηγορίαι* attribuitegli da Diog. Laert. I, 61.

9 Callin., fr. 1; Tyrte., fr. 10 (tristi condizioni dei vinti, a proposito dei Messenii; cfr. fr. 6 [Paus. 4. 14, 5]). — Venerata è la tomba, venerati i discendenti di chi muore per la patria: Tyrte., fr. 12. 29 sgg.; cfr. Callin., fr. 1. 18-19.

10 Callin., fr. 3. Al movimento dei Kimmerii parteciparono anche tribù tracie (Ed. Meyer, *Gesch. des Altert.*, II, p. 455).

11 Le Ἀπατούρια (festa delle fratricie: v. sopra a p. 59, n. 32, e p. 63, n. 64) son citate da Erodoto (1. 147) come caratteristiche e proprie di tutte le città joniche dell'Asia Minore: ma, a testimonianza dello stesso Erodoto, facevano eccezione, in quanto non le celebravano (più?), Efeso e Colofone.

12 Cfr. l'affermazione personale di proprietà letteraria nelle γῶμαι di Fokylide di Mileto ('anche questo è di Fokylide': frgg. 1, 3 sgg.), e di Demodoco ('anche questo è di Demodoco': fr. 1, 5). — Cfr. Theogn. 19.

13 Il giambo fa la sua prima comparsa letteraria nel *Margites* attribuito ad Omero (già Archil., fr. 153), dove agli esametri dattilici erano (irregolarmente?) intercalati dei trimetri giambici (fr. 1 Kinkel EGF, p. 67; Aristot., *poet.*, 4, 1448 B), forse secondo un rudimentale principio strofico (cfr. il distico elegiaco e i raggruppamenti strofici nella *Theogonia* esiodea [Gruppe 1841, Hermann 1844, Köchly 1860]: V. Puntoni, *Studi italiani di filologia classica*, I, 1893, 71 sgg.; *Rivista di filologia*, 20. 1892; 21. 1893, 201 sg.).

14 *τυραννίδος* per la prima volta in Archil., fr. 25, 3. Cfr. Fraccaroli, *I lirici greci (Elegia e giambo)*, 38 sg.

15 A Thaso, colonia di Paro: Thucyd. 4. 104; Strab. 10, p. 487.

16 Archil., fr. 6.

17 Archil., fr. 3; cfr. fr. 14.

18 Callin., fr. 1, 10; Tyrte., fr. 12, v. 26; fr. 11, v. 24

19 Secondo la tradizione di Thaso (cui si ispirò il Thasio

Polygnoto nel dipingere la sua *Nekyia* nella *lesche* dei Cnidi a Delfi: Paus. 10. 28, 3), tra i fondatori della colonia paria a Thaso fu Tellis, che apparteneva con Cleoboia (la quale trapiantò a Thaso i misteri di Demeter, e perciò nella pittura di Polygnoto teneva sulle ginocchia una cista mistica) a una famiglia sacerdotale di Thaso, dedita al culto di Demeter, ed era avo di Archiloco. Secondo un'altra versione (Steph. Byz. s. v. Θάσος), la colonia fu fondata dal padre stesso di Archiloco Telesicle (e Archiloco prese parte alla fondazione). Ma Τελεσεικλής non è che la forma piena di Τέλλης.

20 Archiloco stesso l'aveva detto, secondo Critia (Arch., fr. 149) ap. Aelian. v. h. 10. 13: ἔτι Ἐνιποῦς υἱὸς ἦν τῆς Δούλης.

21 *Hymn. homer.* 5. 195, 202.

22 *Ἰαμβος* è verosimilmente voce non greca (cfr. *Ἰθυμβος*, *θριαμβος*, *διθύραμβος*), forse traco-frigia (cfr. Pauly-Wissowa-Kroll, *Real-Encykl.* VI, 1, 652)? - Secondo una tradizione (Pauly-Wissowa, l. cit., 633), Jambe è nativa di Tracia.

23 *Schol. Aristoph. Av.* 1764; cfr. Archil., fr. 120.

24 Archil., fr. 77.

25 Archil., fr. 120.

26 Archil. frgg. 86, 89.

27 Semon., fr. 7.

28 Alceo parteggiò appassionatamente per l'aristocrazia contro i 'tiranni' Myrsilo (frgg. 20, 25) e Pittaco (fr. 37 A): la sua poesia è civica solo in quanto è tendenziosamente partigiana contro la tirannide. A Pittaco Alceo (fr. 94) rimprovera la oscurità della nascita (di padre tracio: Duris, fr. 53 FHG II, p. 482, ap. Diog. L., I. 74). Ma anche Alceo dovè gittare lo scudo in battaglia (fr. 32; cfr. Herod. 5. 95). E un suo fratello dovè pure servire come soldato in Babilonia (fr. 33).

29 La donna emerge ora per la prima volta in connessione con questa poesia aristocratica (poetesse: Saffo, Erinna, Telesilla: poi Myrtis, Corinna, Praxilla): e la emersione di questo nuovo elemento sociale fa *pendant* a quella dell'elemento plebeo nella poesia popolare, - nella quale, invece, la satira delle donne

e la misoginia è motivo antico (Esiodo) e costante, che poi passa nel giambo (Semonide) e nella comedia (si pensi a quello che la comedia seppe dire di Saffo) —, mentre dipende anche dall'organizzazione e dal costume speciale di quella società (aristocratica), in cui la vita dei due sessi si svolgeva in gran parte separatamente (circolo femminile di Saffo; cori femminili a Sparta [Alcmene]; vita 'ginnastica' dei giovani [cfr. E. Bethe, *Die dorische Knabenliebe, ihre Ethik und ihre Idee*, Rheinisches Museum, 62. 1907, 438 sgg.]).

30 Presso Polycrate a Samo e presso i Pisistratidi ad Atene, essendo Anacreonte profugo dalla sua patria (Teos) di fronte all'invasione persiana.

31 Cfr. l'elegia in Mimnermo e il fr. 85 'di Simonide'.

32 Uso della cremazione: Archil., fr. 12. — Casi di suicidio attestati da Semonide: fr. 1, v. 18 sg.

33 Alcm., fr. 114.

34 Alcm., fr. 24 (*Σαρδίων ἀπ' ἀκρῶν*).

35 Presso i Greci d'Occidente (specie Siracusa [Epicarmo]), la 'drammatica' si svolse da elementi greci (apportati [dalla Grecia propria] dai coloni), ma si adattò al gusto indigeno italico (riduzione dell'elemento corale [religioso], accentuazione dell'elemento mimetico [la farsa]). Il trattamento letterario fu opera specialmente di Greci di Siracusa (mimi di Sofrone; *phlyakes* [tarentini] di Rhinton). — Cfr. Kaibel CGF, I, Berl. 1899.

36 *Phallophoroi* a Sicione (Athen. 14, p. 621 F), a Delo (*ibid.*, p. 622 C), a Rodi (Athen. 10, p. 445 AB).

37 Cfr. Rohde, *Psyche*, II³, 44; cfr. Nietzsche, *Le origini della tragedia* (Bari 1907, 89 sg.).

38 Contro l'opinione 'tradizionale' delle origini dionisiache del drama greco e in particolare della tragedia, si è manifestata recentemente una tendenza a connettere le origini drammatiche con il culto dei morti (A. Dieterich, *Die Entstehung der Tragödie*, Archiv für Religionswiss. 11. 1908, 103 sgg. = *Kleine Schriften*, 428 sgg.; W. Ridgeway, *The origin of tragedy*, Cambridge 1910; *The dramas and dramatic dances of non-european races in special reference to the origin of greek*

tragedy, Cambridge 1915; cfr. M. Nilsson, *Neue Jahrbücher*, 1911, I, 609 sgg.; A. Tièche, *Der Ursprung der Tragödie*, Aarau 1915), - che sarebbe quanto dire con l'animismo. - Che un elemento animistico sia presente nell'azione drammatica primitiva, è ammissibile nel senso che taluni dei partecipanti avranno rappresentato degli spiriti, specialmente spiriti degli avi. Ciò non vuol dire che la drammatica abbia origine dal culto dei morti. Presso gli indigeni dell'Australia si celebrano delle cerimonie religiose a base di rappresentazioni mimico-drammatiche in cui gli spiriti degli avi mitici hanno gran parte (Ridgeway, *Dramas and dramatic dances*, 340 sgg.). Ma queste credenze animistiche non implicano la presenza di un culto dei morti; il quale in Australia veramente non esiste (Howitt, *The native tribes of south-east Australia*, 434 sgg.). - D'altro lato, la celebrazione di rappresentazioni drammatiche alle esequie di capi illustri (Victoria) non può essere presa come un fatto originario, bensì come un'applicazione secondaria, che ebbe luogo in fasi e ambienti culturali abbastanza progrediti. In generale conviene tener distinte le due questioni: quella delle origini (indubbiamente religiose, e più precisamente umanistiche in senso collettivo) dell'azione drammatica, e quella delle origini del drama come forma letteraria. La formazione del drama letterario poté attuarsi in modi diversi (in India, p. es., altrimenti che in Grecia), non necessariamente in un modo unico che si possa dedurre dalla determinazione delle origini religiose della drammatica in genere. Il problema delle origini del drama greco è prima di tutto un problema storico-letterario (cfr. U. v. Wilamowitz, *Neue Jahrbücher*, 1912 I, 449 sgg.; W. Kranz, *ibid.* 1919, I, 145 sgg.), il quale si giova anche di dati linguistici e di dati archeologici (cfr. A. Frickenhaus, *Zum Ursprung von Satyrspiel und Tragödie*, *Jahrb. archäolog. Instit.*, 32. 1917, I sgg.).

39 In questa connessione essenziale e generalissima rientrano i rapporti speciali che il Dieterich (*Archiv für Religionswiss.*, II. 1908, 182 sg. = *Kleine Schriften*, 1911, 428 sg.) riscontra fra la tragedia (Eschilo nativo di Eleusi; accusato

di avere riprodotto i misteri) come azione ' liturgica ' e la liturgia dei misteri eleusini (' peripezia ' ; la stola dei jerofanti applicata al costume tragico, ecc.).

39 bis Confronta la sacra rappresentazione che si eseguiva nei misteri di Andania, dove alcune delle officianti erano abbigliate in figura delle divinità dei misteri: IG, V, I, n. 1390 (Dittenb., *Sylloge*² n. 653), l. 24 ὄσα(ς) δὲ δεῖ διασκευάζεσθαι εἰς θεῶν διάθεσιν.

40 v. sopra a p. 67 sg. Cfr. O. Kern, *Zum Sakrament der eleusinischen Mysterien*, Archiv für Religionswiss., 19. 1919, 433; cfr. Körte, *ibid.*, 18, 1915, 116 sg.

41 Herod. 5. 67.

42 Adrasto, re di Sicione già in *Iliad.* 2. 572, generalmente figura come re di Argo nella spedizione dei Sette contro Tebe (cfr. Paus. 2. 6, 6). — Un *heroon* di Adrasto anche ad Atene (Paus I. 30, 4); culto anche a Megara: Paus. I, 43, I.

43 A Sicione c'era anche il suo cenotafio (Dieuchidas, fr. 3 FHG IV, p. 389). — Si ricordi la tomba di Dionyso a Delfi. E Dionyso è, anch'egli, un ἥρωος nel culto delle donne Elee (v. sopra a p. 71); cfr. l' *heroon* di Adrasto ad Atene (v. sopra n. 42).

44 Vien fatto di pensare a Pluton (rapimento di Kore); e anche Pluton appartiene alla stessa categoria (v. sopra a p. 70)

45 Herod. 5, 67: θυσίας τε καὶ ὄρτας Ἀδρήστῳ ἀπελόμενος ἔδωκε τῷ Μελανίππῳ. Melanippo era stato, come eroe — vale a dire nella leggenda —, nemico di Adrasto (guerra dei Sette contro Tebe).

46 Herod. 5, 67.

47 Frickenhaus, Jahrbuch, 32. 1917, 9.

48 Cfr. Wernicke, *Bockschöre und Satyrdräma*, Hermes 32. 1897, 290 sgg.

49 Oggi è molto criticata l'interpretazione di τραγῳδία come ' canto dei capri ', cioè dei Satyri in veste di capri (τράγοι). Infatti non pare che i Satyri abbiano avuto in origine forme caprine (v. a n. 50); nè i Sileni. La discussione si fonda, fra l'altro, su l'interpretazione del fr. 207 N² di Eschilo

e di alcuni versi degli *Ichneutai* (drama satiresco) di Sofocle (Terzaghi, *Sofocle: I cercatori di tracce*, Firenze 1913), dove si ha la voce *τράγος*. - Cfr. Wilamowitz, *Neue Jahrb.* 1912, I, 449 sgg. - Contributi archeologici alla questione ha apportato il Frickenhaus, *Jahrb. archäol. Instit.* 32. 1917, 8 sgg.

50 Pre-dionisiaci (e caprini [v. sopra a p. 106]?) sono a Sicione i cori di Adrasto. - Altri cori rituali agivano nel culto di Damia e Auxesia a (Epidauro ed) Egina (Herod. 5. 83: v. sopra a p. 66), anche qui dunque (sopra fu già accennato alla possibilità che Damia corrisponda a Demeter e Auxesia a Kore-Persefone) cori non dionisiaci. - Cori di demoni con elementi di figura caprina (in ispecie le corna) su talune figurazioni vascolari (*ἄνοδος* di Persefone o nascita di Pandora: *Journal of hellenic studies* 11. 1890, t. 11-12) sono stati interpretati da alcuni appunto come Satyri (Wernicke, *Hermes* 32. 1897, 290 sgg.). Tuttavia sembra più naturale vedervi dei Πᾶνες (Aesch., fr. 35 N°; cfr. *τραγόπουν Πᾶνα*, Simon. fr. 133 PLG III⁴, p. 479 Bergk; Pane *αιγοπρόσωπον καὶ τραγοσκελέα* Herod. 2, 46. Si pensi al culto di Pan in Arcadia [per un Satyro in Arcadia: Apollod. 2. 1, 2, 3]); - mentre i Satyri sono essenzialmente dionisiaci, itifallici, e dunque affini (anche nelle forme equine?) ai Sileni (cfr. Kühnert, art. 'Satyros u. Silenos' nel *Lexikon* del Roscher; Frickenhaus, *Jahrbuch*, 32. 1917, 1 sgg.). - Per l'etimologia di *σάτυρος-τίτυρος* cfr. Solmsen, *Indogerman. Forsch.* 30, 1912, 1 sgg. - Sul complesso e discusso problema, vedi L. Levi, *Rivista di storia antica*, 12 (1908), 201 sgg.; cfr. *Atti del R. Istituto Veneto*, 69, 1909-10, 387.

51 Suid. s. v. Ἀρίων.

52 Cfr. Herod. 1. 23.

53 Già da Solone: *Rhein. Mus.* 63. 1908, p. 150.

54 Origine della tragedia ἀπὸ τῶν ἐξαρχόντων τὸν διθύραμβον: Aristot., *Poetica*, 4, p. 1449 A. - Cfr. Archil., fr. 77 (Διωνύσοι ἄνακτος καλὸν ἐξάρξαι μέλος... διθύραμβον...).

55 Anzi che caprine: v. sopra a n. 50.

56 Di Fliunte è Pratina: PLG III, p. 557 Bergk⁴.

57 τῆς δὲ τραγῳδίας πρῶτον δράμα Ἄριων ὁ Μηθύμνατος εἰσήγαγεν, ὡσπερ Σόλων ἐν ταῖς ἐπιγραφομέναις ἐλεγείαις ἐδίδαξε: Rheinisches Museum, 63. 1908, 150.

58 Aristot., *polit.*, 2. 6, 21, p. 1271 A (Sparta); cfr. 4. 3, 2, p. 1289 B sg.

59 Solon. fr. 36, 37.

60 Aristot. *polit.*, 4. 5, 10, p. 1293 B. — Solone ammise la facoltà di legare per testamento a chicchessia il possesso fondiario nei casi in cui non ci fossero discendenti diretti (Plut., *Sol.*, 21). Ciò implicava la possibilità di uno smembramento, ch'era contrario al diritto gentilizio. Da Solone fu pure esteso dai consanguinei a tutti i cittadini il diritto di intentare processo per violenza (Plut., *Sol.*, 18).

61 Solon., fr. 36.

62 Anche cittadini già fuorusciti per non cadere in servitù (per debiti) o deportati come schiavi (per la stessa ragione) tornarono (Solon., fr. 36). — A Corinto Periandro dovè frenare l'affluenza dei contadini verso la città (Heracl. Pont., 5, FHG II, p. 213).

63 Cfr. Theogn., 53 sg.

64 Un *Eleusinion* in Atene già al tempo di Solone: Andoc., *de myster.* 111.

65 Solone era di famiglia aristocratica. Aristocratici furono, in generale, i tiranni: Kypselo e Periandro a Corinto, Lygdamis a Naxo. — Non, però, Pittaco a Mytilene, cui Alceo (fr. 94: v. sopra a p. 121 n. 28; cfr. Duris, fr. 53 FHG II, p. 482) rinfaccia l'origine volgare. — Anche la dinastia degli Orthagoridi, che tenne in tirannia Sicione (Andrea — Myron — Aristonymo — Clistene: Herod. 6. 126), aveva origini plebee (umile condizione del capostipite Andrea secondo Diod. 8. 124, confermata da un testo dei papiri di Oxyrynco: Lenchantin de Gubernatis, Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino, 51. 1916, 290 sgg.; V. Costanzi, Rivista di Filologia, 44. 1916, 369).

66 Frg. 36, 37.

67 Plut., *Sol.*, 21 (anche il lusso femminile); cfr. Cic., *de leg.*, 2. 23, 64 sgg.

68 Cicer., *de leg.*, 2. 24, 66. — Anche Zaleuco nelle leggi per Locri. — Analogamente nelle leggi di Keo (Ed. Meyer, *Gesch. des Altert.*, II, 571).

69 Ordinanze di Pittaco per limitare l'uso del vino (Aristot., *polit.*, 2. 9, 9, p. 1274 B; cfr. Diog. L., I. 76).

70 οὔτε γὰρ γεωργὸν οὔτε βάνανσον ἱερέα καταστατέον (ὕπὸ γὰρ τῶν πολιτῶν πρέπει τιμᾶσθαι θεούς): Aristot., *polit.*, 7. 8, 6, p. 1329 A.

71 Il concetto collettivo di θεοί viene già affermandosi nel sec. VII nei lirici (asiatici): Archiloco (frgg. 9. 55. 56), Semonide (fr. 7, v. 21 ['gli Olympii']; nel fr. 1, 5 anche θεός [= Zeus?]), Mimnermo (fr. 2).

72 Archil. fr. 56: τοῖς θεοῖς τίθει τὰ πάντα, κτλ.; — fr. 66 (l'ideale del giusto mezzo, della limitazione). Non diverso, in sostanza, — se mai, più irriverente, ma non negatore e blasfematorio, come parve ad alcuni (cfr. Gerhard, in Pauly-Wissowa — Kroll, *Real-Encykl.*, VIII 1890 sgg.), — è l'atteggiamento di Hipponacte verso gli dèi (frgg. I. 16. 20. 89 [Hermes]. 30 A [Zeus]. 31 [Artemis e Apollo]. 64 [Athena]).

73 Solon. fr. 13, v. 9 sgg.

74 Solon. fr. 11.

75 Solon. fr. 13, v. 64.

76 *Iliad.*, 24. 602 sgg.

77 Plat., *Protag.*, 28, p. 343; 'Plat.', *Hipparch.* p. 228 E.

78 τῶν ἐν Δελφοῖς γραμμάτων θειότατον: Plut., *adv. Colot.*, 20.

79 Attribuito da alcuni a Chilone, da altri a Talete. Aristotele lo attribuiva alla Pythia delfica (fr. 3 Rose).

80 Di Pittaco anche il motto ἀνάγκη δ' οὐδὲ θεοὶ μάχονται: Diog. L., I. 77.

81 Plat., *Protag.*, 28, p. 343; Plut., *adv. Colot.*, 20.

82 Almeno prima della (prima) guerra sacra, quando l'oracolo era ancora sotto l'influenza di Crisa (e Clistene concorse alla caduta di Crisa), e si opponeva alle innovazioni religiose di Clistene (soppressione del culto di Adrasto: v. sopra a p. 107). — Dopo, naturalmente, i rapporti di Delfi

con Clistene saranno stati diversi (Paus., 2. 9, 6; 10. 37, 5 cfr. Diod., 9. 16).

83 Generoso concorso degli Alcmeonidi nella ricostruzione del tempio di Delfi dopo l'incendio del 548: Herod., 5, 62; cfr. 2. 180.

84 Herod., 5, 71; Thucyd., 1. 126.

85 Dei 10 arconti del 581 tre furono del contado (&-γροῖκοι), due dei δημιουργοί: Aristot., Ἐθ. πολ., 13. 2.

86 Fra i nemici di Pisistrato sono i *Pedieei*, grossi proprietari rurali. — Il suo partito era costituito principalmente dai *Diacrii*, che erano piccoli proprietari: Plut., *Sol.*, 29.

87 Loeschke *apud* Schröder, *Aphrodite, Eros und Hephaistos* (I, 1887), 83 sgg. — Cfr. Athen. Mitteil. 19. 1894, 510 sgg. — Talvolta le figure di Dionyso ed Hefaisto si corrispondono rispettivamente sulle due facce del vaso. — Dionyso ed Hefaisto su lo stesso mulo: Furtwängler - Reichhold - Hauser, *Griechische Vasenmalerei* II, 120, 1.

88 Walters, *History of ancient pottery* (London 1905), I, 213, fig. 67.

89 Walters, *op. cit.*, I, 216, fig. 68. — Un'allusione politica negli *Ichneuta* (drama satiresco) di Sofocle ("tu coi figliuoli tuoi sarete liberi" [trad. E. Romagnoli, *Nel regno di Dioniso*, 110]: parole di Apollo a Sifeno e ai Satyri)?

90 Paus., 1. 38, 8.

91 O. Ribbeck, *Anfänge und Entwicklung des Dionysos-cultus in Attika, ein Beitrag zur griechischen Religionsgeschichte*, Kiel 1869, 8 sgg. — Cfr. F. G. Welcker, *Nachtrag zu der Schrift über die aeschylische Trilogie*, Frankfurt a. M. 1826, 195 sgg.

92 Diod., 4. 2, 6: Dionyso in Beozia, avendo liberato (ἐλευθερῶσαι) tutte le (piccole) città, avrebbe fondato una πόλιν ἐπώνυμον τῆς αὐτονομίας, ἣν Ἐλευθεράς προσαγορεύσαι (Dionyso Λύσιος avrebbe liberato dei prigionieri tebani dalle mani dei Traci: Paus. 9. 16, 6). — Cfr. Seneca, *de tranquillitate animi* 15 'sunt qui dicant, quod in liberis civitatibus coleretur, eum Liberum esse appellatum'.

93 v. sopra a p. 71. - Il sito di Icaria è stato indentificato dai moderni (Milchhöfer) con un luogo dove oggi ancora si trova un villaggio di nome *Dionysó*. Cfr. Athen. 2, p. 40 A ἀπὸ μέθης καὶ ἡ τῆς τραγωδίας καὶ ἡ τῆς κωμωδίας εὐρησις ἐν Ἰκαρίᾳ τῆς Ἀττικῆς.

94 In un simulacro di Dionyso ad Atene si vollero poi vedere i lineamenti di Pisistrato: Athen. 12. p. 533 C.

95 Cfr. Diog. L. 3. 56.

96 Wilamowitz, *Neue Jahrbücher*, 1912, I, 469; cfr. E. Bethe, *Prolegomena zur Geschichte des Theaters im Altertum*, Leipzig 1896, 42 sgg.

97 Una specie di sala a colonne (con un piano superiore). - Resti del santuario pre-pisistrato: O. Rubensohn, *Die Mysterienheiligtümer in Eleusis und Samothrake*, Berlin 1892, 13 sg.

98 Herod., 5. 67 ῥαψωδοὺς ἔπαυσε ἐν Σικυῶνι ἀγωνίζεσθαι τῶν Ὀμηρείων ἐπέων εἵνεκεν. Come motivo è addotta una ragione di politica esterna: perchè Clistene era in conflitto con Argo, e l'epopea era tutta una esaltazione degli Argivi.

99 v. sopra a p. 98. - Cfr. J. E. Harrison, *Prolegomena to the study of greek religion*, 536.

100 Vaso di Berlino n.° 1904.

101 Anche Demeter va all'Olympto (secondo l'inno omerico 'vi torna': allontanatasene per cruccio contro Zeus [νοσφισθεῖσα θεῶν ἀγορὴν καὶ μακρὸν Ὀλυμπον, *hymn. hom.* 5. 92], vi ritorna quando Zeus le concede le riparazioni dovute: *ibid.*, v. 443 sg., 447, 461 sg., 484 sg.).

102 Hesiod., *Theog.*, 942.

103 Paus. 2. 37, 5 τὴν Ἀλκυονίαν λίμνην (presso Lerna) δι' ἧς φασιν Ἀργεῖοι Διόνυσον ἐς τὸν Ἄϊδην ἐλθεῖν Σεμέλην ἀνάγοντα; - Diod. 4. 25, 4 ἀναγαγεῖν τὴν μητέρα Σεμέλην ἐξ Ἄϊδου καὶ μεταδόντα τῆς ἀθανασίας Θυῶνῃν μετονομάσαι. - Cfr. il vaso del British Museum F 194 (Catal. IV, p. 99; cfr. Reinach, *Répertoire*, I, 498, 1; 144, 4).

104 Waentig, *De Vulcano in Olympum reducto*, Leipzig 1877.

105 Wilamowitz, *Hephaistos*, Götting. Nachrichten, phil. hist. Kl., 1895, 217 sgg.; Loeschcke, *apud Schröder*, *Aphrodite*,

Eros und Hephaistos, 83 sgg.; C. Fredrich, *Athenische Mitteilungen*, 31. 1906, 74; Malten, *Jahrb. archäolog. Institut.*, 27. 1912, 232 sgg.

106 *Iliad.* I. 600; 18. 143, 616.

107 *Iliad.*, I. 590 sgg.

108 Solon. fr. 13, v. 49. - Cfr. le feste χαλκεῖα di Hefaisto: Stengel, *Die griechischen Kultusaltertümer*² (München 1898), 205; Tresp, *Fragmente der griech. Kultschriftsteller* (Religionsgesch. Versuche u. Vorarb., xv, 1), Giessen 1914, p. 100.

109 Nel Ceramico appunto (dunque nella Città bassa: non su l'Acropoli!) sorse il suo tempio (Andoc. I. 40; Paus. I. 14, 6).

110 A questo tempo risale il cratere di Clitia ed Ergotimo ('vaso François'): Furtwängler-Reichhold, I, tav. 11 sg. (nel corteo degli dei che vanno alle nozze di Peleo, è notevole che a Demeter e Dionyso - vicini - è assegnato un posto secondario, come pure nell'aspetto essi appaiono, essendo a piedi, inferiori di grado agli altri iddii che sono montati su carri. - Nello stesso corteo Hefaisto viene ultimo sul mulo). - Il riconducimento di Hefaisto (con Dionyso?) all'Olimpo anche su un vaso corinzio: *Athenische Mitteil.*, 19. 1894, t. 8.

111 Secondo il Malten, artic. 'Hephaistos' in Pauly-Wissowa-Kroll, *Real-Encyklop.*, VIII (1913), se Hefaisto è sciancato, ciò si deve al fatto ch'egli è il dio-fabbro, e dunque l'ideale dei fabbri e altri artigiani, tra i quali appunto erano abbastanza numerosi gli sciancati (inadatti ad altri - più nobili - lavori).

112 Dionyso assiste all'apoteosi di Heracle: vaso di Sosia (Berlino 2278 [*Antike Denkmäler*, I. 9]; cfr. 1961); vasi del British Museum B 200, 201, 318-21. - Dionyso ed Heracle insieme a banchetto: tazza Furtwängler-Reichhold, *op. cit.*, t. 47, I. - Cfr. Herod., 2. 145 ἐν Ἑλλησι μὲν νυν νεώτατοι τῶν θεῶν νομίζονται εἶναι Ἡρακλέης τε καὶ Διόνυσος καὶ Πάν.

113 Non per nulla Heracle divenne una figura prediletta della comedia, anzi della farsa (già con Epicarmo, il quale scrisse almeno un Ἡρακλῆς, oltre un Ἡβας γάμος).

114 Vaso François: Furtwängler-Reichhold, *Griech. Vasenmalerei*, t. 1-3.

115 Διόνυσός ἐστι ἀνάγων Ἡφαιστον ἐς οὐρανόν: Paus. I. 20, 3 (nelle pitture del tempio arcaico di Dionyso presso il teatro).

116 Dionyso contro Giganti: vasi del British Museum, B 253, E 8 (contrapposto ad Heracle in lotta con Kykno), E 303, E 443 (per una metopa del tempio F di Selinunte raffigurante D. che abbatte un Gigante, v. Hulot-Fougères, *Selinonte*, 1910, 291). — Anche i Sileni prendono parte alla Gigantomachia: Eurip., *Cycl.*, 5 sg.; cfr. Hygin., *astronom.*, 2, 23, 12 sg. (Chatelain et Légendre, *Biblioth. de l'Écol. des h. ét.*, f. 180, Paris 1909).

117 Qualche reminiscenza, forse, negli 'attentati' dei Sileni contro Iris e (peggio ancora) contro Hera, la regina dell'Olimpo (tazza di Brygos: Brit. Mus., E 65); Reinach, *Repertoire*, I. 193: Furtwängler-Reichhold, *Griech. Vasenmal.*, I, t. 47, 2. — Anche figurazioni vascolari si ispiravano forse a drammi satireschi (Romagnoli, *Nel regno di Dioniso*, 102).

118 Aristot., *poet.*, 4, p. 1449 A: ἀπὸ τῶν τὰ φαλλικά (ἔξαρχόντων) ἃ ἔτι καὶ νῦν ἐν πολλαῖς τῶν πόλεων διαμένει νομιζόμενα.

119 Così si chiamavano a Sparta coloro che eseguirono le prime rozze farse. Essi appartenevano alle classi inferiori della popolazione (Iloti e Perieci): Athen., 14. 15, p. 621 E. Cfr. G. Thiele, *Die Anfänge der griechischen Komödie*, Neue Jahrbücher, 1902, 1, 405.

120 I Megaresi pretendevano che la comedia fosse nata presso di loro ὡς ἐπὶ τῆς παρ' αὐτοῖς δημοκρατίας γενομένης (in seguito alla cacciata del tiranno Theagene): Aristot., *Poet.*, 3-p. 1448 A; cfr. Athen., 14. 77, p. 659 A-B. Susarion di Megara sarebbe appunto il primo 'poeta comico' (di Megara [secondo Polemone ap. Athen., 14. p. 659 C, di Megara Hyblea in Sicilia] era anche Maison, inventore di taluni caratteri comici, che fu ad Atene al tempo dei Pisistratidi). Susarion si sarebbe trasferito (circa al tempo di Solone) in Attica, ad Icaria, la

patria di Thespi. Egli sarà stato per la comedia quel che (Arione e) Thespi appunto per la tragedia, quel che Pratina di Fliunte (anch' egli ad Atene) pel drama satiresco: nel senso che tutti rappresenteranno la fase iniziale e il primo passaggio della materia drammatica dalla sfera puramente religiosa (se pure non esclusivamente dionisiaca, anzi piuttosto ctonico-agraria: si pensi a Demeter-Kore, Damia-Auxesia, Adrasto, - e alla sacra rappresentazione dei misteri eleusini) alla forma poetica, sotto l' influsso di modelli letterari (tale il ditirambo): cfr. Thiele, *l. cit.*; Cornford, *The origin of attic comedy*, 1914; Ridgeway, *Dramas and dramatic dances*, Cambridge 1915, (p. 401 sgg.).

V.

L' Orfismo.

Nuove correnti mistiche e tentativi di riforma religiosa.

Or dunque i meteci e gli schiavi, non essendo cittadini, non partecipavano, di diritto, alla religione della Città *; – e tuttavia avevano una loro religione. Ma anche pei cittadini stessi la religione ufficiale non fu tutta la religione. Chè, accanto a quella delle civiche feste e dei sacrifici e delle processioni solenni, eravi un' altra religione meno appariscente, privata piuttosto che pubblica, non officiata da sacerdoti, non regolata da calendari: un movimento oscuro vagamente delineato alla superficie, ma tale che agitava gli animi come un' onda profonda.

Quando una città era desolata da una pestilenza, quando tutto un popolo si disperava impotente contro un flagello o si sentiva contaminato da un sacrilegio o si tendeva nell' aspettazione di un miracolo, qualcuno sorgeva tra il popolo ad operare il miracolo. Erano taumaturghi e indovini che andavano da luogo a luogo, e le turbe accorrevano al loro passaggio:

* v. sopra a p. 118.

uomini diversi dalla comune, dotati di virtù straordinarie e di un sapere misterioso, conoscitori di formule arcane, maestri privilegiati di una tecnica delle cose sacre. Il morbo fisico e il male morale erano delle impurità; ed essi li guarivano purificando. L'arte loro era catartica e mantica insieme. Le figlie di Proito avevano delirato di furore dionisiaco *, ed erano state purificate: il guaritore fu Melampus, il veggente di Pylo ¹. La tradizione ha, in fatti, conservato parecchi nomi di questi 'maghi' e di questi 'santi': Abaris ², Aristeia ³, Hermotimo, Polyarato, Formione ⁴. Ma al di là delle figure individuali della leggenda s'intravede un tipo più frequente, una classe più numerosa.

Quel che si raccontava di Melampus, si narrava anche di un *Bakis*, che avrebbe guarito (ἐκάλθησεν) dalla follia le donne dei Lacedemoni ⁵: ma questo *Bakis* di Beozia, e quell'altro che la tradizione conosceva in Arcadia ⁶, e un altro in Attica ⁶, stanno a rappresentare una pluralità di *Bakides*, essendo 'Bakis' un termine generico appellativo di tutta una classe di indovini (nè più nè meno che 'Sibylla' ⁷), – tanto è vero che fu chiamato 'Bakis' anche lo stesso Pisistrato ⁸; – ch'è pure un segno del favore da lui accordato ai χρησιμῶδες o χρησιμολόγοι. Così anche, dei figli di Pisistrato, Hippias ebbe fama di grande conoscitore di oracoli (Herod. 5. 93), e l'altro suo figlio Hipparco molto si giovò dell'opera cresmologica di Onomacrito (Herod. 7. 6), – come diremo. Sembra, invero, che sia stato costume generale dei principi di quell'età di attribuire grande

* v. sopra a p. 78.

importanza agli oracoli e alle predizioni ⁹ (e quindi anche far gran conto degli indovini), massime per le loro imprese militari ¹⁰; e lo stesso Pisistrato, quando mosse in battaglia presso Pallene, si giovò dell'indovino Amfilyto, oriundo d'Acarnania ¹¹. Nè, forse, a questo interessamento dei tiranni per la mantica e per gli indovini era estranea la loro politica religiosa; la quale, mentre da un lato si orientava, come tutta la loro politica in genere, verso gli elementi sociali inferiori, dall'altro tendeva ad emanciparsi, quanto agli oracoli, dall'autorità di Delfi e dal prestigio esclusivo di quel massimo istituto oracolare.

Il quale, dal canto suo, naturalmente si studiò di dominare tutto quel movimento, incorporandolo – in certo qual modo – e ponendolo sotto il segno di Apollo, e costruendo legendarie relazioni apollinee con questo e con quello dei più celebrati profeti (Abaris, Aristeia), – come anche grandemente si preoccupò di attrarre nella sua orbita, col culto di Dionyso, la mantica dionisiaca *. Ma solo in parte riuscì ad attuare il suo intento ¹². Chè dal suo spirito jeratico e autoritario e prevalentemente politico, geloso della sua influenza nazionale sugli stati greci – nonchè internazionale sui potentati barbarici **, – troppo era dissimile lo spirito di quelle correnti, che furono e rimasero popolari anche quando il favore dei tiranni le innalzò fino alle corti: – con che esse richiamano alla mente, per analogia, talune correnti religiose medioevali in rapporto e in contrasto con la Chiesa di Roma **.

* v. sopra a p. 41 sg., 56 n. 12.

** v. sopra a p. 44.

E la dissomiglianza aveva pur profonde ragioni, ed essenziali; chè il carattere proprio di quella manica popolare era l'ispirazione, e ispirati erano quei girovaghi indovini, cioè dunque posseduti dal nume che in loro parlava, rapiti in estasi per virtù di entusiasmo, — come appunto accadeva, secondo Aristotele, alle Sibylle e ai Bakidi¹³ e ai loro simili, nei quali tutti un dio subentrava, ond'essi divenivano *ἔνθεοι*¹⁴: che è, come ormai sappiamo*, il carattere proprio della religione dionisiaca. La quale è comunione con la divinità e misticismo; e come tale è essenzialmente diversa dalla religione apollinea e, in genere, olimpica, — nonchè da quell'ideale etico dei 'Sette Savii'^{**}, le cui sentenze erano scritte appunto sul tempio di Delfi a inculcare il principio della umana limitatezza e della inaccessibile divinità. Onde anche quel famoso 'conosci te stesso' pareva assumere un altro significato, quasi a dire: 'cerca in te stesso per trovare il divino ch'è in te, onde tu sei simile a un dio, e iddio tu stesso', — che è, infatti, in opposizione alla religiosità della natura, il principio della religiosità dell'uomo e dell'anima: sia dell'anima collettiva che nell'esaltazione estatica supera l'esperienza della vita comune in una orgiastica comunione con Dio, sia dell'anima individuale che supera il divino mistero della morte nell'idea di una seconda vita vissuta insieme con Dio: che sono i due momenti capitali del misticismo, il collettivo — appunto — e l'individuale^{***}. E come a quello

* v. sopra a p. 73.

** v. sopra a p. 110 sg.

*** v. sopra a p. 81.

corrispose, in Grecia, la (primitiva) religione dionisiaca, così a questo corrispose l'Orfismo. Nè l'Orfismo si può comprendere se non inquadrandolo su quello sfondo di religiosità dionisiaca, dal quale pure emergono le figure del movimento mantico, — compresa quella, già ricordata *, di Melampus; il quale fu bensì un prediletto di Apollo (φιλιτατος ὦν Ἀπόλλωνι) ¹⁵, ma fu anche profeta di Dionyso, ' quegli che spiegò agli Elleni il nome di Dionyso e il sacrificio e la processione del *fallo* ' ¹⁶.

Da questa fermentazione spirituale, intensa e complessa, si formò anche l'Orfismo. Un grande riscontro si presenta alla mente: il Profetismo presso Israele, che si svolse dal *nabiismo*. E *nabi'im* sono appunto i Profeti. Ma i primi *nabi'im* furono indovini e veggenti, cui ricorreva il popolo, come a quelli che guarivano malattie (2 Re, 5), e resuscitavano morti (1 Re, 17. 21 sg.; 2 Re, 4. 34 sg.) e preannunziavano quel che doveva accadere (2 Re, 4. 8 sgg.) e davan consigli nelle cose private (2 Re, 4. 1-7) e operavano miracoli (2 Re, 6. 6; 2. 8; 2. 14; 1. 10). Erano uomini eccezionali, diversi dalla comune umanità: visitati e posseduti dallo spirito di Dio. Quando lo spirito del Signore si avventava su di loro (1 Sam. 10. 6 e 10; cfr. Giud. 14. 6), essi si sentivano mutati in altri, diventavano altri da se stessi (1 Sam. 10. 6): toltesi le vesti di dosso, giacevano a lungo, privi di coscienza (1 Sam. 19. 24), irresponsabili dei loro atti (2 Re, 2. 16). A chi li vedeva facevano l'impressione di essere forsennati e folli (2 Re, 9. 11).

* v. sopra a p. 134.

La loro suggestione era così forte che si comunicava ai presenti, quasi per contagio (1 Sam. 19. 20-24). Essi vedevano e udivano cose straordinarie (1 Re, 22. 19; cfr. 2 Re, 6. 17; 2 Re, 6. 32; 1 Re, 14. 4). Se la loro visione si proiettava nel futuro, dava luogo a una predizione. Per ciò sovente li aveva presso di sé il sovrano (come in Grecia i tiranni *), sia alla corte, sia al campo quando moveva in guerra contro il nemico (2 Re, 13. 14; cfr. 2 Re, 9). Ma di solito vivevano presso i luoghi santi - Rama (1 Sam. 19. 18), Ghilgal (2 Re, 2. 1), Gerico (2 Re, 2. 5), Bethel (2 Re, 2. 3; 1 Re, 13, 11) -, dediti alle cose della religione. Si compiacevano del suono delle arpe, delle cetre, dei flauti (1 Sam. 10. 5; 2 Re, 3. 15). La musica aveva gran parte nella loro ispirazione¹⁷. Quel che sentivano e vedevano nei loro rapimenti estatici, solevano esprimere in forma alta e solenne (poetica): la loro parola aveva virtù miracolose¹⁸ anche sulle fiere della foresta (2 Re, 2. 24) (non traevano le fiere anche ad ascoltare il canto di Orfeo?). Sovente i *nēbi'im* si riunivano in 'schiere' o gruppi, talora assai numerosi (cinquanta: 2 Re, 2. 7; circa quattrocento: 1 Re, 22. 6), quasi comunità presiedute da un capo (1 Re, 19. 20; cfr. 2 Re, 2. 3).

Anche in Grecia qualcuno di quei 'profeti' viandanti potè raccogliere intorno a sé un certo numero di seguaci: tale forse fu pure l'origine prima di quelle che poi furono le comunità orfiche. Anche i popoli vicini ad Israele avevano i loro 'profeti' ('di Baal'), che si comportavano in modo simile ai *nēbi'im*: erano dediti alla danza (1 Re, 18. 26), e, in uno stato di

* v. sopra a p. 134-5.

esaltazione, eccitandosi con le grida, giungevano fino a tagliuzzarsi con lame e coltelli, cospargendosi di sangue (1 Re, 18. 28). Ma i *nabi'im* erano i profeti di Jahve, e tali rimasero: tennero fede al Dio del deserto, e non smisero l'abito dei beduini. Vestiti di pelli, cinti di cuoio (2 Re, 1. 8; Zach., 13. 4), diversi dunque dal resto degli uomini anche nell'aspetto esteriore (anche una specie di tonsura: 2 Re, 2. 23?), furono la protesta vivente e permanente del costume antico contro la civiltà superiore di Canaan, verso la quale il popolo si sentiva attratto. In mezzo al popolo, tenendo viva la religione dei padri, diedero origine a quel grande movimento spirituale che fu il Profetismo.

In Grecia, in vece, il movimento dionisiaco dovette cedere alla superiore civiltà circostante. Connesso per le sue origini con le classi sociali inferiori, esposto alla penetrazione di elementi barbarici (traci), esso aveva da prima accentuato il suo carattere orgiastico. Poi, parallelamente alla elevazione politica dei ceti rurali e al loro livellamento culturale con la popolazione urbana, più progredita, la religione dionisiaca si era olimpificata*. Dionyso era stato assunto all'Olimpo: tutto quanto era assimilabile dello spirito dionisiaco era stato assorbito dalla religione tradizionale.

Qualche cosa tuttavia era rimasto fuori, come dicemmo**, allo stato libero e indipendente: qualche cosa ch'era refrattario all'assimilazione, perchè era

* v. sopra a p. 108 sg.; 114 sgg.

** v. sopra a p. 118.

espressione genuina del carattere mistico, espressione di quella immanenza del divino nell'uomo ch'era irriducibile nelle forme e nelle formule del divino trascendente *. Questo elemento diè vita all'Orfismo: un elemento ch'era dunque costituito in primo luogo dalle correnti religiose di Tracia, e che dalla Tracia, dove l'orgia aveva conservato la sua freschezza primordiale, seguì forse a trarre incremento di nuove energie, per via dei più stretti rapporti che Atene strinse nel corso del VI sec. col mondo barbarico settentrionale ¹⁹.

E ad Atene, in fatti, fiorì l'Orfismo nel sec. VI ²⁰, — se anche, più tardi, trovò eco, com'era naturale, fra i Traci ²¹. E trace fu Orfeo nella tradizione consacrata ²². Ma ancora Polygnoto di Thaso poteva dipingerlo in aspetto e costume prettamente ellenico, 'senza nulla di tracio' ²³. E tracio era quel rito selvaggio dell'animale divino inseguito in caccia furibonda dalla turba delle donne e degli uomini inebriati, e finalmente raggiunto e sbranato e divorato così crudo e sanguinante: con che quei rozzi adoratori pensavano di appropriarsi, per 'sacramento', la essenza stessa del dio **, e forse intendevano incorporarsi, così, durevolmente quell'elemento divino di cui negli istanti troppo brevi e fugaci della esaltazione entusiastica sperimentavano la virtù beatificante e sublimatrice. E questo rito, a quel modo che ispirò in Grecia altri miti (dionisiaci), come quelli di Lycurgo e delle Proitidi e delle Minyadi ***, così anche

* v. sopra a p. III sg.

** v. sopra a p. 73.

*** v. sopra a p. 78.

diè luogo a un mito propriamente orfico, che anzi fu poi il caposaldo dell'Orfismo, e il suo dogma cardinale; e su quello fu costruita una teoria cosmologica e antropologica, nonchè una norma di vita religiosa e di condotta morale, e soprattutto una dottrina di salvezza, relativa ai destini dell'anima oltre la morte. Chè tanto l'Orfismo dedusse da quei primi germi di religiosità barbarica. Ma a dar vita ed espressione a tutto questo suo mondo l'Orfismo stesso si valse dei termini e dei mezzi foggiate dalla ambiente e preponderante civiltà ellenica; e dal mondo greco tolse anch'esso le forme del suo linguaggio.

E in primo luogo tolse la figura stessa di Orfeo. Il quale appare menzionato per la prima volta in un frammento di Ibyco (ὄνομακλυτὸς Ὀρφῆν²⁴: fr. 10 A Bergk⁴). Ma in origine fu, molto verosimilmente, un nume greco di carattere ctonico e infero²⁵, e – come tale – affine a Dionyso, in quanto anche Dionyso per certi aspetti della sua figura presenta lo stesso carattere*. Orfeo scende all'Hade per trarne Eurydike²⁶: Eurydike è figura divina della Terra²⁷ – non senza rapporto, forse, con la vegetazione –, simile a Kore, che pure dimora nell'Hade e ne esce²⁸, simile a Semele (la 'Terra'^{**}), che Dionyso suo figlio trae dall'Hade²⁹ secondo la leggenda del culto locale di Lerna. Non per nulla Orfeo passava, a Sparta, per aver fondato un culto di Demeter *Chthonia* (Paus. 3. 14, 5), nonchè un tempio di Kore *Soteira* (Paus. 3. 13, 2)³⁰. – Altri tratti che Orfeo ha comuni con Dionyso gli saranno poi venuti secondariamente, per

* v. sopra a p. 70.

** v. sopra a p. 75.

effetto di quella sua posizione rappresentativa di un movimento che aveva basi dionisiache e tracie: in primo luogo la sua uccisione (*σπαργμός*) per opera delle Menadi – ch'è un duplicato della passione del dio sotto la forma dell'animale sacro ³¹ –, onde la sua testa, staccata dal corpo e precipitata in mare, approdò a Lesbo, dove incominciò a dare oracoli ³².

Nè sono senza significato questi rapporti di Orfeo – corrispondenti a quelli di Dionyso – con la mantica ³³, specie con la mantica d'ispirazione e la profetica popolare, – mentre poi è notevole che l'oracolo di Orfeo a Lesbo sarebbe stato fatto tacere precisamente da Apollo 'per gelosia' ³⁴. Secondo ogni verosimiglianza, furono i sacerdoti di Delfi che attutirono – per ovvie ragioni d'interesse – il dissidio fra la religione orfico-dionisiaca e l'apollinea ³⁵. Certo è che Orfeo passò nella leggenda ³⁶ come figura apollinea (Orfeo figlio di Apollo e di Calliope), di musico e poeta e cantore ³⁷, simile ad Omero, quasi precursore – anzi, secondo certe genealogie, 'antenato' – di Omero ³⁸. Tanto prevalsero le forme classiche, – mentre lo spirito era pur profondamente diverso. Tanto si giovò l'Orfismo, in sul suo nascere, degli strumenti che il genio greco aveva creati e la tradizione aveva tramandati; – e in primo luogo della forma epica, che del resto era anche quella stessa della mantica: cioè, degli oracoli.

E tuttavia, come taluno ci fu che negò ad Orfeo la nazionalità tracie ³⁹, così altri potè negargli la qualità di poeta; e fu Aristotele ⁴⁰. Si tratta sempre, pur sotto aspetti diversi, dello stesso dualismo fondamentale tra ciò che Orfeo era originariamente e ciò ch'egli divenne come rappresentante dell'Orfismo. Del resto

invalse allora generalmente il costume di porre sotto l'autorità di personaggi leggendari (Museo, Abaris, Aristeia ⁴¹ e altri ⁴²) composizioni di data recente, e tanto più quelle in cui si esprimevano idee nuove, affinchè ad esse non mancasse il credito e il prestigio che la tradizione e l'antichità sogliono conferire. E tale costume fu specialmente applicato alla letteratura oracolare (*χρησμοί*), — che fu appunto una delle vie per le quali si incanalarono le nuove correnti religiose *. Quel Bakis di Beozia di cui sopra abbiamo parlato * era 'posseduto dalle Ninfe' ⁴³, e passava per autore di parecchi responsi. Museo soprattutto, il mitico 'uomo delle Muse', era celebre come poeta di oracoli ⁴⁴. Anche ad Orfeo fu attribuita la paternità di alcuni *χρησμοί* ⁴⁵. In realtà, gli autori di questi responsi, che poi furono raccolti in collezioni, saranno stati quegli stessi indovini (*χρησμολόγοι*) che li andavano anche portando attorno per l'Ellade ⁴⁶. Si narra di uno che fu colto in flagrante di 'falsificazione', cioè di composizione: e fu Onomacrito, intimo dei Pistratidi *, supposto autore di *τελευταί* e di *χρησμοί* ⁴⁷, che fu sorpreso a inserire tra quelli di Museo ⁴⁸ un vaticinio di sua propria fattura, e perciò fu espulso ⁴⁹. Così anche altri poemi di Museo già dagli antichi erano creduti opera di Onomacrito ⁵⁰. E gli antichi stessi avevano rilevato nelle opere di Onomacrito certi riscontri con poemi esiodei ⁵¹, — come pure si diceva che Onomacrito avesse trattato di Heracle Ideo e dei Dactyli Idei ⁵², ch'erano anche il soggetto di un'opera esiodea ⁵³. In vero tutta questa letteratura oracolare, più che ad Omero, ap-

* v. sopra a p. 133 sg.

pare vicina ad Esiodo, il quale certo aveva subito l'influenza di quel grande istituto mantico ch'era il santuario di Delfi *. Esiodo stesso, o almeno l'autore del prologo della *Theogonia* (v. 31 sg.), si presenta in veste di profeta, come quegli che le Muse hanno ispirato a cantare 'le cose future e le passate': τὰ τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα ⁵⁴. Sotto il nome di Esiodo andavano non pochi poemi (ἔπη μαντικά) ⁵⁵, nei quali circolava uno stesso spirito, ch'era notevolmente diverso da quello dell'epopea, sebbene – come abbiamo detto – la forma (epica) fosse la stessa. Anche in tali poemi sub-esiodei trovarono espressione le nuove correnti religiose ^{55 bis}: si tenga presente che esse erano correnti prevalentemente popolari; – e già Esiodo aveva accolto elementi popolaristici ed anti-aristocratici **.

Tra le opere che andavano sotto il nome di Esiodo c'era anche una 'discesa di Theseo e Peirithoo all'Hade' (ὡς Θησεὺς εἰς τὸν "Αἴδην ὁμοῦ Πειρίθῳ καταβαίη: Paus. 9. 31, 5). All'Hade era disceso anche Ulisse; e la sua visita alle regioni inferi era cantata nel libro XI dell'*Odyssea* (νέκυια) ⁵⁶. Or come ci fu dunque una discesa all'Hade omerica, come ce ne fu una esiodea, così ci fu anche una *Κατάβασις εἰς "Αἴδου* decisamente orfica ⁵⁷. Noi tocchiamo qui una materia ch'ebbe per l'Orfismo importanza massima: voglio dire l'escatologia ⁵⁸. In vero, accanto alla mantica, forse insieme con la mantica, l'escatologia rappresenta un altro elemento capitale delle nuove idee religiose. Quei taumaturghi e puri-

* v. sopra a p. 41.

** v. sopra a p. 53.

ficatori girovaghi (ἀγύρται καὶ μάντιες), i quali sapevano predire il futuro (χρησιμολόγοι), facilmente dovevano anche conoscere le cose dell' al di là ⁵⁹. Forse fu questo pensiero, questa preoccupazione nascente dell' al di là, la ragione intima che mosse i primi che intorno a quelli si raccolsero come seguaci. E se alcuni si raccolsero nel nome di Orfeo, questi avranno dato origine alle comunità orfiche. In realtà Orfeo, per quel suo carattere infero cui sopra accennammo *, si prestava a divenir centro e segno di un ordine di idee animistiche ⁶⁰. Per la stessa ragione egli si trovava ad essere naturalmente indicato per assumere la paternità di un' opera di contenuto escatologico. A quel modo che Orfeo nel mito eroico e nell' arte classica (rilievo di Orfeo, Eurydike, Hermes) fu uno dei pochi che scesero vivi nell' Hade, così in qualità di cantore e poeta (Orfeo nella spedizione degli Argonauti) potè essere scelto come autore di un poema ' ultra-terreno '. È sempre l' originario aspetto infero che qui, variamente, si riflette.

L' orfica Κατάβασις εἰς Ἅιδου (oppure un' altra K. ε. Ἄ.) secondo alcuni era opera di Prodicò ⁶¹. E questa duplicità di attribuzione – da un lato il mitico Orfeo, dall' altro un autore recente (Orfeo di Camarina [anche un Orfeo di Crotona e altri], Prodicò, Kercops, Zopyro, Brontino ⁶¹) – si ripete per quasi tutte le numerose opere poetiche attribuite ad Orfeo ⁶². Si rinnova qui lo stesso fatto che constatammo ** a proposito delle opere di contenuto oracolare; e la ragione è la stessa: che Orfeo, come nume indigeno,

* v. sopra a p. 141.

** v. sopra a p. 142 sgg.

risaliva ad un'età remotissima; ma quei poemi che andavano sotto il suo nome erano relativamente recenti. Ora comprendiamo come Erodoto potè sostenere che certi poeti, i quali (da altri) erano detti anteriori all'epoca di Omero ed Esiodo – e tra essi egli intendeva, secondo ogni verosimiglianza, anche Orfeo –, erano invece, a parer suo, posteriori ⁶³.

In vero quello spirito nuovo che investì la poesia esiodea, investì anche – per quanto, naturalmente, in proporzioni minori – la poesia omerica. Quell'Onomacrito di cui gli antichi (Erodoto) sapevano citare taluni 'falsi' oracoli arbitrariamente introdotti fra quelli di Museo *, non si era peritato, dicevano, di estendere l'opera sua di interpolatore anche ai poemi omerici. Come verso di sua fattura, e quindi spurio (*ἡθέρηται*), si citava il v. 604 del libro XI dell'*Odyssea* ⁶⁴. È questo precisamente il 'libro dei morti', quella *véκεια* ch'è tutta materiata di elementi animistici ed escatologici. Or nel complesso del libro c'è un brano che spicca per certi suoi tratti particolari: e sono precisamente i vv. 566-631, dove, dopo la menzione di Minosse e di Oriòne, son descritti i supplizi di Tityo, di Tantalò e di Sisyfo, dannati – essi soli fra la moltitudine delle anime – a un eterno castigo ⁶⁵. Qui ancora affiorano le nuove correnti religiose; e in questo senso è lecito parlare di 'interpolazione orfica' ⁶⁶: cioè non nel senso che i vv. 566-631 siano stati inseriti nella *véκεια* da un carme già composto da poeti orfici (anche se pel v. 604 sia designato nominativamente come autore Onomacrito), bensì nel senso di una ulteriore elaborazione della materia

* v. sopra a p. 143.

escatologica, prodottasi nel VI sec. in Atene sotto l'influsso di quelle nuove idee religiose delle quali l'Orfismo era l'esponente più accentuato e quasi il fermento più efficace. Non per nulla, quando si formò la leggenda della redazione pisistratica dei poemi omerici, e successivamente si precisò nell'aneddoto di una commissione che vi avrebbe presieduto⁶⁷, fu posto, oltre lo stesso Onomacrito (e oltre Zopyro e un quarto membro il cui nome non ci è tramandato in forma sicura), anche un Orfeo di Crotone⁶⁸. Già questo nome di Orfeo sta, in certo qual modo, a indicare la presenza di elementi orfici nei poemi omerici, nel senso sopra accennato⁶⁹.

Ma altro è questo riflesso orfico che penetrò nei poemi omerici, altro era l'Orfismo vero e proprio, in sè e per sè stesso. Nelle pene di Tityo, di Tantalò, di Sisyfo secondo la *Nekyia* * si riflette bensì un'idea di castigo e di espiatione ultraterrena ch'è estranea alla coscienza religiosa ellenica tradizionale, mentre si accorda con il nuovo spirito e con un più profondo sentimento della personalità e della responsabilità. Ma quella pittura terrificante della sorte che attende i dannati, mentre in sostanza – pur con la sua accentuata tendenza moralizzatrice – non esorbita gran che dal quadro delle vecchie idee sulla triste condizione delle anime nell'Hade, non rispecchia se non imperfettamente⁷⁰ il pensiero fondamentale dell'Orfismo, ch'era essenzialmente soteriologico, che dalle miserie della vita voleva salvare gli uomini bandendo fra loro il suo verbo di liberazione. Or a

* v. sopra a p. 146.

dar corpo e vita appunto a questo suo proprio pensiero l'Orfismo si valse di mezzi che gli erano offerti dalla cultura ellenica tradizionale: e non solo del linguaggio e del metro e di tutta la forma esteriore (si pensi alle 'rapsodie' orfiche di contenuto teogonico ⁷¹), ma anche di figure ed elementi propri del mito. Tale è, come vedemmo *, lo stesso Orfeo. E tale è Zagreus, ch'è pure figura capitale dell'Orfismo, dagli Orfici identificato con Dionyso, mentre in origine sarà stato anch'egli – come Orfeo *, come Dionyso stesso ** – un nume di carattere infero, forse il 'gran cacciatore' ⁷², verosimilmente il 'cacciatore' delle anime dei trapassati (cfr. la 'caccia selvaggia' e il 'cacciatore selvaggio'). E di Zagreus la prima menzione compare precisamente in un poema (epico) ciclico: l'*Alkmaionis* (del ciclo tebano) ⁷³.

Chè se la poesia omerica e, in genere, epica potè dunque colorarsi qua e là in tono orfico, d'altro lato ci è positivamente attestato il passaggio di elementi del mito e dell'epopea nell'Orfismo: e precisamente a proposito dei Titani, i quali pure hanno nella dottrina orfica una parte assai importante. Dei quali Pausania attesta (8. 37, 5) che fu Onomacrito a introdurli nei misteri di Dionyso, togliendoli da Omero ⁷⁴: proprio quell'Onomacrito che già conosciamo *** come abile verseggiatore e imitatore di poesie omeriche ed esiodee, e che ora dunque ci appare nella sua attività specificamente orfica e come rappresentante

* v. sopra a p. 141.

** v. sopra a p. 70.

*** v. sopra a p. 143, 146.

cospicuo dell'Orfismo in quel suo fiorire al tempo della signoria pisistratica in Atene. E della poesia orfica che, se già allora esisteva, si sarà trovata in uno stato assai fluttuante, Onomacrito sarà da considerare come il fissatore primo e, in buona parte, forse, il redattore: — ch'era appunto l'opinione di Aristotele, secondo il quale di Orfeo sarebbero state le dottrine, ma le avrebbe poste in versi Onomacrito ⁷⁵.

Or appunto i Titani e Zagreus hanno una parte capitale antitetica (e dunque correlativa e connessa) in quel mito su cui, come dicemmo *, tutta la dottrina orfica è costruita; — e non solo la dottrina, ma anche la pratica. Ed è assai importante poterne cogliere — già in Onomacrito — talune tracce delle più antiche, — mentre per la sua ricostruzione integrale dobbiamo ricorrere, in genere, a notizie fornite da fonti seriori ⁷⁶. Questo mito si ricostruisce così. Il fanciullo Dioniso(-Zagreus), figlio di Zeus e di Persefone ⁷⁷, è insediato dai Titani, i quali, allettandolo con giocattoli ⁷⁸, riescono, in un momento in cui egli si guarda in uno specchio ⁷⁹, ad impadronirsi di lui, indi lo sbranano ⁸⁰ e lo divorano ⁸¹. Per quante alterazioni mitografiche e speculative il mito abbia subito attraverso i tempi, vi s'intravede chiaro il riflesso del primitivo rito orgiastico e cruento delle genti tracie ⁸². La introduzione dei Titani al posto dei *Saboi* ⁸³ e delle *Menadi*, ond'essi figurano come autori del più efferato sacrilegio, forse fu suggerita dall'antica loro inimicizia e lotta con gli dei dell'Olimpo (Titanomachia).

Qui c'era dunque già lo spunto ad un'amplifi-

* v. sopra a p. 141.

cazione del mito centrale e a un suo svolgimento sul modello della Teogonia esiodea. Dall'empio furore dei Titani si è salvato il cuore di Dionyso (- Zagreus) ⁸⁴, dal quale Zeus fa sorgere il 'nuovo Dionyso', che è destinato a succedergli nella signoria del mondo ⁸⁵. Questo scorcio di Teogonia si prolungava, oltre Zeus, per altre generazioni divine ⁸⁶: quella immediatamente precedente di Crono, e quella anteriore di Urano e Gaia (dove anche i Titani) - il Cielo e la Terra ⁸⁷ -, usciti dal grembo primordiale della Notte ⁸⁸.

Più originale della Cosmogonia era l'Antropogonia. Varie stirpi umane si succedono - una, a quanto pare, per ciascuna delle 4 età del mondo -, a cominciare da quella di *Phanes-Erikapaios* ⁸⁹. I Titani muoiono fulminati, per punizione di Zeus ⁹⁰. Il genere umano attuale nasce dalle loro ceneri ⁹¹. Così l'umanità porta in sè, sin dalle origini, un elemento peccaminoso (titanico) e insieme, per via di Dionyso - del quale i Titani si erano incorporata, con le carni, la vita -, un elemento divino (dionisiaco): una originale divinità ⁹², dunque, e un originale peccato ⁹³; e quindi un essenziale dualismo e un interiore dissidio. Il quale nei momenti dell'estasi par superato, quando il divino domina solo e sovrano, e rapisce l'uomo e lo libera dalle cure ⁹⁴; ma poi la beatitudine, col passar dell'ebbrezza, svanisce, e torna la tristezza quotidiana della vita miseranda. Nè la morte pone fine alle pene; chè l'elemento divino si ricongiunge ancora col titanico in una nuova esistenza, e ricomincia un'altra vita sott'altra forma, - che può anche essere non umana, anzi animale; e così per una successione

infinita di esistenze, e ogni esistenza è dolore, ogni corpo è una tomba (σῶμα σῆμα)⁹⁵: idee e sentimenti che in Grecia davvero ci appaiono insoliti e strani.

E invece s'incontrano presso i Traci, cui Marziano Capella (6. 656) attribuisce un '*appetitus maximus mortis*'; e più precisamente presso quella gente tracia dei Trausi che, secondo Erodoto (5. 4), eran usi di accogliere con pianti i neonati, e con manifestazioni d'allegrezza seppellire i defunti; — come pure erano Traci quei Geti '*paratissimi ad mortem*' (Pomp. Mela, 2. 2, 18), e quei Terizi e quei Krobyzi⁹⁶ che facevano l'uomo immortale (ἀθανατίζοντες), credendo che all'atto della morte egli andasse a dimorare presso il dio *Zalmoxis*⁹⁷, donde anche potesse, a quanto pare, ritornare nel mondo: dove sembra di veder adombrata una dottrina della trasmigrazione. E questa sarà stata poi la causa onde di *Zalmoxis* si pensò dagli antichi che fosse stato servo di Pitagora (Herod. 4. 95); — mentre Erodoto (2. 123), per il suo pregiudizio egittizzante*, riteneva che la dottrina dell'immortalità dell'anima e della sua trasmigrazione (ὡς ἀνθρώπου ψυχὴ ἀθάνατός ἐστι, τοῦ σώματος δὲ καταφθίνοντος ἐς ἄλλο ζῶον αἰεὶ γινόμενον ἐσθύεται) fosse originaria dell'Egitto (πρῶτοι δὲ καὶ τόνδε τὸν λόγον Αἰγύπτιοί εἰσι οἱ εἰπόντες), ma anche sapeva che c'erano alcuni in Grecia che, quali prima quali dopo, l'avevano professata come propria (τούτῳ τῷ λόγῳ εἰσι οἱ Ἑλλήνων ἐχρήσαντο, οἱ μὲν πρότερον, οἱ δὲ ὕστερον, ὡς ἰδίῳ ἑωυτῶν ἔονται), ed egli ne conosceva il nome e non voleva dirlo (τῶν ἐγὼ εἰδῶς τὰ οὐνόματα οὐ γράφω): con che (e specialmente con

* v. sopra a p. 37 n. 99.

quegli *οί πρότερον*) difficilmente egli avrà avuto in mente altri che gli Orfici ⁹⁸.

Pei quali la concezione pessimistica della vita umana ⁹⁹, inquadrata – come vedemmo – in una concezione universale del mondo, era il complemento, o la premessa, di quella loro capitale dottrina sotterriologica che, conseguentemente, poneva la salvezza dell'uomo nella cessazione delle esistenze umane successive, quando la sua divina essenza dionisiaca era sottratta ad ogni ulteriore contaminazione titanica, e allora il dualismo veniva meno, e l'uomo era tutto divino, tutt'uno con Dio e per sempre. Per chi sia pervenuto a questo stato di grazia la morte e l'inferno non hanno più nulla di pauroso. Pieno di fede l'iniziato si accinge al gran viaggio – quando il gran giorno viene –, perchè sa l'accoglienza che troverà laggiù, arrivandovi puro da una società di puri (*ἔρχομαι ἐκ καθαρῶν καθάρᾳ*) ¹⁰⁰; sa che, essendo ormai uscito dal ciclo doloroso delle esistenze (*κύκλου δ' ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο*) ¹⁰¹, e avendo scontato le colpe originali titaniche (*ποινᾶν δ' ἀνταπέτισ' ἔργων ἔνεκα οὔτι δικαίων*) ¹⁰², si presenterà agli iddii sotterranei a fronte alta dicendo: 'anch'io posso vantarmi di discendere dalla vostra stirpe beata' (*καί γάρ ἐγὼν ὑμῶν γένος εὐχομαι ὄλβιον εἶναι*) ¹⁰³; chè essendo gli uomini nati dai Titani, e i Titani da Urano e Gaia, anch'egli è dunque figlio della Terra e del Cielo stellato (*Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος*) ¹⁰⁴, e vittima di quei fulmini che incenerirono i Titani (*εἶτε με μοῖρ' ἐδάμασσε' εἶτ' ἀστεροπῆτα κεραυνῶν*) ¹⁰⁵; – ma attraverso i Titani anche gli venne una infinitesima e pur indistruttibile divina particella dionisiaca, ond'egli è ora iddio e

non più mortale (ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ' ἔσῃ ἀντὶ βροτοῦ ¹⁰⁶; θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου ¹⁰⁷).

Tali formule ed altre consimili, in cui è chiaramente espressa la dottrina mistica dell'uomo-dio secondo l'Orfismo ¹⁰⁸, si leggono in talune iscrizioni su laminette d'oro ¹⁰⁹ che si rinvennero in Italia (specialmente nell'Italia Meridionale [Thurii e Petelia: epoca fra il IV e il III sec.], ma, a quanto pare, anche a Roma [II sec. d. Cr.]), e a Creta (Eleutherna: II-I sec. a. Cr.), deposte entro sepolcri ¹¹⁰, che dunque dovean essere di persone aderenti all'Orfismo. In queste iscrizioni, per quanto lontane nello spazio e nel tempo, ricorrono formule e frasi costanti e – a parte qualche piccola variazione – eguali ¹¹¹, e dunque derivate, secondo ogni verosimiglianza, da un unico testo poetico, che doveva essere universalmente noto fra gli Orfici, come quello che avrà contenuto appunto la dottrina canonica dell'Orfismo sull'altra vita: quella onde gli Orfici si distinguevano dal resto degli uomini, e donde attingevano la loro fede nella salvazione finale (σωτηρία τῆς ψυχῆς: Proclo ¹¹²). E per ciò anche – tanta era la preoccupazione escatologica e soteriologica – sarà invalsa fra loro la pia usanza di deporre accanto ai sepolti, in luogo dell'intero testo, alcuni versi e formule salienti in quelle contenute.

I quali Orfici dunque ci si presentano organizzati, comechessia, in società ¹¹³: uniti dalle stesse credenze espone nei medesimi testi ¹¹⁴. E, oltre il vincolo ideale, avranno avuto anche un vincolo pratico, consistente in una norma comune di vita ¹¹⁵, un corpo di prescrizioni e di divieti, una legge positiva e negativa, un νόμος ¹¹⁶.

Qual fosse precisamente il contenuto di queste leggi, ci sfugge in gran parte. Ma uno almeno dei precetti orfici ci è noto: ed è quello che vietava agli adepti di cibarsi di organismi animali (e così veniva a prescrivere il regime vegetariano), e in genere di distruggere esseri viventi: ch'era pratica coerente con la teoria; secondo la quale ogni animale poteva contenere incarnato un elemento dionisiaco e divino, e perciò era virtualmente sacro. Ed è interessante constatare che, secondo la testimonianza di Posidonio (Strab. 7. 3, 3, p. 296), questo costume di astenersi, per ragioni religiose, dal mangiare esseri viventi (ἐμψύχων ἀπέχεσθαι κατ' εὐσέβειαν, διὰ δὲ τοῦτο καὶ θρεμμάτων) era praticato dalla popolazione tracia dei *Mysii*, i quali perciò si cibavano solo di miele e di latte e di cacio: dove adunque sarebbe esistito, presso una società etnica, allo stato spontaneo e – per così dire – naturale ¹¹⁷, quel che nell' Orfismo, società fondata, fu norma prescritta dalla religione. E ciò acquista poi un'importanza speciale in rapporto alla presenza e al concorso di elementi traci nella formazione dell' Orfismo, tanto più che sempre fra i Traci sarebbero state in uso anche altre tendenze ascetiche (castità, cenobitismo?) ¹¹⁸, – se pure qui non è da vedere un effetto dell' Orfismo stesso, propagato poi e trapiantato anche in Tracia*. – In fatti leggiamo in Aristofane (*Ran.*, 1032) che Orfeo insegnò ad astenersi dalle uccisioni (Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετὰς θ' ἡμῖν κατέδειξε φόνων τ' ἀπέχεσθαι). Così pure nell' *Hippolyto* (e Ippolito è appunto un raro modello di castità e di vita pura) Euripide (*Hippol.*, 952 sgg.)

* v. sopra a p. 140, e oltre a p. 168 n. 21.

associava esplicitamente l'uso dei cibi inanimati (δι' ἀψύχου βορᾶς) con l'esser seguace di Orfeo (Ὀρφέα τ' ἀνακτ' ἔχων). E lo stesso Euripide, in quel frammento pervenutoci dei Cretesi (fr. 475 N) dove (sopra lo sfondo e il substrato dell'antichissima e, pur attraverso i lunghi secoli dell'imbarbarimento e dell'isolamento, non mai del tutto spenta religione cretese di Zeus(-*Kyros*) Ideo *) è attestata la presenza della religione di Zagreus ¹¹⁹, e dunque dell'Orfismo – facilmente e durevolmente ¹²⁰ trapiancato in quel terreno imbevuto di vetusta religiosità collettiva e iniziatica ¹²¹ –, Euripide fa che il coro, costituito da seguaci di Zagreus (νοκτιπόλου Ζαγρέως), e dunque di Orfici iniziati, proclami di aver posto fine ai pasti cruenti (τάς τ' ὠμοφάγους δαΐτας τελέσας), ora che, tutto puro e vestito di bianco, fugge la generazione dei mortali (φεύγω γένεσίν τε βροτῶν), ed evita i sepolcri (νεκροθήκης [dei profani?] οὐ χριμπτόμενος), e si guarda dal pasto di cibi animali (τήν τ' ἐμψύχων βρωσιν ἐδεστῶν πεφύλαγμαi); – ora che, santificato, ha ricevuto il nome di βάκχος (βάκχος ἐκλήθην ὀσιωθεΐς).

Il qual nome pienamente esprime la mistica comunione con la divinità – ch'è il cardine e il centro della fede orfica, – come quello ch'è uguale al nome del dio. Chè *Bakchos*, vale a dire Dionyso, nel suo aspetto orgiastico era appunto – come sappiamo – la divinità capitale degli Orfici. I quali invero, oltre (e forse più) che da Orfeo ¹²², il maestro e fondatore, sembra che abbiano, nel loro linguaggio esoterico e sacrale, denominato se stessi dal loro dio; – come

* v. sopra a p. II sg.

anche nel passo citato dell' *Hippolyto* ¹²³ è usato βακχεύειν (βάκχευε) per designare una condotta conforme ai precetti dell' ἀναξ Orfeo. E βάκχος fu poi usato, in un' epoca già di decadenza, a caratterizzare colui che era un vero santo, pieno di vero spirito mistico, a differenza di chi soltanto osservava le pratiche esteriori, secondo il proverbio: πολλοὶ μὲν ναρθηγοφόροι, πικυροὶ δὲ τε βάκχοι ¹²⁴; – mentre poi, in una preziosa testimonianza di Erodoto (2. 81), ch'è la più antica che noi abbiamo sull' Orfismo (e già vi si parla di un ἑρὸς λόγος), essendo parola dei culti orfici e di un loro caratteristico divieto, pel quale i cadaveri degl' iniziati non dovevano essere sotterrati in vesti di lana ¹²⁵ – sempre in armonia col principio che ogni vita animale sia da risparmiare –, son messi insieme appunto i cosiddetti culti orfici coi bacchici (τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι), che secondo Erodoto erano, viceversa, egizi e pitagorici (onde riesce confermato che di questi riti e di quelle credenze doveva far parte la dottrina della trasmigrazione). – Onde, anche, porremo tra i più antichi documenti dell' Orfismo un' iscrizione del v sec. trovata in Italia, a Cuma ¹²⁶, ove è il termine βεβακχευμένον (βε|βακχευμέ|νον), che vuol dire 'divenuto βακχεύς', ossia βάκχος, cioè dunque 'iniziato all' Orfismo': tanto più che l' iscrizione stessa esprime, nel suo breve testo, il divieto (οὐ θέμις) di seppellire in un dato luogo (ἐν|τοῦθα κείσθ|αι) chiunque non sia appunto βεβακχευμένος. È questo un segno di solidarietà e di esclusività inusitato nel mondo greco, e del tutto incomprendibile fuor che presso una comunità di aderenti a una stessa fede esclusiva ed esoterica, e tale per cui le cose della

morte in genere avevano un valore e un'importanza straordinaria, e quindi anche il luogo e il modo del seppellimento; chè quei fedeli volevano anche in morte tenersi appartati e segregati dal resto degli uomini, — come infatti anche la deposizione delle laminette nei sepolcri è connessa, a quanto pare, con idee e usanze particolari riguardo alla sepoltura. In realtà, come in nessuna delle laminette si legge il nome del defunto ¹²⁷, così — a differenza dell'uso corrente — in nessuna di quelle tombe di iniziati si rinvenne all'esterno una lapide che rammentasse ai vivi il sepolto, il suo nome e la sua discendenza ¹²⁸: quasi che il defunto non curasse la ricordanza del volgo, al quale egli già in vita — e tanto più in morte — si era sentito estraneo, da quando aveva appartenuto, egli puro, ad una società di puri ¹²⁹, ch'era stata tutto il suo mondo, e che ora — con quelle parole segnate sull'oro incorruttibile, per lui solo comprensibili, non comunicabili ai profani — quasi gli dava dunque il viatico per l'altra vita.

Tanto predominò nell'Orfismo il pensiero della morte. Il quale già dovette essere presente e imminente nella religione dionisiaca; chè Dionyso è un dio che muore ¹³⁰, — e anche Sileno, tipico rappresentante dei demoni dionisiaci, conobbe, a quanto pare, la morte e la tomba ¹³¹. In vero la figura arcaica del Sileno fu dipinta già nel VI sec. sopra sarcofagi (di Clazomene) ¹³²; e maschere silenesche furono deposte nelle tombe dell'antica necropoli di Samo ¹³³, per un fine e con un significato che forse non era soltanto apotropaico. In seguito anche su queste figure dionisiache secondarie si sarà diffuso lo spirito proprio dell'Orfismo; onde lo stesso Si-

leno fu pensato, oltre che come cantore meraviglioso (Verg. *ecl.* 6), anche come possessore di una sapienza arcana ¹³⁴; la quale, quando egli – riluttante – è forzato a manifestarla, si rivela intinta di un pessimismo profondo ¹³⁵. E questo interessamento dell'Orfismo (e del Dionysismo) per le cose ultime si riconduce a quel più ampio e profondo rapporto che è fra la religiosità dell'anima individuale – cui l'escatologia e, in genere, tutto l'animismo appartiene – e la religiosità dell'anima collettiva (orgiasmo)*. Dalla quale ultima procedendo l'Orfismo naturalmente, quasi seguendo il moto generale di tutto lo spirito ellenico, andò verso la prima; chè in ambo le forme, la collettiva e l'individuale, è lo stesso divino mistero: il mistero dell'uomo.

E questo rapporto ideale, che noi intravediamo, è tanto vero, che si inverò poi anche nella religione di Eleusi. La quale, costituitasi anch'essa – come dicemmo** – sopra un fondo di religiosità collettiva e nello stesso ambiente sociale dove anche prosperò la religione di Dionyso, parimenti elaborò nel suo seno una dottrina di salvazione che promise agli uomini una futura vita migliore. Non a tutti gli uomini: bensì ad alcuni soltanto, che sono gl'iniziati. E per ciò la religione eleusina, e l'Orfismo del pari, sono dei misteri.

Onde si vede come sia carattere proprio dei misteri l'esoterismo. Il quale, per sè stesso, implica un exoterismo; e con ciò, una separazione: una linea tracciata attraverso l'umanità ¹³⁶, fra ciò ch'è dentro

* v. sopra a p. 80 sg.

** v. sopra a p. 67 sg.

e ciò che è fuori; e tra il fuori e il dentro c'è un abisso; e il ponte gettato su questo abisso è l'iniziazione. E presso i popoli più primitivi, per esempio gli Australiani, ciò ch'è dentro, e che dunque costituisce la comunità esoterica, è tutto il gruppo dei maschi, ad esclusione delle donne, — essendo dunque la separazione fondata sul sesso, e l'iniziazione riservata ai fanciulli per segnare il loro passaggio dall'ambiente femminile (materno) alla società dei maschi (adulti).

E tra i misteri australiani e i greci — più precisamente gli orfici — una qualche corrispondenza poté pur essere constatata ¹³⁷, e proprio (ciò ch'è ancor più significativo) negli elementi accessori dei riti celebrati. Nei quali gli Australiani adoperano uno strumento che ha per loro un valore religioso altissimo, e che essi tengono gelosamente nascosto alle donne: il *éuringa*, che, attaccato a una funicella e roteato con forza, serve a produrre, durante le cerimonie, una romba cupa terrificante ¹³⁸. Che anche presso i Traci i riti orgiastici si svolgessero con l'accompagnamento di una musica eccitante primitiva (*μανίας ἐπαγωγὸν ὄμοκλάν*), fra un rumoreggiare di suoni tremendi e misteriosi simili al muggito del toro (*ταυρόφθογοι δ' ὑπομυκῶνται ποθεν ἐξ ἀφανοῦς φοβεροὶ μῦμοι*), si sa da un frammento degli *Ἡδωνοί* di Eschilo ¹³⁹. Forse eran questi muggiti che si ottenevano col *ῥόμβος*: certo il rombo era uno strumento che si faceva roteare nella celebrazione dei misteri ¹⁴⁰ per produrre un rumore caratteristico; ed era fatto come il *éuringa*: una tavoletta di legno (*μυστικῶ σανιδίῳ*, Etym. M. s. v.), cui era attaccata una funicella: *ξύληριον οὐ ἐξήπται τὸ σπαρτίον, καὶ ἐν ταῖς*

τελευταίς ἐδονεῖτο ἴνα ροιζῆ ¹⁴¹. Che (tra) questi misteri in cui si adoperava il rombo fossero (anche) i misteri orfici, non v'ha dubbio; chè il rombo fu precisamente uno dei giocattoli – ‘trottola e rombo’ ¹⁴² – coi quali i Titani ¹⁴³ insidiarono a Dionyso-Zagreus fanciullo. Archyta, ch'è per noi la più antica e finora – per quanto io sappia – inosservata testimonianza sul rombo, era filosofo pitagorico; e Pitagora conobbe l'Orfismo. È notevole che il rombo appare qui come un giocattolo. Anche il *čuringa* australiano presso certe tribù ¹⁴⁴, in cui è venuta perdendosi la tradizione esoterica dei riti d'iniziazione, cessa di essere uno strumento religioso, perde ogni valore sacrale e passa nelle mani dei ragazzi per loro divertimento. E lo stesso arnese è usato oggi come giocattolo in molti paesi d'Europa ¹⁴⁵: in Inghilterra si chiama *bull-roarer*, ‘toro muggiante’, un nome che richiama i ταυρόφθογοι μῦμοι del citato frammento eschileo. Si tratta, in fondo, di uno di quei fenomeni di scadimento di cose (atti e oggetti) religiose antichissime, di cui i giochi dei fanciulli offrono esempi numerosi sommamente istruttivi ¹⁴⁶.

Tanto è antico l'esoterismo. E per ciò appare intimamente connesso con la forma collettiva – ch'è forma primitiva – della religiosità, essendo in certo modo esoteriche anche le primitive religioni rurali, dove già rinvenimmo tracce di una separazione dei sessi. Sulle quali poi specialmente operarono le ragioni sociali e culturali, nel senso che esse furono da prima in particolar modo le religioni delle classi inferiori, mentre le classi superiori aderivano alla religione della Città.

E la Città poté ben far sua la religione di Dio-

nyso, come quella eleusina di Demeter. Ma Eleusi, pur incorporata ad Atene, fu tuttavia tale che superò i confini dello stato ateniese; e del pari il misticismo dionisiaco, pur subordinato al politeismo olimpico entro la *polis*, valse tuttavia, fuori della *polis*, a dar vita all'Orfismo, che fu aperto a coloro che non erano cittadini.

E qui ritorna in mente la storia religiosa d'Israele. Dove il Profetismo, nato dal primitivo misticismo dei *n'bi'im* *, venne più volte a conflitto con la nazione. E viene in mente il Cristianesimo, che si oppose alla nazione giudaica come allo stato romano; e anch'esso nelle sue umili origini fu preceduto da un movimento mistico, in parte prossimo (Esseni), in parte più remoto. E del pari il Buddismo, che non soppresse le caste ma le ignorò, universale – dunque – all'interno, e al di fuori ultra-nazionale (come il Cristianesimo), il Buddismo fu preparato dalla speculazione indiana anteriore, la quale fu mistica nelle Upanisad (chè la formula del *brâhma-âtman*, onde l'essere individuale è immedesimato con l'universale, esprime nei termini del linguaggio filosofico indiano quel che altrove si esprime con la formula dell'anima anelante a inabissarsi in Dio: cioè l'identificazione dell'umano col divino); – e il misticismo individuale delle Upanisad fu a sua volta preceduto da quel misticismo più primitivo e collettivo che si esprime nei riti sacrificali del *soma*, ch'erà una bevanda inebriante al pari del vino di Dionyso e di Sabazio. Onde par quasi che dietro il Buddismo e dietro il Cristianesimo e dietro

* v. sopra a p. 137 sg..

il Profetismo – come dietro l’Orfismo – ondeggi un vasto agitato mare religioso da cui emersero quelle nuove fedi, ed emergendo ne appianarono le acque.

Ma quell’ antico spirito di cui quelle religioni si erano nutrite, esse lo conservarono, e lo trasfusero nelle fondazioni loro; le quali per ciò furono Chiese: collettivo quell’ antico spirito e collettive le chiese: comunità gli antichi gruppi mistici e comunità le chiese: piccole comunità, in origine, anche il Cristianesimo e il Buddismo e il *nabiismo* – al pari dell’ Orfismo –, sorte in seno alle nazioni e agli stati, che pur sono delle comunità (e tale è anche presso i Greci la *polis*), ma d’ altro genere: religiose anch’ esse, ma non religiose soltanto, non fondate da alcuno, coeve con la nazione, co-estese con la nazione (o la Città), e tali che di esse fa parte chiunque alla nazione nascendo appartiene; e – invece – delle chiese, che sono fondate, l’ uomo non fa parte naturalmente, per la nascita, ma diviene parte per un atto d’ iniziazione o sacramento o professione di fede: ch’ è appunto un segno di esoterismo. E la fede – anziché la nazionalità o la cittadinanza – è il vincolo di comunione fra quanti appartengono ad una chiesa, e insieme la ragione necessaria e sufficiente dell’ appartenenza. E per ciò la fede ha nelle chiese un carattere esclusivo che non ha nelle religioni nazionali; onde poi le credenze assumono nelle Chiese valore di dogmi, e le scritture che le contengono, di canoni; – mentre le religioni nazionali originariamente non hanno dogmi nè libri canonici, non una *Bibbia*, non un *Sutta* o un *Vināya*, non un *Avesta*.

E a tali differenze nella forma corrisponde poi la diversità del contenuto: chè le religioni nazionali

– la greca, l'indiana, anche l'ebraica (voglio dire quella cui appunto si oppose il Profetismo) – sono dei politeismi. E il politeismo è – come vedemmo * – la forma religiosa che suole assumere il naturismo (il divino nella natura), il quale anche suole esprimersi nel mito e nell'epopea. E per questa via siamo dunque ricondotti a quella fondamentale diversità che ponemmo sopra ** – seguendo Aristotele – fra animismo (nel senso più generale) e naturismo, fra la religiosità τῆς ψυχῆς e quella τῶν μετεώρων, fra il divino nell'uomo e fuori dell'uomo.

E religioni dell'uomo sono in fatti – essenzialmente – il Buddismo e il Cristianesimo; le quali, appunto perchè tali, altamente promossero la vita religiosa interiore. E allo stesso tipo religioso appartiene anche l'Orfismo. E tuttavia già nei suoi primordi si espresse in quella forma poetica – l'epopea – ch'era stata creata a glorificazione degli iddii della natura. Dove già s'intravede la causa prima onde l'Orfismo, il quale pur conteneva in germe e in potenza quel principio di rinnovamento religioso che altrove trionfò con le grandi religioni ecclesiastiche e universalistiche, non valse, in Grecia, ad attuarlo. Chè anche – per esempio – la religione di Buddha e quella di Zarathustra ebbero contro di sè un politeismo naturistico di tipo nazionale: ma non, per di più, la forza di una poesia creatrice di ideali divini umanamente veri¹⁴⁷: ché gli iddii indiani – come anche gli iranici – ancora non erano usciti dalla fase propriamente mitica, e del mito avevano tuttavia la

* v. sopra a p. 15 sg.

** v. sopra a p. 80 sg.

vaga fluttuante indeterminatezza e la trasparenza rivelatrice del contenuto naturalistico.

Ed Orfeo invece ebbe di contro Omero; e sull'ideale di Omero dovette esser calcato quello stesso di Orfeo, cantore e poeta*; — onde anche si ebbero 'rapsodie' orfiche¹⁴⁸ e 'inni' orfici¹⁴⁹, come si erano avuti inni e rapsodie omerici.

Tanta fu la superiorità delle forze tradizionali: non superiorità religiosa, ma culturale. Ed a questa dovè cedere l'Orfismo: non ad una guerra di religione, per la quale la Grecia non era terreno adatto; bensì ad una opposizione passiva e blanda di forme belle ed antiche, da cui il pensiero greco non sapeva staccarsi: le forme degli iddii quali Omero le aveva fissate: figure così serene che non comportavano truci visioni di orgiastici tumulti e di carni sanguinanti dilacerate da una folla di femmine ebbre. Così la poesia orfica giunse ad essere piena non solo di Dionyso e di Zagreus e di Zeus e dei Titani, ma anche di Hera e di Apollo e degli altri iddii dell'Olimpo.

Tanto prevalsero quelle forme: ma le forme soltanto. Ma dunque tanto più vinsero, se poterono imporsi al pensiero orfico, che in quelle dovette versare il suo contenuto nuovo e diverso. Invero della letteratura orfica è pure caratteristica un'altra classe di figure divine, quali il Cielo e la Terra e la Notte e l'Amore — come anche la 'Legge' (Νόμος), la 'Giustizia' (Δίκη), la Religione (Εὐσέβεια), la Necessità (Ἀνάγκη) e simili¹⁵⁰ —, non ignote, neppur queste, alla poesia anteriore (Esiodo): altrettante

* v. sopra a p. 142.

'divinità', anche queste, e altrettante persone: ma non persone come Zeus e Artemis e Poseidon: persone solo nel nome (ch'è individualità *): in realtà, cose e idee ¹⁵¹: presentate in una forma ch'è ancora quella del mito, ma già non è più quella della poesia e di Omero: una forma che già rappresenta – rispetto al mito – un antropomorfismo attenuato, e quasi un avviamento a un più rigoroso pensiero, a quel pensare per concetti che è proprio della speculazione.

* v. sopra a p. 23.

NOTE

1 Herod. 2. 49; 9. 34. Cfr. Dexicreon (ἀνήρ ἀγύρτης) e le donne di Samo: Plut., *quaest. gr.*, 54.

2 Pind., fr. 270 Bergk⁵; Herod. 4. 36; Plat., *Charm.* 158 B.

3 Pind., fr. 271.

4 Cfr. Rohde, *Psyche*, II³, p. 90 sgg. - Trattati di animismo popolare: l'anima di Aristeia in forma di corvo (cfr. Herod. 4. 15) gli vola fuori dalla bocca: Plin., *n. h.* 7. 174. - Analogamente di Hermotimo e di Epimenide: Plin., *ibid.*, 174 sg.

5 Theopomp., fr. 81 FHG I, p. 291; cfr. Paus. 10. 12, 11.

6 *Sch. Aristoph. Pac.*, 1071.

7 Σίβυλλαι καὶ Βάκιδες: Aristot., *probl.*, 30. 1, p. 954. Cfr. 'Plat.', *Theag.*, 124 D τίνα ἐπωνυμίαν ἔχει Βάκεις τε καὶ Σίβυλλα... - Della Sibylla di Eretria si conosce il nome individuale *Herophile* (cfr. Plut., *de Pyth. orac.*, 14). Una delle Sibylle era messa da Heraclide Pontico (FHG II, p. 197), cui risale la prima notizia che abbiamo di loro (Rohde, *Psyche*, II³, 64 n. 1), al tempo di 'Solone e Ciro' (*Sch. in Plat. Phaedr.* p. 244 B).

8 *Sch. Aristoph. Pac.* 1071.

9 Per Cleomene di Sparta, cfr. Herod. 5, 90; 6, 82.

10 Le cose militari, per quel molto che hanno d'incerto e di aleatorio, furono e rimasero più a lungo sottoposte all'azione e al prestigio degli indovini: cfr. Halliday, *Greek divination*, 97. - Tisameno eleo (dei Jamidi), indovino di guerra degli

Spartani: Herod. 9. 33 sg. — Hègesistrato, altro indovino eleo (dei Telliadi), presso Mardonio alla battaglia di Platea (Herod. 9. 37 sg.),

11 Herod. 1. 62. — È stato osservato (Halliday, *op. cit.*, 95) che molti degli indovini che percorsero la Grecia nel VI sec. erano originari d'Acarnania e, in genere, della Grecia orientale, la quale era culturalmente (e anche nello sviluppo politico) più arretrata. Cfr. Paus. 9. 31, 5: ὡς μαντικὴν Ἡσιόδου διδαχθεῖη παρὰ Ἀκαρνάνων.

12 Forse un riflesso di questo contrasto è rintracciabile in taluni miti dove qualche indovino appare in conflitto con gli dèi, specialmente con Apollo, e ne è punito (specialmente per avere rivelato agli uomini cose vietate): Tiresia acciecato, Apollod. 3. 6, 7 (notisi anche il mutamento di sesso di Tiresia, con i riscontri citati da Halliday, *Greek divination*, 90); Amfiloco, ucciso da Apollo, Hesiod. fr. 186 Kinkel; cfr. Orfe e Lyko, figlie di Dione re di Laconia, dotate da Apollo della virtù divinatoria, e da Dionyso cangiate in rupi: Serv. *in ecl.* 8. 29 (S. Wide, *Lakonische Kulte*, 211).

13 Βάκιν... κατάσχετον ἄνδρα ἐκ Νυμφῶν: Paus. 10. 12, 11.

14 νοσήμασιν (notisi la qualificazione patologica di questi fenomeni) ἀλίσκονται μανικοῖς ἢ ἐνθουσιαστικοῖς, ὅθεν Σιβυλλαι καὶ οἱ ἐνθεοὶ γίνονται πάντες: Aristot., *problem.*, 30. 1, p. 954.

15 *Sch. Apoll. Rh.*, 1. 118 (da Esiodo).

16 Herod. 2. 49: Ἑλλησι γὰρ δὴ Μελάμπους ἐστὶ ὁ ἐξηγησάμενος τοῦ Διονύσου τό τε οὖνομα καὶ τὴν θυσίην καὶ τὴν πομπὴν τοῦ φαλλοῦ. Con tale ἐξήγησις sarà da connettere la 'purificazione' onde Melampus guarì le Proitidi dal furore dionisiaco (v. sopra a p. 78). Par di vedere qui adombrato l'adattamento dell'orgiasmo bacchico (tracio) al costume greco. In questo modo e in questa forma potè affermarsi la religione dionisiaca (le stesse Proitidi, dopo essersi opposte, vi aderirono: v. sopra a p. 78-79). Così Lycurgo presenta il doppio aspetto di persecutore delle Menadi e di profeta di Dionyso

(v. sopra a p. 95, n. 103). Analogamente Orfeo, col suo carattere fra dionisiaco e apollineo. Tale duplicità può essere, credo, spiegata in senso storico-religioso.

17 Per i profeti di Baal è attestata anche la danza (1 Re 18, 26).

18 La mantica rientra nella magia della parola: per pura virtù di parola pronunciata un avvenimento, in quanto solo è (pre)detto, è anche operato. Cfr. Halliday, *Greek divination*, 40 sg.

19 Si pensi, dopo l'impresa del Sigeion, alla signoria dei Filaidi (Miltiade I e II) nel Chersoneso Tracio (Lemno, Imbro), agli interessi di Pisistrato nella Tracia (miniere del Pangaion), al suo soggiorno in Tracia durante l'esilio, alle sue relazioni con la Macedonia (Hippia, fuggiasco da Atene, ricevette offerte da Amynta re di Macedonia: Herod. 5. 94).

20 Un riflesso dell'ambiente ateniese sarebbe da vedere nella parte fatta ad Athena nel mito orfico: fr. 198 sg. Abel (Kern, *Orpheus*, 20 sg.).

21 Culto di Orfeo in Tracia (e Macedonia): 1. in Pieria (leggenda di Orfeo ucciso dalle donne e sua tomba nella regione di Dion [Paus. 30, 2, 7], con iscrizione [Diog. Laert., *prooem.* 5; Apollod. 1. 3, 2, 3]; ξόανον di Orfeo a Leibethra al tempo di Alessandro [Plut., *Alex.* 14]); 2. nella regione del Pangaion (Pierii di Tracia: Herod. 7. 112; Thucyd. 2. 99, 3); cfr. A. Riese, *Orpheus und die mythischen Thraker*, Jahrb. für Philol. 115. 1877); 3. nel paese dei Kikoni (Orfeo vi fonda misteri: Diod. 5. 77; cfr. l'iscrizione [ἽΟρφεῖ] su cippo marmoreo di Maroneia, Bulletin de corresp. hellénique, 5. 1881, 30; cfr. 8. 1884, 50, e Munro, Journal of hellenic studies 16. 1896, 321); 4. nella regione dell'Haimo (Pomp. Mela, 2. 2, 17: 'montes interior attollit Haemon et Rhodopen et Orbelon [dalla stessa radice di *Orpheus*?] sacris Liberi patris et coetu Maenadum Orpheo primum initiante, celebratos'; tavolette orfiche con iscrizioni: Eurip., *Alc.* 967 sg. Θρήσσαις ἐν σανίσιν, τὰς ἽΟρφεία κατέγραψεν γῆρυς, cum schol. [Abel fr. 242]). - Di qui le varie teorie: a) Orfeo e l'Orfismo venuti insieme, al pari del culto

di Dionyso ma in un'ondata successiva, dalla Tracia (Rohde, *Psyche*, II³, 103 sg.); b) Orfeo di origine greca: α) localizzato in Tracia in seguito a un effettivo trasporto di culti, sia del suo proprio culto (Maass, *Orpheus*, 1895: culto di Orfeo connesso coi Minyi e originario dell'Arcadia), sia in connessione e dipendenza dal culto (originariamente greco) di Dionyso (O. Gruppe, art. 'Orpheus' nel *Lexikon* del Roscher: il centro di diffusione sarebbero stati i santuari della Beozia orientale [Anthedon], pel tramite euboico [-calcidese]; cfr. sopra a p. 77 sg.); β) localizzato in Tracia (al pari di Thamyri, *Iliad.* 2. 595 [cfr. Paus. 10. 31, 5], Eumolpo, Museo, Immarado [Strab. 10. 3, 17, p. 471; Apollod. 3. 15, 4]) semplicemente per effetto di costruzioni mitico-letterarie: A. Riese, *l. cit.* (il primo a parlare di misteri traci fondati da Orfeo è Euripide: cfr. *Rhesos* v. 943 *μυστηρίων τε τῶν ἀπορρήτων φανὰς ἔδειξεν Ὀρφεύς*); cfr. U. v. Wilamowitz, *Homerische Untersuchungen* 212. - Che in tali costruzioni, e nella conseguente localizzazione tracia sia da tener conto, in primo luogo, della parte che vi avranno avuto gli Orfici stessi, mi sembra ovvio. Anche mi sembra che si debba fare distinzione fra la diffusione di Orfeo (senza l'Orfismo) e la diffusione dell'Orfismo (con Orfeo): la diffusione dell'Orfismo in Tracia ('Orpheus' nell'onomastica tracia: *Διονύσιος Ὀρφείος* iscrizione Athenische Mitteil. 10, 1885, 20) sarà stata naturalmente favorita dalla presenza di elementi traci originari nell'Orfismo.

22 La prima testimonianza dell'origine tracia di Orfeo è data da Eschilo nella *Lycurgeia* (O. Kern, *Orpheus*, 9); cfr. Eurip., *Alc.*, 967 (*Θρήσσαις ἐν σανίσιν*).

23 Paus. 10. 30, 6 *ἐλληνικὸν δὲ τὸ σχῆμά ἐστι τῷ Ὀρφεϊ, καὶ οὔτε ἡ ἐσθῆς οὔτε ἐπίδημά ἐστι ἐπὶ τῇ κεφαλῇ Θράκιον* (cfr. sopra a p. 142). - Tracio è, invece, il costume di Orfeo nel noto rilievo di Eurydike; cfr. *ὁ Θραξ Ὀρφεύς* nel gruppo statuario di Mikytho a Olimpia (Paus. 5. 26, 3).

24 Cfr. *Ὀρφας* su una delle metope del tesoro dei Sicionii a Delfi: *Fouilles de Delphes*, IV, t. IV, p. 29 (*Ὀρφώνδας*

[Paus. 10. 7, 7] nell'onomastica beotica: Fick-Bechtel, *Griech. Personennam²*. 431).

25 Cfr. *Orphos*, divinità infernale, *Orphne*, ninfa del (lago) Averno, resa madre da Acheronte, *Orphnaios*, uno dei cavalli di Plutone (Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, 1291 nota, 81 n. 13, 1189 n. 1, 1185 n. 4); - ὄρφοι (ὄρφως Cratin. fr. 161 Kock CAF I, p. 63, ὄρφῶσι Plat. fr. 56 ibid. I p. 616) è il nome di certi pesci da cui si traevano presagi in un santuario di Apollo in Lycia (Polycharm. fr. I FHG IV, p. 479; Aelian. *de n. a.* 12. 1). - Secondo altri (Fick-Bechtel) l'etimologia di *Ὀρφεύς sarebbe da cercare in rapporto col lat. *orbis* (cfr. ὄρφανός), col senso di 'abbandonato', 'solitario'. Con questo valore etimologico il Kern, *Orpheus* (Berlin 1920), 16 sgg. accorda la sua concezione di *Orpheus* come mitico rappresentante individuale (cfr. *Bakis* e i *Bakides*, *Sibylla* e le *Sibylle*; anche *Eumolpos* e gli *Eumolpidae*, *Kéryx* e i *Kérykes*, e corrispondentemente i molti personaggi di nome *Ὀρφεύς presso Suida, s. v.) di una comunità di 'solitari', di 'appartati' ('Verlassene'). Questi primi nuclei si sarebbero consolidati in comunità orfiche a partire dal VII sec. - A parte ogni discussione etimologica, io credo che l'assunzione di Orfeo a fondatore spirituale di certe speciali comunità religiose (in questo punto, che è fondamentale, le mie idee coincidono essenzialmente con quelle del Kern), particolarmente dominate da preoccupazioni escatologiche, possa bene spiegarsi con l'originario carattere ctonico di Orfeo: preesistente, secondo me, all'Orfismo, non creato semplicemente per proiezione mitica dalle comunità orfiche. L'elemento tracio in Orfeo non è originario: ma poichè l'Orfismo si alimentò pure di correnti religiose di origine tracia, per questo - e solo allora - Orfeo fu fatto oriundo di Tracia.

26 Si pensi al noto rilievo di Napoli e della Villa Albani. - Cfr. Plat. *Symp.* 7, p. 179 D. - Non sembra da escludere che nella forma più antica della leggenda l'impresa di Orfeo fosse coronata da successo (O. Kern, *Orpheus*, 24 sg.).

27 Cfr. Kern, *Orpheus*, 12 sg. ('Eurydike' madre di *Archemoros*, 'il signore dei morti'); - cfr. *Laodike* troiana (*Iliad.* 3. 124)

che è inghiottita dalla terra (*Roschers Lexikon*, s. v.; Gruppe, *op. cit.* 307. 876); - cfr. *Eurynomos* demone infernale (δαίμονα τῶν ἐν Ἄιδου) secondo οἱ Δελφῶν ἐξηγηταί (Paus. 10. 28. 7).

28 Il tentativo di Orfeo di ricondurre Eurydike è localizzato ad Ἄορνος (*Avernus*) in Thesprotia (Paus. 9. 30, 6): εἶναι γὰρ πάλαι νεκρομαντεῖον αὐτόθι.

29 Il parallelo si trova fatto già da Diodoro: 4. 25, 4.

30 Cfr. lo *xóanon* di Orfeo nel santuario di Demeter *Eleusinia* a Therai (sul Taygeto): Paus. 3. 20, 5.

31 Procl. *in Plat. remp.* p. 398 Kroll p. 175 Ὅρφεὸς μὲν ἄτε τῶν Διονύσου τελετῶν ἡγεμῶν γενόμενος, τὰ ὅμοια παθεῖν ὑπὸ τῶν μύθων λέγεται τῷ σφετέρῳ θεῷ.

32 Philostr. *heroic.* 5. 3 p. 704 (oracolo consultato da Ciro e dai Babilonesi).

33 Cfr. Philoch. frgg. 190 e 191 FHG I p. 415 (Abel fr. 242).

34 Philostr. *vita Apoll.* 4. 14; il soggetto rappresentato anche su una pittura vascolare attica della 2^a metà del v sec. (C. Robert, *Das orakelnde Haupt des Orpheus*, Jahrb. archäol. Instit. 32. 1917, 146). - Cfr. Kern, *Orpheus*, 9 sg. - Cfr. anche i miti (tra cui quello di *Orphe* e delle altre figlie di Dione: Serv. *in Verg. ecl.* 8. 30) in cui sembra riflessa la lotta fra la religione apollinea e la dionisiaca (sopra a p. 135): Kern, *Orpheus*, 8.

35 Cfr. Kern, *Orpheus*, 8.

36 Specialmente per opera di Eschilo: Kern, *Orpheus*, 6 sgg.

37 Simon. fr. 40; Pind., *Pyth.* 4. 176; Aeschyl., *Agam.* 1629; Eurip. *Alc.* 357 (εἰ δ' Ὅρφέως μοι γλῶσσα καὶ μέλος παρῆν; cfr. *Bacch.* 562 sg.); nidiata di usignuoli su la tomba di Orfeo in Tracia (Paus. 9. 30, 6: essi cantano meglio degli altri).

38 Orfeo, Omero, Esiodo nella stessa genealogia: Gruppe, art. 'Orpheus' in *Roschers Lexikon*, III, I, 1069 sg. - Cfr. la discussione cronologica in Herod. 2. 53.

39 Androtion, fr. 36 FHG I, p. 375.

40 fr. 7 Rose (Cicer., *de n. deor.*, I. 38, 107 'Orpheum poetam docet Aristoteles numquam fuisse...'); cfr. *de anima*,

1. 5, p. 410 B ὁ ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς ἔπεισι καλουμένοις λόγος, e *de gener. animal.* B I, p. 734 ἐν τοῖς καλουμένοις Ὀρφέως ἔπεισιν; cfr. oltre a n. 75.

41 E(picorum) G(raecorum) F(ragmenta) Kinkel I, p. 218 sg. (Musaeus), 242 (Abaris), 243 sg. (Aristeas). Anche Museo 'fu' connesso con la Tracia (come pure Eumolpo, Thamyri). Rapporti col nord presentano anche Abari e Aristeas.

42 Anche Kercops come rappresentante dei mitici *Kercopes*? A Kerkops fu attribuito anche l'*Aigimios*: EGF Kinkel I, p. 82. — Cfr. Aristot., fr. 65 Rose.

43 κατὰσχετον ἄνδρα ἐκ Νυμφῶν Paus. 10. 12, 11; Βάκιδι γὰρ μανέντι ἐκ Νυμφῶν Paus. 4. 27, 4.

44 Herod. 8. 96; 9. 43; cfr. oltre a n. 48.

45 fr. 242 Abel; cfr. Suid. s. v. Ὀρφεύς.

46 Thuc. 2. 21; cfr. Plat., *resp.*, 2. 7, p. 364.

47 Suid. s. v. Ὀρφεύς.

48 cfr. Clem. Alex., *strom.*, I. 131, p. 397 (II 81. 7 St.) τοὺς μὲν ἀναφερομένους εἰς Μουσαῖον χρῆσιμοὺς Ὀνομακρίτου εἶναι λέγουσι; cfr. Tatian., *ad graec.* 41. 62 (EGF I, p. 222).

49 Herod. 7. 6.

50 Paus. I. 22, 7; cfr. 4. I, 5.

51 Cfr. Paus. 9. 35, 5.

52 Paus. 8. 31, 3 (Onomacr., fr. 4 Kinkel EGF I, p. 241).

53 Suid. s. v. Ἡσίοδος; cfr. Kinkel EGF I, p. 150. — Anche nella *Phoronis* (fr. 2 Kink., p. 211) era parola dei Dactyli Idei.

54 *Theog.* 32, 38.

55 Paus. 9. 31, 5.

55 bis Cfr. gli orfici ἔργα καὶ ἡμέραι: *Orphica* frgg. 11-29 Abel (J. Heeg, *Die angeblichen orphischen ἔργα καὶ ἡμέραι*, München 1907).

56 Rohde, *Psyche*, 1³, 49 sgg. — Cfr. v. Wilamowitz, *Home-rische Untersuchungen*, Berlin 1884, 140 sgg.

57 Frgg. 153-158 Abel. Secondo Suid. s. v. Ὀρφεύς, la Κατάβ. sarebbe stata opera di un (altro) Orfeo di Kamarina.

58 Cfr. Rohde, *Psyche*, II³, 103 sgg.

59 Cfr. Plat., *resp.*, 2. 7, p. 364 e 365 A,

60 Cfr. la rappresentazione di Orfeo all'inferno su vasi dell'Italia Meridionale, che il Kuhnert (Jahrbuch d. deutsch-arch. Instit., 8. 1893, 104) ha messo particolarmente in rapporto con il contenuto delle laminette auree, non senza incontrare obiezioni. Cfr. Alb. Dieterich, *Nekyia*, Leipzig 1893, 128 sgg.

61 Ἡροδίκου Suid. s. v. Ὅρφ. Cfr. Wilamowitz, *Homer. Unters.* 222 sg. Cfr. sopra a n. 57; Kern, *Orpheus*, 18.

62 Suid. s. v. Ὅρφεύς. Cfr. O. Kern, *Orpheus, eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, Berlin 1920, 3, il quale accentua il fatto che - oltre lo stesso Ibyco - Orfeo (di Crotona), Orfeo (di Camarina), Zopyro (di Heraclea), Brontino (di Metaponto) sono tutti nativi della Magna Grecia. - Di Mikytho, di Reggio, vedi a p. 191.

63 Herod. 2. 53 οἱ δὲ πρότερον ποιηταὶ λεγόμενοι τούτων τῶν ἀνδρῶν γενέσθαι, ὕστερον ἔμοιγε δοκέειν ἐγένοντο. Per Erodoto, Omero ed Esiodo sono contemporanei: v. sopra a p. 36, n. 97.

64 Onomacr., fr. 8 Kinkel EGF I, p. 241.

65 Cfr. il castigo delle Danaidi: O. Waser, *Archiv für Religionswiss.* 2. 1899, 47 sgg.

66 Wilamowitz, *Homerische Untersuchungen*, 199 sgg. ('Die orphische Interpolation').

67 Wilamowitz, *op. cit.*, 237 sgg. - Per l'origine della leggenda cfr. 'Plat.', *Hipparch.*, 228 B. Cfr. Paus. 7. 26, 13.

68 Cramer, *anecd. par.*, 1, p. 6 (Kinkel EGF I, p. 239 sg.). - Tzezt., in *Aristoph. prooem.*, p. 20, 30, 32 Kaibel (CGF I); cfr. Suid. s. v. Ὅρφεύς.

69 Elementi orfici anche nell'*Iliade* (specialmente nella Διὸς ἀπάτη: *Il.* 14, 259 [la Notte come principio delle cose; cfr. Aristot., *metaphys.*, 1071 B οἱ θεολόγοι οἱ ἐκ νυκτὸς γεννῶντες]. 201. 246 [l'Oceano come origine di tutte le cose, cfr. Plat., *Cratyl.* 19. 402 B-C])? Cfr. Rohde, *Psyche*, II³, 105, n. 2.

70 Plat. *resp.* 2. 363 C (cfr. *Orphica* fr. 227 e 228 Abel).

71 Frgg. 48 sgg. Abel. - Cfr. Plat. *symp.* 2. 7, p. 364 DE.

72 Ζαγρεύς · ὁ μεγάλως ἀγρεύων (Etym. Gud. 227, 37).
 - Cfr. Etym. M. 406, 49. - Cfr. Οἶαγρος, il padre di Orfeo
 (Plat. *symp.* 7, p. 179 D).

73 Fr. 3 Kinkel I p. 77 (πότνια Γῆ Ζαγρεῦ τε θεῶν πανυ-
 πέρτατε πάντων). Cfr. Wilamowitz, *Homer. Unters.* 214 n. 13. -
 Zagreus in Eurip. fr. 475 (= 472 N²): v. sopra a p. 31, n. 45.

74 Onomacr. fr. 2 Kinkel p. 240.

75 Aristot. fr. 7 Rose. . . . αὐτοῦ μὲν γὰρ εἰσι τὰ δόγματα,
 ταῦτα δὲ φασιν Ὀνομάκριτον ἐν ἔψει κατατεῖναι (cfr. sopra
 a n. 40). - Tra le opere di Orfeo sono citati presso Suid. (s. v.
 Ὀρφ.) χρησμούς, οἱ ἀναφέρονται εἰς Ὀνομάκριτον e Τελε-
 τὰς · ὁμοίως δὲ φασὶ καὶ ταύτας Ὀνομακρίτου. Cfr. Kinkel
 EGF I, p. 238 sg.

76 Raccolte già dal Lobeck nel suo *Aglaophamus sive de
 theologiae mysticae Graecorum causis*, Königsberg 1829.

77 *hymn. orph.* 30. 6; cfr. Diod. 5. 75; Nonn. *Dionys.*
 6. 155 sg.; *Orphica* fr. 186 Abel.

78 Clem. Alex., *protr.* 5 (*Orphica* fr. 196 Abel).

79 Clem. Alex., *l. cit.*; Firm. Mat., *de errore prof. relig.*
 6 (fr. 200 Abel); Nonn. *Dionys.* 6. 173 (cfr. V. Macchioro,
Zagreus, Studi sull'Orfismo, Bari 1920, 105 sgg).

80 Cfr. Cecil Smith, *Orphic myths on attic vases*, Journ.
 of hell. stud. II. 1890, 343 (*hydria* del British Museum E 818).

81 Olympiod. in Plat. *Phaedon*. p. 21 Norwin; cfr. *Or-
 phica*, fr. 200, 205 Abel.

82 v. sopra a p. 73. Cfr. Firm. Mat. *de err. prof. rel.*
 6; 'vivum laniant dentibus taurum, crudeles epulas annuis com-
 memoracionibus excitantes' (detto dei Cretesi).

83 Nei misteri di Sabazio, quali furono praticati anche
 nel IV sec. in Atene, c'era, tra gli altri, anche un rito che
 consisteva nel cospargere (ἀπομάττειν) gli iniziandi con polvere
 di terra o di gesso (Demosth. *de cor.* 259; cfr. Aristoph., *Nub.*
 260 seg. [A. Dieterich, *Rhein. Mus.* 48. 1893, 279 = *Kleine
 Schriften*, 120 sg.]). Questo rito era messo in rapporto col fatto
 che i Titani si sarebbero cosparsi di gesso 'per non farsi co-
 noscere' (Harpocr. s. v. ἀπομάττων; cfr.: Nonn. *Dionys.* 27.

228 sg.). Il dato primo sarà stato anche qui il rito, dal quale (e non soltanto dalla falsa associazione etimologica con *τιτανός* = 'gesso': Eustath. *in Il.* 2. 735) si sarà svolta l'applicazione ai Titani.

84 Clem. Alex. *protrept.* 5 (fr. 200 Abel).

85 Fr. 206 sg. Abel.

86 Fragg. 30-140 Abel.

87 Olympiod. *in Plat. Phaedon.* p. 21 Norw. (fr. 85 Abel).

88 Cfr. Aristoph., *Av.* 693 sgg.

89 Kern, *Orpheus*, 48 sg.

90 Olympiod. *in Plat. Phaedon.* p. 21 Norw. (cfr. fr. 200 Abel). — Un riflesso di questa credenza proiettato su Orfeo: Paus. 9. 30, 5.

91 *hymn. orph.* 37, 1 sg. (Τιτῆνες... ἡμετέρων πρόγονοι πατέρων); Olympiod., *l. cit.*

92 μέρος γὰρ αὐτοῦ (*scil.* τοῦ Διονύσου) ἐσμέν: Olympiod., *l. cit.* — Si confronti *Act. Apost.* 17. 28 (discorso di Paolo nell'Areopago): ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν, ὡς καὶ τινες τῶν καθ' ὑμᾶς ποιητῶν εἰρήκασιν τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν.

93 Non per nulla i Neoplatonici misero in valore l'Orfismo, come contro-altare all'invadente Cristianesimo (cfr. Suid. s. v. Ὀρφ.). — Le analogie furono sentite dallo stesso Cristianesimo (figure di Orfeo nell'arte cristiana primitiva [pitture delle catacombe e rilievi dei sarcofagi]: Heussner, *Die altchristl. Orpheusdarstellungen*, 1893; cf. O. Gruppe, *Roschers Lexikon* III, I. 1202 sgg.; cfr. J. Strzygowski, *Orpheus- und verwandte iranische Bilder*, in Kern, *Orpheus*, 58 sgg.

94 Fr. 208 Abel (v. 5: λύσεις [σὺ δὲ, *scil.* Dionyso] ἔκ τε πόνων χαλεπῶν καὶ ἀπείρονος οἴστρου).

95 Plat., *Cratyl.* 400 B-C; cfr. *Phaedon.* 62 B; Olympiod. *in Plat. Phaedon.* p. 21 N; Procl. *in Plat. remp.* I, p. 85 Kroll.

96 Phot., Suid. s. v.; Etym. M. s. v. Ζάλμοξις. — Cfr. sopra a p. 90, n. 69.

97 Herod. 4, 94; cfr. Julian., *Caes.* 327 D (οὐ γὰρ ἀποθνήσκειν ἀλλὰ μετοικιζέσθαι νομίζοντες).

98 Ciò risulta dal confronto con 2. 81 (e 2. 53).

99 Cfr. Suid. s. v. Ὀρφεύς . . . και ταλαιπωρον ειρηκώς τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων και πολλοῖς ὑποκείμενον πάθει, ψυχικοῖς τε και σωματικοῖς · δεκτικόν τε ἀγαθῶν και πονηρῶν ἔργων, και τὰ πρὸς τὸ ζῆν ἀθλίως διακείμενον.

100 Laminette di Thurii (timpone piccolo); laminetta di Roma (ἔρχεται ἐκ καθαρῶν καθαρὰ).

101 Laminetta di Thurii (timpone piccolo). — Cfr. fr. 226 Abel (κύκλον τ' αὐτῶν λῆξαι και ἀναπνεῦσαι κακότητος).

102 Laminette di Thurii (timpone piccolo).

103 Laminette di Thurii (timpone piccolo); cfr. laminetta di Petelia (αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον · τόδε δ' ἴστε και αὐτοί).

104 Laminetta di Petelia; cfr. la laminetta di Creta (Γᾶς υἱὸς ἡμὶ και Ὀρανῶ ἀ.).

105 Laminette di Thurii (timpone piccolo). Cfr. Radermacher, Rein. Mus. 67. 1912, 472 sgg.

106 Laminetta di Thurii (timpone piccolo).

107 Laminetta di Thurii (timpone grande).

108 I nomi divini caratteristicamente orfici (*Phanes, Protogonos*) che secondo alcuni si troverebbero nelle iscrizioni delle laminette, non sono di lezione sicura. — Bensì, formule e versi delle laminette ricorrono poi negli inni orfici.

109 D. Comparetti, *Laminette orfiche*, Firenze 1910. — Al. Olivieri, *Lamellae aureae orphicae* (Kleine Texte, 133), Bonn 1915; H. Diels, *Fragm. der Vorsokr.* II³ Berlin 1912, 175 sgg.

110 Cfr. per l'analogia del fatto (anche se inserito in un racconto leggendario) la tenuissima laminetta di stagno (κασσιτερον ἐληλασμένον ἐς τὸ λεπτότατον), avvolta a guisa di libro (ἐπιείλικτο ὡσπερ τὰ βιβλία), con scrittavi τῶν μεγάλων Θεῶν ἡ τελετή, deposta da Aristomene entro un' *hydria* di bronzo sul monte Ithome, e ritrovata, per indicazione di un sogno, al tempo di Epaminonda; il qual trovamento, trascritto il documento in forma di libro (ὄσοι τοῦ γένους τῶν ἱερέων ἦσαν κατετίθεντο ἐς βιβλους), avrebbe fatto rivivere quelli che furono i misteri di Andania (Paus. 4. 26, 7-8; 27, 5).

111 Cfr. Olivieri, *Lamellae*, p. 11.

112 Fr. 226 Abel.

113 Anche locali privati di riunione (ἱεροὶ οἴκοι, μυστικοὶ οἴκοι); cfr. i Βακχεῖα (Aristoph., *Lysistr.* 1, e l'iscriz. dei *Iobakchoi*, Athen. Mitteil. 19. 1894, 271; 20. 1895, 205).

114 Eurip., *Alc.* 967 Θρήσσαις ἐν σανίσιν, τὰς Ὀρφεία κατέγραψεν γῆρυς; *Hērpol.*, 954 πολλῶν γραμμάτων. — Cfr. Plat., *resp.*, 2. 364 E βιβλῶν δὲ ὄμαδον παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὀρφέως, ... καθ' ἃς θυηπολοῦσι πείθοντες οὐ μόνον ἰδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις, κτλ.

115 ὄρφικοὶ βίοι: Plat., *leg.*, 6, p. 782 c.

116 νόμῳ ἴδι διὰ γεγῶσα (νόμῳ ἀεὶ διαγεγῶσα Comparetti): laminetta di Roma. — Al Nόμος cosmico è dedicato l' *hymn. orph.*, 64.

117 Anche presso alcune popolazioni Scitiche: Ephor. fr. 76. 78.

118 εἶναι δὲ τινὰς τῶν Θρακῶν οἱ χωρὶς γυναικὸς ζῶσιν, οὓς κτίστας καλεῖσθαι, ἀνιερωσθαι τε διὰ τιμὴν καὶ μετ' ἀδελφίας ζῆν: Posid. ap. Strab. 7. 3, 3, p. 296.

119 Verso 11: καὶ νυκτιπόλου Ζαγρέως βούτης (così pare si debba leggere [Berliner Klassikertext. v, 2 p. 73 sg.]; altri βροντάς).

120 Le laminette di Eleutherna sono del 2° o 1° sec. a. Cr. — Cfr. Kern, *Orphiker auf Kreta*, Hermes 51. 1916, 554.

121 Anche il cretese Epimenide (v. oltre a p. 206) prescriveva l'astinenza da cibi animati.

122 οἱ ἀμφὶ Ὀρφεία: Plat. *Cratyl.* 400 c.

123 *Hērpol.* 954: βάκχευε πολλῶν γραμμάτων τιμῶν καπνοῦς.

124 Plat. *Phaedon*, p. 69 c; Olympiod. *in Plat. Phaedon*. p. 58, p. 48 Norw. — Cfr. Kern, *Orpheus*, 45.

125 οὐδὲ γὰρ τούτων τῶν ὀργῶν μετέχοντα ὀσιόν ἐστι ἐν εἰρινέοισι εἶμασι θαφθῆναι. ἔστι δὲ περὶ αὐτῶν ἱρὸς λόγος λεγόμενος: Herod. 2. 81.

126 Notizie degli Scavi, 1905. 377; Comparetti, *Ausonia*, I. 1906, 13 sgg., *Laminette orfiche*, 47 sg.

127 Tranne in quella romana di Caecilia Secundina, ch'è del 2° sec. dopo Cr.

128 Cfr. Comparetti, *op. cit.*, p. 29.

129 Cfr. il συμπόσιον τῶν δσίων nell' Hade, Plat., *resp.*, 2. 363 c (fr. 227 Abel).

130 v. sopra a p. 70. — Cfr. Heraklit. fr. 15 οὐτὸς δὲ Ἄϊδης καὶ Διόνυσος.

131 Paus. 6. 24, 8: un Σιληνοῦ μνημα, ἐν τῇ Ἑβραίων χώρᾳ; e ἄλλον Σιληνοῦ presso i Pergameni.

132 *Antike Denkmäler*, 1. tav. 46, 3.

133 Böhlau, *Aus jonischen und italischen Nekropolen* 157, tav. 13, 6.

134 Per ciò diversi cercano di catturarlo (p. es. Mida: Aristot. ap. Plut. *consol. ad Apollon.* 27). La cattura di Sileno già sopra un vaso a figure nere, opera di Ergotimo: Reinach, *Répert.* II, 120.

135 Specialmente è accentuata la natura effimera dell'uomo: Pind. *Pyth.* 8, 95; Plut. *cons. ad Apoll.* 27.

136 Presso certi popoli primitivi, anche attraverso il mondo (p. es. il sole, la luna, ecc. diversamente assegnati a questo o a quel totem: Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912, 200 seg.).

137 A. Lang, *Custom and Myth*², London 1885, 39 sg.

138 Spencer-Gillen, *The native tribes of Central Australia*, London 1899, 246 sg., *The northern tribes of central Australia*, London 1904, cap. VIII; Howitt, *The native tribes of south-east Australia*, London 1904, 509 sgg.; Strehlow-Leonhardi, *Die Aranda- und Loritja-Stämme* II (Frankfurt am Main 1907), 74 sgg.; Mathews, *Bull-roarers used by the Australian aborigines*, Journal of the R. Anthropological Institute, 27. 1898, 52.

139 Fr. 57 Nauck². Gli Edoni sono un popolo della Tracia.

140 Archyt. fr. I (Diels FVS I³ p. 334): τοῖς ῥόμβοις τοῖς ἐν ταῖς τελεταῖς κινουμένοις.

141 *Sch. Clem. Alex. Protrept.* II 17, 2 Stählin (I p. 14 e 302). Cfr. Hesych. s. v. ῥόμβος· ξυλῆριον οὐ ἔξῆπται σχοινίον, καὶ ἐν ταῖς τελεταῖς δινεῖται ἵνα ῥοιζῆ. — Etym. M.

s. v. ῥόμβος... μυστικῶ σανιδίῳ, ὃ στρέφουσιν εἰς τὸν ἀέρα, καὶ ἦχον ἐμποιοῦσι.

142 κῶνος καὶ ῥόμβος καὶ παίγνια fr. 196 Abel.

143 Quanto ai Titani cfr. sopra a n. 83. - Anche l'uso di imbrattarsi di gesso e di polvere ricorre presso le tribù dell'Australia, e proprio nei riti d'iniziazione (cfr. Harrison, *Themis*, 15,17).

144 Specie dell'Australia settentrionale: cfr. R. Pettazzoni, *Un rombo australiano*, Archivio per la Antropologia e la Etnologia, 41. 1911, 267.

145 R. Pettazzoni, *Sopravvivenze del rombo in Italia*, Lares (Bullettino della Società di etnografia italiana) I. 1912, 63 sgg.

146 Cfr. Haddon, *The study of man* (traduzione italiana, nella Serie 'L'indagine moderna', edita dal Sandron, vol. X).

147 L'epopea indiana e la persiana fiorirono in momenti posteriori: cfr. E. Lehmann, *Archiv für Religionswiss.*, 5, 1902, 202 sgg.

148 *Orphica*, fr. 48 sgg. Abel.

149 *Orphica*, p. 55 sgg. Abel. - Ὅρφεϊῶν ὕμνων Plat. *leg.*, 8. 829 E. - Sugli inni orfici a noi pervenuti, A. Dieterich, *De hymniis orphicis*, Marburg 1891; M. Hauck, *De hymnorum orphic. aetate*, Vratisl. 1911.

150 Kern, *Orpheus*, 49 sg.

151 Cfr. nell'uso della poesia orfica 'Afrodite' per dire τὸν καιρὸν καθ' ὃν δεῖ σπεῖρειν, 'le Moire' per dire τὰ μέρη τῆς Σελήνης, 'lagrime di Zeus' per dire la pioggia ('lagrima di Crono' per dire 'il mare' presso i Pitagorici): fr. 253 Abel. - Viceversa: il 'vino' per dire Dionyso: fr. 202. 203. 204 Abel. - Anche: Kern, *Orpheus*, 4 ('Agon' ed 'Ekecheiria' personificati).

VI.

La filosofia.

Il pensiero speculativo contro la tradizione.

La speculazione nacque, in Grecia, come pensiero della natura ¹. Non nacque dall'Orfismo, ch'era umanistico e mistico ed escatologico. E nemmeno nacque nella Grecia propria: bensì presso i Greci d'Asia, – dove anche era fiorita l'epopea. Non senza ragione ²; chè nell'epopea erasi espresso primamente il mito: il mito ne era stata la materia prima, e precisamente il mito naturistico *. E quel primo naturismo, del mito, determinò anche il secondo, della speculazione, – quando l'epopea come produzione originale venne meno, e come forza tradizionale si affievolì: e ciò fu quando si rallentarono i vincoli della *polis* ³. Il che appunto avvenne – prima che nella Grecia propria – nel mondo greco orientale, per quelle ragioni intrinseche che già sono inerenti all'origine e alla vita delle colonie **, e per quelle influenze esteriori – politiche e culturali ⁴ – cui i Greci d'Asia

* v. sopra a p. 16 sg.

** v. sopra a p. 100 sg..

maggiormente furono esposti: onde e le città loro furono minacciate e sopraffatte, e l'ideale stesso della Città si oscurò, e con la Città anche la sua religione decadde – ch'era olimpica e naturistica –, e nel crollo delle energie tradizionali anche quel grande baluardo della tradizione ch'era Omero fu abbattuto; e, nella rovina della *polis*, l'individuo si trovò solo, in faccia al mondo, col suo pensiero.

E allora il pensiero più facilmente superò il mito – ch'è pluralità –, e più liberamente pensò il mondo secondo unità, – come fece appunto la prima filosofia jonica, che sorse a Mileto. La quale al posto di quel Primo che le cosmogonie e teogonie ponevano nel Chaos o nell'Oceano o nella Notte, pose un Uno (*ἀρχή*), che fu l'Acqua di Talete ⁵, fu l'Aria di Anaximene ⁶, fu il Fuoco di Eraclito, fu la materia indeterminata (*ἄπειρον*) – cioè non acqua nè aria nè altro elemento definito (*οὐ διορίζων ἄερα ἢ ἄλλο τι* ⁷), ma tuttavia una qualche materia – di Anaximandro ⁷; e dunque sempre natura, com'era stato natura il mito, al quale il nuovo pensiero si sostituiva tendendo al concetto *. E parimente ai singoli iddii sostituiva la sua sostanza unica e divina – τὸ θεῖον –; chè il suo Uno, come era natura, così era divino: appunto perchè erede di quei molti del mito, ch'erano natura – insieme – e divinità.

E Talete, che predisse l'eclissi del 585 ⁸, potè ancora esser messo fra i 'Sette Savii', rappresentanti – come sappiamo ** – della 'sapienza' tradizionale. Ma già Anaximandro, come fu tra i Milesii

* v. sopra a p. 165.

** v. sopra a p. 110 sg.

il pensatore più rigoroso ⁹, così anche fu il primo a dare al pensiero concettuale una espressione adeguata, abbandonando la forma metrica – ch'era stata dell'epopea, e dunque del mito –, e scrivendo in prosa: grande conquista della libertà sulla tradizione, analoga e – quasi – omologa alla emancipazione dell'individuo dalla *polis*, e per ciò primamente attuata appunto presso quella Grecità d'Oriente (Cadmò di Mileto, il primo prosatore?) dove l'individualismo più appassionato già da tempo aveva saputo anche in poesia crearsi una sua propria forma lirica – con Archiloco * –, ed ora la rinnovava con Hipponacte di Efeso, che dal giambo ricavò, deformandolo, il suo *scazonte* o *choliambo* ('giambo zoppo'), plebeo e triviale, adeguato alla materia del suo poetare, ch'era la vita dell'infimo volgo. Il quale allora dunque maggiormente emerse, appunto quando la Città – aristocratica – s'inabissava: il volgo con le sue superstizioni, e la credenza negli spiriti e nei prodigi ¹⁰, e lo scarso interesse per il mito classico ed epico ¹¹; e particolarmente la folla degli schiavi e delle schiave ¹².

I quali già da tempo affluivano numerosi nelle colonie – e pel tramite delle colonie nella madre patria ¹³ –, per servire nelle industrie; e adoravano Kybele frigia ¹⁴ e Bendis tracia ¹⁵, come Frigi e Traci ch'erano, in parte. Ma in parte anche provenivano da più lontani e più interni paesi dell'Oriente ¹²; e ne portavano seco, se non gli iddii ed i culti, almeno le credenze; e, più facilmente ancora, il ricordo di quei racconti che laggiù avevano ascoltato ed appreso:

* v. sopra a p. 101 sg.

voglio dire le favole; onde ebbero, come in Hippo-
nacte – ‘poeta proletario’ – il loro cantore, così anche
un prosatore loro: e fu Esopo. Il quale fu pure un
saggio: ma non uno dei ‘Sette’: anzi coi ‘Sette’
fu in contrasto di dispute e di motteggi ¹⁶, secondo
la leggenda; la quale anche seppe narrare com’egli
fosse morto a Delfi, assassinato dai sacerdoti ¹⁷. In-
fatti la sua saggezza non era quella dei sacerdoti e
dei nobili, anzi quella dei volghi: non della superiore
vita umana, ma piuttosto della favola animalesca,
nota già ad Esiodo (*χίνος*: *Op.* vv. 202-211), cara ad
Archiloco (fr. 86) * e a Semonide ¹⁸, eppure ideal-
mente rinnegata dallo spirito greco di tendenza ari-
stocratica, e per ciò rappresentata letterariamente
da Esopo, che non era greco ed era schiavo ¹⁹, e
nato in Oriente ²⁰, – come in fatti dall’Oriente e
dal mondo barbarico in genere molte favole nuove,
portate appunto dagli schiavi, vennero allora ad
arricchire il patrimonio favolistico dei Greci ²¹.

E in prosa scrisse anche Ferekyde di Syro l’opera
sua (*Ἑπτάμυχος* [Suid.] o *Πεντάμυχος*) ²², cosmogo-
nica e simbolica, e tutta pervasa da uno spirito non
lontano da quello dell’Orfismo ²³. Chè allora l’Orfismo,
mentre si propagava, come organizzazione, in Occi-
dente (e a Creta **), si sarà propagato, almeno come
idea, anche verso Oriente. E nello stesso Anaximandro
par quasi di vedere il riflesso di un’idea orfica in
quel suo pensiero che « le cose l’una verso l’altra
scontano pena e castigo della iniquità loro nell’or-
dine del tempo » ^{23 bis}.

* v. sopra a p. 102.

** v. sopra a p. 153; cfr. p. 31 n. 45.

E certo quel movimento spirituale catartico e mistico che agitava le masse fu noto anche ad Eraclito ²⁴, discendente da nobilissima famiglia sacerdotale. Ma Eraclito, disdegnoso del volgo ²⁵, solitario aristocratico (fr. 49) pensatore orgoglioso, come politicamente fece parte per sè stesso ²⁶, così dispreggò tutta la religione popolare (fr. 5). E se da un lato, nel suo vasto concepimento di un perpetuo ed universale divenire, veramente negò, come a tutte le cose l'unità e la continuità dell'essere, così anche all'uomo l'identità e la permanenza della persona individuale pur limitata a questa vita ²⁷ (tanto era lontano dall'ammettere una pluralità di esistenze successive) – e con ciò dunque si opponeva al dogma fondamentale degli Orfici ²⁸ –; d'altro lato non meno avversò la tradizione e l'antropomorfismo (fr. 15), e mantenne, sì, a quel suo primo elemento divino ch'è il Fuoco il nome di Zeus, ma lo intese come « simile a Zeus (perchè primo), e pur tutt'altro da Zeus (perchè unico) » (fr. 32): l'Unico da cui procedeva il Tutto. Nè rifuggì dal lanciare – egli, scrittore di prosa, – il suo motteggio beffardo contro Omero, l'idolo di tutti, il maestro che, invece, « meriterebbe di esser escluso dalle gare e bastonato a dovere » (fr. 42) ²⁹, – nonchè contro Esiodo, che sa tante cose (fr. 40) e « non sa che cos'è il giorno e la notte » (fr. 57) ³⁰.

E Xenofane di Colofone, perseguendo sempre quell'ideale di unità naturalistica che stette in cima ai pensieri di tutta la speculazione jonica ³¹, soltanto all'essere uno assegnò il carattere divino, e lo negò ai molti; e poi che gli dèi erano molti, negò gli dèi ³². E caduta che fu la sua patria in mano ai Persiani

(a. 545), andò ramingo di città in città come un rapsodo d'altri tempi: ma tale che col suo canto (poi ch'egli scrisse ancora in versi) demoliva gli dèi, ed Omero con loro, ed Esiodo con Omero, e con questi idoli della tradizione anche – p. es. – il costume tradizionale e aristocratico delle gare sportive (fr. 2). – Ma, mentre da un lato si mostrò esperto nella satira e nell'invettiva (i *Σιλλοί*), dall'altro seppe ispirarsi all'idea di una religione più alta e più vera, però che « uno è Iddio e sommo tra gli dèi e gli uomini, non simile ai mortali nè in figura nè in pensiero » (fr. 23, cfr. fr. 24). E così andò predicando fra gli uomini, egli solo contro tutti, poi che tutti « credono i mortali che gli dèi nascano (come loro) ed abbiano lo stesso loro abito e la voce e il portamento » (fr. 14) ³³. Ed egli invece non credeva; chè non solo avea visto l'errore, ma la ragione dell'errore, – avendo divinato quel grande principio ch'è il fondamento stesso dell'antropomorfismo, e quindi del politeismo: il principio che l'uomo crea gli dèi a sua propria imagine e somiglianza; e non solo l'uomo civile, ma anche l'incolto, chè « gli Etiopi affermano essere (i loro iddii) camusi e neri, e i Traci, azzurri d'occhi e rossi di chiome » (fr. 16). – Con che Xenofane precorreva l'etnologia comparata, e intuiva il processo formativo del mito; e per analogia lo estendeva agli stessi animali, chè « se avessero mani i buoi i cavalli i leoni e potessero con le mani disegnare e fare quel che fanno gli uomini, i cavalli simili a cavalli, i buoi simili a buoi disegnerebbero i tipi delle divinità, e tali corpi farebbero quale appunto essi hanno la propria figura rispettivamente » (fr. 15). – Onde poi, partendo da quel radi-

cale criticismo, gli era facile risalire su ad Omero, e additarlo come il nemico, come il grande responsabile e il gran mago che per incantesimo d'arte teneva da secoli l'umanità addormentata in un bel sogno fallace e traviata dietro l'illusione degli dèi falsi e bugiardi, — chè « ogni cosa attribuiscono agli dèi Omero ed Esiodo, quante sono tra gli uomini turpitudini e scandali, il rubare, il commettere adulterio e l'ingannarsi l'un l'altro » (fr. 11 e 12).

Ed Omero ed Esiodo — cioè i loro spiriti — anche Pitagora ebbe a vederli puniti nell'Hade, ad espiare tutto il male che avevan detto sul conto degli dèi (*ἀνθ' ὧν εἶπον περὶ θεῶν* ³⁴), — secondo una tradizione in cui è già manifesto il segno di una nuova religiosità. E in fatti Pitagora — di Samo — seguì da vicino la speculazione jonica, ma anche conobbe intimamente il pensiero degli Orfici ³⁵; e di quelle due correnti — l'una naturalistica, l'altra umanistica, diverse tra loro, ma avverse ambedue alla religione tradizionale, e prima di Pitagora già interferenti (Ferekyde?), ma in lui associate, se anche non organicamente fuse — portò il segno impresso nel suo pensiero. Chè contro il monismo dei Jonici pose un primo imperfetto dualismo (tra l'*ἄπειρον* e il *πέρας*); e, mentre per i Jonici l'Uomo scompariva in quel tutto ch'è la Natura, egli all'uomo attribuì un'anima individuale e — d'una in altra esistenza — indistruttibile, precludendo così a nuovi ulteriori svolgimenti del pensiero filosofico.

E l'umanesimo ebbe allora una sua grande e nuova espressione: e fu la storia. E la storia — ch'è, appunto, umanità — nacque anch'essa, nella Jonia insieme con la prosa: e fu con Ecateo ³⁶. Il quale ³⁷

era nativo di Mileto; e dunque ebbe a formarsi alla scuola del pensiero jonico naturalistico. Ma fra gli elementi della natura guardò alla terra, e sulla terra all'uomo. E disegnò, seguendo l'esempio del prosatore Anaksimandro, una delle prime carte geografiche; ma la geografia trattò come sfondo alla storia. E la storia espose, sì, – al modo mitico – per genealogie, seguitando a collegare le discendenze umane (compresa la sua) alle generazioni degli dèi ³⁸, – come facevano i logografi ³⁹, come già avevan fatto i poeti ⁴⁰. Ma a quel modo che nella vita liberamente si condusse secondo ragione, e – quando la sua patria fu in pericolo (avendo egli sconsigliato la lotta col Re di Persia, col quale anche fu in rapporti ⁴¹) – non esitò a consigliare (ancora invano) i suoi concittadini a valersi senza scrupoli del tesoro sacro dei Branchidi ⁴²; così nel narrare seguì egli per primo il suo proprio giudizio, ponendo la ragione – la *sua* ragione – come criterio di verità, fin dalle prime parole dell'opera sua: « Ecateo di Mileto così racconta: queste cose scrivo secondo che mi sembrano vere; chè i discorsi degli Elleni sono molti e ridicoli, a parer mio » (fr. 332) ⁴³. E per questo suo soggettivismo ricorda i lirici ⁴⁴; – chè la lirica è anch'essa tutta umana *, e come tale idealmente ⁴⁵ corrisponde alla storia, a quel modo che la primitiva speculazione scientifica di contenuto naturistico corrisponde al mito, e, attraverso il mito, all'epopea.

La quale appunto allora venne meno, come produzione originale (Eugámmone di Kyrene, prima metà del VI sec.), per diventare parodia (' Guerra dei topi

* v. sopra a p. 105.

e delle rane' ⁴⁶, 'Guerra delle gru' ⁴⁷, 'Guerra dei ragni', 'Guerra dei pesci' ⁴⁸) e imitazione di sè stessa – ciò che nel fatto vuol dire esaurimento e fine –: proprio allora quando (nè la coincidenza era casuale) anche le sue splendide divinità – ch'eran quelle del politeismo – accennavano ad impallidire, e un velo d'ombra, tenuissimo, le offuscava di contro a una luce nuova che appena sorgeva.

* Allora, in vero, cessarono gli dèi di esser fatti a somiglianza degli uomini. Chè ormai gli uomini non erano adulteri e ladri: cioè non dovevano esserlo, secondo la coscienza. La quale è vita interiore. E gli dèi invece erano natura. E nella natura non c'è un dover essere: c'è solo un poter essere. E solo così potevano gli dèi essere adulteri e prepotenti e bugiardi: in virtù di quella superiore potenza ch'essi tenevano dalle loro origini naturistiche, in quanto la natura è più forte dell'uomo *. Ma con ciò gli dèi cessavano di essere degli ideali ⁴⁹, e si avviavano a divenire estranei all'umanità. E il pensiero appunto si adoperava a decomporre le figure divine, isolandone il contenuto naturistico dalla forma umana; – onde quel distacco si approfondiva. Ed Ecateo, appunto, anche alle cose della leggenda e alle figure divine applicò il suo razionalismo, ch'era teoretico e pratico insieme: e come faceva di Cerbero un serpente velenoso (fr. 346) e correggeva la tradizione sulla leggenda di Heracle (frgg. 348, 349), così dava una versione sua della leggenda di Elena (fr. 288 ⁵⁰), seguendo forse Stesicoro (fr. 32) ⁵¹.

Allora veramente cominciò il primo crepuscolo

* v. sopra a p. III.

degli dèi. E non parve. Non parve soprattutto perchè, proprio mentre l'epopea moriva, un'altra arte sorse ad accoglierne l'eredità e – insieme – la missione. E l'eredità fu quel patrimonio di esseri divini che l'*epos* a sua volta aveva ricevuto dal mito. E l'arte nuova non fu poesia, ma figura: un'arte che non parlava all'udito ma alla vista, che concretava e obiettivava le forme in una materia più ferma e più stabile che la parola. Così avvenne che le figure degli dèi, quando già si scolorivano e parevano prossime a dileguarsi nell'astrattezza informe dei concetti, furono ricondotte ai segni dell'espressione e rappresentazione formale, e fissate nel bronzo e nel marmo, imperituri.

Così fu rafforzato l'antropomorfismo: grande alleato del politeismo. E mentre i pensatori si raccoglievano a perseguire una superiore idea della divinità, le turbe seguitarono tuttavia a salire cantando in processione verso gli altari degli dèi: fiamma vivente e crescente di una più intensa religiosità, che s'incanalava tra le sponde di un letto tracciato da secoli, ma ad esser arginata e contenuta domandava nuove opere e difese. Ed allora in fatti, più che mai per l'addietro, la Grecia si popolò di templi nuovi: sacra ghirlanda marmorea distesa dal Levante all'Occidente. Allora l'antica forma templare derivata dal *megaron* miceneo * – armonia pura di linee – uscì dalla sua arcaica semplicità, e mentre abbandonava la pianta schematica che aveva comune con altri edifici non propriamente religiosi (tali i 'tesori') – accentuando così il suo carattere di dimora divina –, anche incominciò ad ampliarsi e ad arricchirsi di colonne e

* v. sopra a p. 49 sg.

ad abbellirsi di forme novelle, – e specialmente nella stessa Jonia, dove le architetture del non lontano Egitto e dell'Oriente prossimo educavano l'occhio dei maestri a nuove visioni. E in Jonia anche – oltre che a Creta –, fra il continente asiatico (Mileto) e le isole vicine (Naxo, Paro), fiorirono le prime scuole della statuaria, connessa per ragioni religiose * con l'architettura dei templi, e promossa dalle medesime suggestioni egizie e orientali. Onde restò determinato il carattere proprio dell'arte greca asiatica (jonica in particolare). La quale fu eclettica e inorganica: eclettica nel suo patrimonio, come quella che si svolse fra l'Europa e l'Oriente; inorganica nel suo sviluppo, perchè anche ad essa venne meno la forza della tradizione. Chè la tradizione micenea in Asia non era autoctona, bensì trapiantata; ed ivi poi era sopravvissuta, mentre nella Grecia propria veniva meno, sopraffatta dalla tradizione geometrica; – nè questa in Asia mise mai radici profonde.

Or questo movimento d'arte religiosa, specialmente edilizia, – che richiamò alla mente di uno storico ⁵² la gara nel costruir chiese tra le città dell'Europa cristiana nei secoli ultimi del medioevo – ebbe la sua ripercussione nel mondo greco d'Occidente, dove sorsero allora – specie in Sicilia (Selinunte) – i templi massimi della religione. Ma in Sicilia e in Italia giunsero nello stesso tempo anche le correnti del pensiero scientifico e della pietà mistica, con Xenofane e con Pitagora, – preceduti già dagli Orfici. I quali ivi trovarono, a quanto pare, un terreno favorevole alle loro dottrine, e rapidamente

* v. sopra a p. 49 sg.

e diffusamente ve le propagarono; del che sembra far fede anche la frequenza del nome *Orpheus* nella tradizione (uno di Crotone, uno di Camarina in Sicilia ⁵³), – mentre poi sappiamo anche di una statua di Orfeo dedicata, ad Olimpia, da Mikytho di Reggio ⁵⁴, ch'era uomo di umili origini ed oscure.

E alla propagazione dell'Orfismo forse fu preparato il terreno dalle ragioni etnico-religiose, nel senso che, come a Creta vennero a gravitare intorno all'Orfismo verisimilmente gli elementi antichissimi pre-ellenici *, così nella Magna Grecia – e più specialmente in Sicilia – reagirono in certo qual modo gli elementi di una religiosità indigena anellenica ⁵⁵, ch'era principalmente, a quanto pare, di carattere agrario e ctonico, e dunque atta ad accogliere le voci del misticismo ⁵⁶.

Certo la speculazione greco-italica, pur suscitata primamente da pensatori jonici, ebbe carattere fortemente mistico e umanistico, – e specialmente nel Pitagorismo, che si svolse dalla scuola fondata da Pitagora a Crotone ⁵⁷ e poi propagata in molte altre città. La quale non fu soltanto un istituto scientifico, ma anche un'associazione religiosa, i cui membri erano iniziati – come nell'Orfismo –, e tenuti ad osservare una certa norma di vita ⁵⁸; – mentre socialmente era orientata in senso aristocratico, e per ciò stesso era essenzialmente avversa (come, in altro senso, l'Orfismo) al regime della *polis*, anzi la negava in quanto tendeva a togliere il potere politico alla società naturale (dei cittadini) per trasferirlo ad una società esoterica (di iniziati) ⁵⁹.

* v. sopra a p. 31, n. 45.

E anche nella scuola Eleatica – fondata da Xenofane ⁶⁰ derisore della pitagorica dottrina della trasmigrazione (fr. 7), continuata da Parmenide assertore, dopo i Jonici e come i Jonici, di un monismo più assoluto (in quanto negava, come illusione, ogni pluralità) e meno naturalistico (in quanto la natura stessa deduceva dall'unico concetto dell'essere) – nella scuola degli Eleati già in Parmenide stesso si può rintracciare ⁶¹ qualche elemento (fr. 13) di pensiero animistico (orfico-)pitagorico ⁶².

Ed Empedocle ⁶³, nativo di Acraga, terra sacra a Persefone ⁶⁴, seguace – come Parmenide ⁶⁵ – della tradizione poetica di Xenofane ⁶⁶, ancora naturalista (come i Jonici), ma non più in senso unitario monistico (per via dei suoi quattro elementi ⁶⁷ posti in luogo della sostanza unica), dualisticamente concepì anche l'uomo (l'uomo senziente e pensante: fr. 15) come un prodotto, sì, anch'esso, di quei quattro elementi fisici fondamentali, ma – insieme – come depositario temporaneo di un'anima indipendente, di un demone condannato – forse per espiazione d'alcuna sua colpa (spergiuro, impurità ⁶⁸) – ad incarnarsi 'per tre volte dieci mila stagioni' (fr. 115) attraverso una serie di esistenze successive (anche vegetali, nonché animali: fr. 117, 127), fino a raggiungere una delle forme umane superiori – di indovino o di cantore o di medico o di principe (fr. 146) –, per ritornare quindi nel mondo divino (fr. 146), essendo ormai purificato, simile ormai a un dio in terra, – quale appunto si sentiva Empedocle stesso. Il quale si proclamava 'non più mortale, ma nume' (fr. 112) ⁶⁹; e tra gli uomini passava simile un dio, da tutti venerato, compiendo miracoli ⁷⁰, disdegnando gli onori ⁷¹:

egli ch'era ormai superiore a tutti i principi e a tutti i re, egli che pensava tutti gli uomini come egualmente soggetti ad una sola legge (fr. 135), - e anche in questo risentiva degli Orfici (oltre che dei Pitagorici: fr. 129), i quali a tutto il genere umano assegnavano, con la stessa origine (titanico-dionisiaca), uno stesso destino e una medesima ed unica e a tutti aperta via di salvezione *. Nè fa meraviglia che anche nella concezione della divinità Empedocle si allontanasse dal pensiero tradizionale, assegnando agli dèi della religione popolare una vita lunga (*δο-λιχαίωνες*: fr. 21 v. 12) ⁷², sì, ma non immortale, e ponendo come veri iddii, immanenti e sempre eguali a sè stessi, i suoi quattro elementi, nonchè la loro periodica ⁷³ aggregazione in un tutto - lo *Sphairoi* (frgg. 27, 28) -, ch'era dunque anche il dio massimo (*ὁ θεός*: fr. 31) ⁷⁴, o, per meglio dire, il divino, pensato in forma non antropomorfica (fr. 29) ⁷⁵.

Tanto il pensiero speculativo era fatalmente portato ad andar contro alla religione tradizionale, sia che attingesse alla scienza naturalistica o alla nuova religiosità dei mistici. E come la religione tradizionale era dominata dal mito, così allora sorse in Italia ⁷⁶ - sotto l'influsso del pensiero filosofico - la prima indagine sul mito, quasi una rudimentale mitologia che voleva essere scientifica. E fu opera primamente di Theagene di Reggio ⁷⁷, 'il primo che scrisse su Omero', cioè sui miti omerici; e a lui gli antichi poterono far risalire, a quanto sembra, i primi saggi dell'allegoria applicata al mito, massime dell'allegoria fisica in base ai quattro elementi ⁷⁸, forse per influenza

* v. sopra a p. 147.

diretta e indiretta (Empedocle?) della speculazione ionica naturalistica.

E parallelamente circa quel tempo (età di Gelone e di Hierone) i miti, in ispecie i miti eroici, furono sottoposti in Sicilia (Siracusa) a un trattamento ridicolo e buffo in forma drammatica, per opera di Formide ⁷⁹ (forse venuto d'Arcadia come soldato ⁸⁰) e di Epicarmo ⁸¹ (siceliota ⁸²). Coi quali ⁸³ fece la comedia un altro gran passo ⁸⁴ verso la forma artistica e letteraria; e nel farlo si staccò ancor più – e tanto più facilmente in quell'ambiente nuovo e straniero, dove lungi dal suolo originario della madre patria erasi trapiantata ⁸⁵, – dalla sua primitiva sfera religiosa e dionisiaca ⁸⁶, accentuando così l'elemento comico, ma trasferendolo dal mondo satiresco ⁸⁷, ch'era il suo mondo primordiale, di preferenza sui soggetti e i personaggi del mito ⁸⁸. I quali altrove già avevano cominciato a fornire argomenti anche alla tragedia; e la tragedia per essi fu nobilitata. Invece nella comedia fu degradato il mito, e col mito l'antico mondo ideale delle classi elevate: ciò ch'è in rapporto con le origini plebee della comedia e della drammatica in genere *. Ma forse ai danni del mito operò, in Sicilia (ch'era colonia, e in colonia sogliono esser meno forti le resistenze tradizionali**), anche l'influsso dissolutore e demolitore della religiosità nuova ⁸⁹ e del pensiero filosofico ⁹⁰, chè Epicarmo appunto si era formato allo studio dei filosofi (Eraclito ⁹¹, Xenofane ⁹², Pitagora ⁹³), se anche non si occupò di proposito (come la tradizione vorrebbe ⁹⁴) di filosofia.

* v. sopra a p. 79, 117.

** v. sopra a p. 13 sg.

NOTE

1 Cfr., oltre le opere di E. Zeller (*Philosophie der Griechen*) e Th. Gomperz (*Griechische Denker*): J. Burnet, *Early greek philosophy*², London 1908; E. Caird, *The evolution of theology in the greek philosophers*, Glasgow 1904; M. Louis, *Doctrines religieuses des philosophes grecs*, Paris 1909.

2 Cfr. E. Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques* (Paris 1858), I, p. 9: « Les facultés qui engendrent la mythologie sont les mêmes que celles qui engendrent la philosophie, et ce n'est pas sans raison que l'Inde et la Grèce nous présentent le phénomène de la plus riche mythologie à côté de la plus profonde métaphysique ». — Cfr. Gomperz, *Penseurs de la Grèce*, I, 291.

3 Naturalmente, anche i vincoli gentilizi: un'iscrizione di Mileto (del 100 circa a. Cr., ma) risalente a un antico documento del sec. VI (v. Wilamowitz, *Sitzungsber. d. Berlin. Akad.*, 1904, 619 sgg.) attesta l'esistenza di una associazione culturale di cantori (μολποί) avente carattere privato, i cui membri sono designati collettivamente col nome di Ὀνιτάδαι; il quale, se è un patronimico, starebbe a indicare una prima trasformazione dell'istituto gentilizio (là dove era venuta meno la sua ragion d'essere, — come poi ad Atene in seguito alla riforma di Clistene) in una associazione culturale privata. Cfr. Poland, *Das griechische Vereinswesen*, Leipzig 1909.

4 Cfr. D. G. Hogarth, *Jonia and the East*, Oxford 1909;

F. Poulsen, *Der Orient und die frühgriechische Kunst*, Leipzig 1912. — Per le influenze assiro-babilonesi, M. P. Nilsson, *Die älteste griechische Zeitrechnung: Apollo und der Orient*, Archiv für Religionsw., 14. 1911, 423 (cfr. *Die Entstehung und religiöse Bedeutung des griechischen Kalenders*, Lund 1918); L. W. King, *Sennacherib and the Jonians*, Journal of hellenic studies, 30. 1910, 327.

5 Aristot., *Metaphys.*, I. 3, p. 983 B.

6 Fr. 2 Diels FVS 1³, p. 26.

7 Diog. L. 2. 1.

8 Herod. 1. 74.

9 Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène*, Paris 1887, 54 sgg., 75: Anaximandro sarebbe il vero iniziatore del pensiero speculativo ellenico originale; Talete dipenderebbe da idee egiziane. — La questione generale delle influenze esercitate dal pensiero orientale sulla primitiva speculazione dei Greci è tuttora aperta (A. Chiappelli, *L'oriente e le origini della filosofia greca*, Atene e Roma, 17. 1914, 265): essa si rifrange poi nelle discussioni su la presenza di elementi orientali nel pensiero dei singoli filosofi (elementi egizi in Talete [Pfeiderer, Tannery; cfr. E. Amélineau, *La cosmogonie de Thalès et les doctrines de l'Égypte*, Revue de l'histoire des religions, 62. 1910, 1 sgg.], in Eraclito [Teichmüller], in Pitagora; persiani [zoroastri] in Eraclito [Lassalle, Gladisch]; indiani in Pitagora; semitici in Ferekyde, ecc.), mentre si complica intrecciandosi con la questione dei rapporti del pensiero speculativo con le correnti mistiche (K. Joel, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, Basel 1903). — In sostanza, sarebbe vano negare che delle suggestioni siano venute dal di fuori. Ma non da quelle dipese il sorgere della speculazione greca, nè il suo sviluppo, nè il suo carattere complessivo, — allo stesso modo che i singoli culti orientali eventualmente penetrati qua e là nel mondo ellenico non tolgono nulla al carattere e allo svolgimento indipendente della religione greca.

10 Hippon., frgg. 54. 49. 52 (Bergk⁴).

11 Un solo accenno mitico (mito di Rheso, e Rheso è

tracio) si trova nei frammenti di Hipponacte (fr. 42). — Il principio dell' *Odyssea* è parodiato nel fr. 85. — Il dio Hermes è invocato come 'amico dei ladri' nel fr. 1.

12 Schiavi frigi: Hippon. fr. 46. — Cfr. l' accenno alla Lydia: fr. 15 (cfr. fr. 91), e l' uso di termini di lingua lydia (fr. 1 *μηονιστί*).

13 Ordinanza di Periandro a Corinto per limitare l' impiego della mano d' opera servile: Heracl. Pont., fr. 5 FHG II, p. 213 *δούλων κτήσεις και τρυφήν ἔλωσ περιαιρωῶν*; Nic. Damasc., fr. 59 FHG III, p. 393 *ἐκώλυέ τε τοὺς πολίτας δούλους κτᾶσθαι και σχολήν ἄγειν*.

14 Hippon., fr. 120. 121.

15 Hippon., fr. 120.

16 Plut., *sept. sap. conv.*, 4 A-B (cfr. Wilamowitz, *Hermes*, 25. 1890, 196 sg.). — Esopo in discussione con Solone nella comedia *Αἴσωπος* di Alexide, fr. 9 Kock CAF II, p. 299.

17 Cfr. Herod. 2. 134. — Esopo, inviato da Creso (v. sopra a p. 58 n. 28), schernisce i sacerdoti di Delfi perchè vivono delle vittime offerte dai devoti senza lavorare (*Schol. in Aristoph. Vesp.* 1446: *ἔτι μὴ ἔχοιεν γῆν, ἀφ' ἧς ἐργαζόμενοι διατρέφοιντο, ἀλλὰ περιμένοιεν ἀπὸ τῶν θεοῦ θυμάτων διαζῆν*). I sacerdoti fanno in modo che (nel bagaglio di Esopo si trovi una tazza appartenente al tesoro del tempio e) Esopo sia convinto di *ἱεροσυλία* (*Schol. in Arist., l. cit.*). Messo a morte, Esopo è poi vendicato da Apollo stesso (Herod., *l. cit.*; Plut., *de sera num. vind.*, 12, p. 556) (per Apollo schiavo e lavoratore v. sopra a p. 47, 53). — Resurrezione e reincarnazione di Esopo (Plato, fr. 68 Kock CAF I, p. 619; Hermipp., fr. 10 FHG III, p. 39), forse per riflesso delle dottrine orfico-pitagoriche (con particolare rapporto alla loro diffusione nelle classi servili e plebee?).

18 Frgg. 8 e 9; cfr. 11 e 12.

19 Herod. 2. 134 (Esopo schiavo di Jadmon a Samo [con Rhodopis]: cfr. Heracl. Pont., fr. 10, 5 FHG II, p. 215).

20 In Frigia (o in Mysia); anche in Tracia (Heracl. Pont., fr. 10. 5).

21 Questo punto di vista eclettico (anzichè esclusivo, sia in senso greco, sia in senso orientale) converrà mettere in valore nella complessa questione delle origini della favola greca e dei suoi rapporti con le favole orientali: cfr. F. Ribezzo, *Nuovi studi sulla origine e propagazione delle favole indo-elleniche, comunemente dette esopiche*, Napoli 1901. - La questione è entrata in una nuova fase con la scoperta della storia di Achiqar: F. C. Conybeare, J. Rendel Harris, A. Smith Lewis, *The story of Ahikar from the syriac, arabic, armenian, ethiopic, greek and slavonic versions*, London 1898; Ed. Meyer, *Der Papyrusfund von Elephantine*, Leipzig 1912, 102 sgg.; Br. Meissner, *Das Märchen vom weisen Achiqar* (Der alte Orient xvi, 2), Leipzig 1917; A. Hausrath, *Achiqar und Aesop; das Verhältnis der orientalischen zur griechischen Fabeldichtung*, Sitzungsber. d. Heidelb. Akad., 1918. 2.

22 Diels, *Fragmente der Vorsokr.*, II³, 198 sgg.

23 Cfr. U. Pestalozza, *Alcune osservazioni intorno alla cosmogonia di Ferecide di Siro*, Rendiconti del R. Istituto Lombardo di scienze e lettere, 37. 1904, 262 sgg.

23 bis Amaxim. n. 9, p. 15 Diels I³.

24 Fr. 14 Diels $\nu\alpha\kappa\tau\iota\pi\acute{o}\lambda\omicron\iota\varsigma$, $\mu\acute{\alpha}\gamma\omicron\iota\varsigma$, $\beta\acute{\alpha}\chi\kappa\omicron\iota\varsigma$, $\lambda\acute{\eta}\nu\alpha\iota\varsigma$, $\mu\acute{\upsilon}\sigma\tau\alpha\iota\varsigma$... $\tau\acute{\alpha}$ $\gamma\acute{\alpha}\rho$ $\nu\omicron\mu\iota\zeta\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$ $\kappa\alpha\tau'$ $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\upsilon\varsigma$ $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\alpha$ $\acute{\alpha}\nu\iota\epsilon\rho\omega\sigma\tau\iota$ $\mu\upsilon\epsilon\ddot{\upsilon}\nu\tau\alpha\iota$; - cfr. fr. 15 ($\acute{\omega}\nu\tau\acute{o}\varsigma$ $\delta\acute{\epsilon}$ $\text{Ἄλδης καὶ Διόνυ-σος}$), fr. 92 (la Sibylla), fr. 93. - Pfeleiderer, *Die Philosophie des Heraklit von E. im Lichte der Mysterienidee*, Berlin 1886. - W. Nestle, *Heraklit und die Orphiker*, Philologus, 64. 1905, 367; E. Bodrero, *Eraclito*, Torino 1910. Cfr. W. Schultz, *Altjonische Mystik*, 1905.

25 Contro i suoi concittadini: fr. 121 Diels I, p. 101.

26 Rapporti col re di Persia: Diels I, p. 71 n. 3 (cfr. Diog. L. 9. 12 sg.). (Di qui i presunti rapporti col *parsismo* [Gladisch]).

27 Cfr. Plut. *de E ap. Delph.* 18 (Rohde, *Psyche*, II³, 148 n. 1). - Un riflesso di questa dottrina anche in Epicarmo (fr. 2 Diels FVS I, p. 118).

28 Contro Pitagora: fr. 40.

29 Cfr. fr. 56.

30 Per l'interpretazione, cfr. Nestle, *Philologus*, 67. 1908, 534; — cfr. anche il fr. 40.

31 Cfr. O. Gilbert, *Spekulation und Volksglaube in der jonischen Philosophie*, *Archiv für Religionswiss.*, 13. 1910, 306.

32 Iris non è che una nube: fr. 5.

33 Cfr Heraclit., fr. 5.

34 Hieronym. ap. Diog. L. 8. 21.

35 Cfr. Diog. L. 8. 8: "Ἴων δ' ὁ Χίτος ἐν τοῖς Τριαγμοῖς (Diels FVS I, p. 287, 2) φησιν αὐτὸν (Pitagora) ἔνια ποιήσαντα ἀνενεγκεῖν εἰς Ὀρφέα. — Secondo una certa tradizione (Diels I p. 29, 8) Pitagora sarebbe stato, di nascita, 'tirreno', e precisamente delle isole tracie (di Lemno), vale a dire, dunque, (cfr. sopra a p. 76 sg.) tracio. Sulla origine della dottrina della trasmigrazione in Pitagora, cfr. Keith, *Pythagoras and the doctrine of transmigration*, *Journal of the R. Asiatic Soc.* 1909, 569 (dall'Orfismo; cfr. Rohde, *Psyche* II³, 134 sg.); Fimmen, *Zur Entstehung der Seelenwanderungslehre des Pythagoras*, *Archiv für Religionwiss.* 17. 1914, 513 sg. (dall'Egitto [cf. Herod. 2. 123; 2. 81], ma indirettamente). All'origine indiana (brahmanesimo) (cfr. L. von Schroeder, *Das Bohnenverbot bei Pythagoras und im Veda*, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 15, 187 sg.) non crede ormai più nessuno.

36 πρῶτος δὲ ἱστορίαν περὶ ὧς ἐξήνεγκε: Suid. s. v. Ἐκαταῖος.

37 Cfr. J. B. Bury, *The ancient greek historians*, London 1909, 8 segg.

38 Herod. 2. 143.

39 Herod. 5. 36 (Ἐκαταῖος δ' ὁ λογοποιός).

40 Strab. 1. 2, 6 p. 18.

41 Herod. 5. 36.

42 Herod. 5. 36.

43 FHG I, p. 25.

44 Cfr. il motto iniziale fokylideo: 'Anche questo è di Fokylide' (rispettiv.: 'anche questo è di Demodoco'): v. sopra a p. 120, n. 12.

45 Nel fatto la primitiva storiografia procede essa stessa

dalla epopea, specialmente genealogica. Cfr. Strab. I. 2, 6, p. 18: πρώτιστα γὰρ ἡ ποιητικὴ κατασκευὴ παρήλθεν εἰς τὸ μέσον καὶ εὐδοκίμησεν· εἶτα ἐκείνην μιμούμενοι, λύσαντες τὸ μέτρον, τὰλλα δὲ φυλάξαντες τὰ ποιητικά, συνέγραψαν οἱ περὶ Κάδμον καὶ Φερεκύδη καὶ Ἑκατατον.

46 Μυοβατραχομαχία (Suid. s. v. Ὀμηρος), altrimenti attribuita a Pigrete (Suid. s. v. Πίγρης).

47 Con i Pygmei: era rappresentata già sul vaso François.

48 Ἀραχομαχία, Γερανομαχία (Suid. s. v. Ὀμηρος); Ψαρομαχίη (Pseudo-Herod., *vita Homeri*, 24 p. 12 Westerm.).

49 Per la concezione degli dèi della credenza popolare secondo la speculazione dei Jonici, v. O. Gilbert, *Griechische Religionsphilosophie*, Leipzig 1911, 63 sgg.

50 Cfr. Herod. 2. 112, sgg. - H. Diels, *Herodot und Hekataios*, Hermes, 22. 1887, 441 sgg.

51 Cfr. Stesich., fr. 26 sgg., - e l' αἴτιον della παλινωδία (già in Platone, *Phaedr.*, p. 243 A).

52 Ed. Meyer, *Gesch. des Altertums*, II, p. 580.

53 Suid. s. v. Ὀρφύς: v. sopra a p. 145, 147.

54 Diod. II. 66, 3; Paus. 5. 26, 3. - La statua faceva parte di un gruppo comprendente numerose figure divine (anche Omero ed Esiodo), opera dell' argivo Dionysio (Loewy, *In-schriften griech. Bildh.* 31 a-g; Furtwängler, Arch. Zeitung, 1879, 149; *Meisterwerke*, 405 sgg.; cfr. Robert, Hermes, 35. 1900, 188 sg.). Mikytho era οἰκέτης di Anaxilao tiranno di Reggio (Herod. 7. 170 sg.; cfr. Diod., II. 48 sg.). - Cfr. O. Kern, *Orpheus* (Berlin 1920), p. 4 sg.

55 Ciaceri, *Culti e miti nella storia dell' antica Sicilia*, Catania 1911. Cfr. E. Bignone, *Empedocle*, 35 sg., 45 sg.; Paretì, *Per una storia dei culti della Sicilia antica*, in *Studi siciliani ed italioti* (Contributi alla scienza dell' antichità, I), Firenze 1914, 245 sg. - L'ellenizzazione non avrà potuto procedere così radicalmente da soffocare del tutto la coscienza religiosa indigena. Un centro della religione indigena fu e rimase il lago dei Paliki, che fu la sede dell' effimero stato indipendente tentato da Duketio, come poi fu il centro del movimento

di Salvio (Tryfone) al tempo della rivolta degli schiavi (a. 104 a. Cr.).

56 La carica di jerofante delle divinità ctoniche ereditaria nella famiglia di Gelone (Herod. 7. 153; cfr. Pind., *Olymp.*, 6. 95). - Acraga detta da Pindaro (*Pyth.* 12, 2) Φερσεφόνας ἔδος. - Il ratto di Persefone localizzato ad Enna. - Forse la la religione di Eleusi si innestò sopra antichi culti indigeni.

57 A Crotone fiorì sin da quel tempo una scuola di medicina. Ad essa appartiene il più antico scritto di medicina (περὶ φύσεως) di cui abbiamo frammenti (opera di Alcmaione: Diels, *Fragm. d. Vors.*, I³, p. 131 sgg.). - La medicina cominciò con l'essere un'applicazione della scienza della natura ('filosofia' naturalistica) all'uomo.

58 πυθαγόρειον τρόπον τοῦ βίου: Plat., *resp.*, 10, p. 600 B. Fra i precetti pitagorici era l'astinenza (propria anche degli Orfici) da cibi animali (cfr. Herod. 2. 81). Cfr. A. Gianola, *Il sodalizio pitagorico di Crotone*, nel volume *La fortuna di Pitagora presso i Romani*, Catania 1921, 183 sgg.

59 Di qui l'opposizione della plebe, che riuscì poi fatale alla scuola pitagorica (rivoluzione democratica e cacciata dei Pitagorici nel v sec.).

60 Xenofane era stato anche presso Hierone a Siracusa. (Ad Atene era stato al tempo dei Pisistratidi).

61 Cfr. Rohde, *Psyche*, II³, 155.

62 Rapporti di Parmenide con dei Pitagorici: Sotion ap. Diog. Laert. 9. 21. - Anche nella vita pratica Parmenide seguì, a quanto sembra, l'esempio di Pitagora (cfr. Archyta a Taranto), occupandosi della legislazione di Elea (Speusipp. ap. Diog. L., 9. 23; cfr. Strab. 6, p. 252).

63 Vedi E. Bignone, *Empedocle*, Torino 1916.

64 Φερσεφόνας ἔδος Pind., *Pyth.*, 12. 2.

65 W. Kranz, *Ueber Aufbau und Bedeutung des Parmenideischen Gedichtes*, Sitzungsber. der Berlin. Akad., 1916, 1158.

66 Diog. L., 9. 22.

67 Fuoco(-etere) = Ζεός, aria = Ἥρη, terra = Αἰδωνεύς, acqua = Νῆστις: fr. 6; cfr. fr. 7, v. 16 sg., e fr. 22, fr. 38.

68 Per essersi cibato di organismi viventi: cfr. fr. 128, v. 8 (contro i sacrifici cruenti).

69 Bignone, *Empedocle*, 484 sg.

70 Anche la resurrezione di una morta: Heracl. ap. Diog. L. 8. 67. — Gorgia, che fu discepolo di Empedocle, dichiarava di aver assistito a certe sue operazioni magiche (Satyro ap. Diog. L., 8. 59): cfr. H. Diels, *Gorgias und Empedokles*, Sitzungsber. der Berlin. Akad. 1884, 344.

71 Xanthos e Aristot. ap. Diog. L., 8, 63. — Tendenze democratiche di Empedocle: Rohde, *Psyche* II³, 172 sgg.; Bignone, *op. cit.*, 77 sg.

72 Cfr. Gilbert, *Griechische Religionsphilosophie*, Leipzig 1911, 221.

73 Addotta dal progressivo prevalere della forza d'attrazione (Φιλότης, Φιλίη) su quella di dissociazione (Νεῖκος): fr. 17 v. 19 sg.

74 Cfr. Simplic. (Diels I, p. 237) τὸν Σφαῖρον... ὃν καὶ θεὸν ὀνομάζει.

75 Cfr. fr. 31 e fr. 128 (contro l'antropomorfismo).

76 Riscontri asiatici in Ecateo. — Preludi in Stesicoro v. sopra a p. 188.

77 κατὰ Καμβύσην (529-522) γεγονώς: Tatian. 31 p. 31 (Diels, *Fragm. der Vors.*, II p. 205 n. 1).

78 Diels, *l. cit.*

79 Kaibel CGF I p. 148.

80 Paus. 5. 27, 1 sg.

81 Aristot. *poet.* 5. 1449 B τὸ δὲ μύθους ποιεῖν Ἐπίχαρμος καὶ Φόρμις.

82 Se anche nato (da un medico) a Cos: Diog. L. 8. 78; cfr. Suid. s. v. Ἐπίχαρμος.

83 Formide ed Epicarmo sono contemporanei. E Formide visse al tempo di Gelone (Paus. 5. 27, 1). Epicarmo era noto già a Magnete, comico, in Atene (Suid. s. v.).

84 v. sopra a p. 118. — Un primo passo (corrispondente forse a quello di cui è rappresentante, a Megara, Susarion) potrebbe essere rappresentato da Aristoxeno di Selinunte: cfr. Kaibel, p. 87.

85 v. sopra a p. 118. — Cfr. l'elemento mitologico nei *phlyakes* tarentini (Rhinton: Kaibel CGF I, 183 sgg.).

86 Pare che Epicarmo abbia ridotto o soppresso il coro. Le sue composizioni erano designate come δράματα. Ciò non impedì ch'egli fosse considerato come l'inventore della commedia: Theocr. *epigr.* 8 Ahr.; cfr. Plat. *Theaet.* p. 152 E.

87 Epicarmo scrisse pure Βάκχαι (fr. 19 sg. Kaibel), Διόνυσοι (fr. 33); anche Κωμασταί ἢ Ἄφαιστος (fr. 84 sgg.), Χορευταί (fr. 135).

88 Di Epicarmo: *Alkyoneus, Amykos, Busiris, Nozze di Hebe, Herakles* (un Ἡρακλῆς ὁ παρὰ Φόλῳ e un altro ὁ ἐπὶ τὸν ζωστήρα), *Kyklops, Odysseus* (Ὁ αὐτόμολος e Ὁ ναυαγός), *Pyrrha e Prometeo, Sirene, Sfinge, Filoctete*, ecc.; anche *Persiani, Troiani*.

89 Fr. 131 Kaibel ἐκ παντὸς ξύλου κλοιὸς τε κα γένοιτο κῆχ τῶντοῦ θεός. — Zeus stesso non è risparmiato: Epich. fr. 71 Kaibel.

90 Fr. 1, fr. 8 Diels I p. 117, p. 122 (= 170 e 239 Kaibel).

91 Fr. 2 Diels (fr. 170 K.); cfr. Plut. *de sera num. vind* 15 p. 559.

92 Fr. 5 Diels (173 K.) (cfr. Xenophan. fr. 15).

93 Jamblich., *vita Pyth.* 266 μετὰ παιδιᾶς κρύφα ἐκφέροντα τὰ Πυθαγόρου δόγματα.

94 Scritti attribuiti ad Epicarmo: Athen. 14. 648 D (Diels I, p. 115 n. 10).

VII.

Atene e le guerre persiane.

**La religione tradizionale
riconsacrata dal sentimento patriottico
e dall' arte figurata.**

Così il nuovo pensiero speculativo dall'Oriente passò dunque da prima in Occidente – da un estremo all'altro del mondo greco –, sorvolando da mare a mare, senza lambire la madre patria, quasi rispettoso di lei assorta tuttora nelle sue tradizioni eroiche e cavalleresche, ancor salda nella sua fede, stretta al tronco della saggezza antica, protetta e quasi vigilata dalla moltitudine de' suoi iddii, ch'erano quelli di Omero, fatti ora più umani secondo i tipi nuovi figurati che venivan d'Oriente. Ma venivano, quei tipi, già trasfigurati secondo il genio ellenico (jonico); e però tanto meno ne fu turbata – anzi piuttosto arricchita – anche la tradizione formale indigena: robusta, organica nel suo sviluppo, dominata da quel principio geometrico che risaliva per le sue origini ai primordi nordici della barbarie europea, e che, sopraffatto temporaneamente dalla civiltà di Micene, avea poi ripreso in Grecia la sua via*: un principio che non è forma,

* v. sopra a p. 21.

anzi negazione della forma, eppure è grande chiarificatore e armonizzatore di elementi; – e intorno ad esso, in fatti, gli elementi esotici si raggrupparono in armonia.

L'uniformità e continuità della vita tradizionale era bensì rotta qua e là da correnti profonde, che parevano foriere di rinnovamento. Erano le correnti della religiosità popolare: nell'Attica più intense che altrove. In Attica il movimento dionisiaco dalle campagne erasi comunicato alla Città, giovandosi del favore di Pisistrato *. Ivi gli indovini aveano avuto in Pisistrato stesso un protettore, e gli oracoli in Hippias – specialmente – uno studioso appassionato †. Ivi l'Orfismo erasi primamente organizzato – a quanto sembra – per opera di Onomacrito **, familiare di quell' Hipparco ‡ che promoveva il miglioramento culturale e morale non solo dei cittadini (βουλόμενος παιδεύειν τοὺς πολίτας §), ma anche della popolazione rurale (τοὺς ἐν τοῖς ἀγροῖς παιδεύσαι §), e dettava sentenze sul tipo di quelle di Delfi da scrivere sopra le *herme* in città e lungo le strade di campagna a edificazione dei passanti ¶, – ma anche si occupava di regolare le recitazioni rapsodiche nelle feste panatenaiche ††. Certo Athena restava pur sempre la gran dea della religione civica; e oltre Athena si onorarono dai Pisistratidi Zeus Panhellenio ††† e Apollo Pythio †††† e i dodici dèi †††††. Ad ogni modo l'Orfismo ebbe allora un momento di fortuna quale poi non ebbe mai più.

Seguitavano ad aggirarsi per la Grecia quei tau-

* v. sopra a p. 112 sg.

** v. sopra a p. 149.

maturghi e 'profeti' che erano – come sappiamo * – figure caratteristiche del movimento religioso popolare. Anche ad Atene venne quell'Epimenide ⁸ purificatore di città ⁹, indovino e facitore di predizioni ¹⁰, esperto nelle cose sacre ¹¹ e 'autore' di oracoli (χορησμοί) e di altri scritti mistici e catartici ¹², nonchè – secondo la moda del tempo – di una *Theogonia*; della quale abbiamo frammenti ¹³, tra cui un verso famoso ¹⁴ – ripreso poi da Callimaco ¹⁵, citato da S. Paolo nell'*Epistola a Tito* ¹⁶ –, che risente nella sua fattura di quel che fu il modello comune di tali scritti e di tali scrittori, voglio dire la poesia esiodea ** ¹⁷. Questo verso era rivolto ai Cretesi; – e Cretese era appunto 'Epimenide', anche se il nome sia attico (nel qual caso l'antico eroe eponimo dei Buzygi ¹⁸ sarebbe stato assunto, al pari di Orfeo, di Museo e simili ***, a dare una paternità autorevole ed antica agli scritti dell'indovino cretese), e a Creta si sarà imbevuto dell'antica religiosità esoterica accumulata intorno al culto millenario di Zeus Ideo ¹⁹, nonchè già forse delle sopraggiunte correnti orfiche ²⁰.

La presenza di Epimenide ad Atene sembra sia da porre circa al tempo della riforma di Clistene ²¹. Già la caduta dei Pisistratidi e la restaurazione aristocratica non avea dovuto riuscire gran che propizia alle novità religiose: Onomacrito avea lasciato Atene, raggiungendo poi Hippias alla corte del Re di Persia. Ora, la riforma stessa di Clistene ²² fu attuata secondo un principio religioso rigorosamente tradi-

* v. sopra a p. 133 sgg.

** v. sopra a p. 143-144.

*** v. sopra a p. 143.

zionalista. Del resto anche nel rispetto strettamente politico essa segnò bensì – a complemento dell'opera di Solone – una più grande vittoria della democrazia, ma senza rompere con le tradizioni del passato: di una *πάτριος δημοκρατία*, come si esprimeva Aristotele ²³, non di una *νεωτάτη* od estrema: – tanto è vero che ad essa poterono ancora pensare con rimpianto nostalgico i conservatori delle età seguenti. Non per nulla Clistene era (come Solone) di origine aristocratica; e, per di più, era un Alcmeonide. E dietro gli Alcmeonidi – i devoti e prediletti di Delfi * – stava l'autorità dell'oracolo, la suprema autorità tradizionale rappresentante ** del principio arcaico della legittimità e continuità nella discendenza (ch'è il fondamento stesso del regime gentilizio), onde il passato doveva regolare il presente, e il nuovo esser idealmente connesso all'antico, le colonie con le città madri, le fondazioni con i preesistenti istituti. E quasi una fondazione nuova era appunto l'Atene di Clistene: non la città materiale, ma lo Stato. Cento nomi di eroi dell'antica leggenda attica furono sottoposti alla elezione ispirata dell'oracolo, affinché ne fossero designati e consacrati i dieci effettivi capostipiti ed eponimi (*ἀρχηγέται*) delle nuove tribù ²⁴. Le quattro tribù antiche (Geleonti, Egicorei, Argadi, Opliti), perpetuatesi fino allora secondo la legge del sangue e della nascita, furono soppresse ²⁵: la forza del loro chiuso regime gentilizio fu fiaccata per sempre. Nelle tribù nuove gli abitanti furono distribuiti secondo un nuovo criterio territoriale (di-

* v. sopra a p. 112.

** v. sopra a p. 44 sg.

scontinuo), ma, in quanto costituirono una φυλή, furon pensati come idealmente discendenti dal rispettivo eroe capostipite.

Così le novità s'introdussero entro i vecchi schemi. E la novità maggiore, il vero fatto nuovo, si fu che attraverso quella finzione arcaizzante molti, che non erano, divennero cittadini: molti che da tempo erano stabiliti nell'Attica, o vi erano stati portati come schiavi, poi fatti liberi, ma sempre rimasti – essi e i figli loro e i nipoti – privi di diritti perchè privi della cittadinanza, forestieri di origine, alcuni nemmeno greci, gente per lo più di condizione modesta, operai delle industrie, – p. es. della ceramica. Per la quale i vasi stessi fanno documento, portando segnati i nomi dei fabbricanti; e tra i nomi – appunto – non pochi accennano chiaramente ad origine straniera, come *Amasis* (egizio), come quegli altri onde la persona è designata appunto secondo il suo paese di origine: il 'Colco' ²⁶, il 'Lydo' ²⁷, il 'Siculo' ²⁸, lo 'Scyta' ²⁹, e lo stesso *Brygos* ³⁰, – nonchè *Epiktetos*, che vorrà dire 'nuovamente acquistato' ³¹, con riferimento a uno schiavo: rappresentanti di una più grande massa esotica, estranea alle credenze come ai costumi locali, esclusa – secondo la lettera della legge – dalla religione cittadina ufficiale, e dunque più facilmente orientata verso le correnti della nuova religiosità, che aveva infatti origine e carattere popolare.

Di questi residenti di origine forestiera e servile molti dovettero essere inclusi nei quadri delle nuove φυλαί: πολλοὺς γὰρ ἐφυλέτευσε (Clistene) ξένους καὶ δούλους μετοίκους ³²; – e così divennero cittadini. Partecipi della *polis* nella vita politica secondo una

ideale *ισονομία*, poterono ormai partecipare anche alla sua vita religiosa. La religione della *polis*, sanzione sacrale del loro nuovo stato civile, li attrasse verso le sue divinità, i suoi culti, le sue feste, i suoi templi, i suoi simulacri, – distogliendoli da altre suggestioni religiose. Nella decorazione vascolare del tempo si fecero allora più frequenti – accanto agli elementi dionisiaci – i soggetti derivati dal mito e dalla leggenda eroica. Ancora una volta la superiore civiltà tradizionale s'impose alle genti incolte. Si ripeteva così il ritmo di quel processo onde, come già vedemmo *, « il moto ascensionale delle classi inferiori verso il potere politico si accompagnò ad un orientamento religioso verso le forme olimpiche, ch'erano state quelle della religione delle classi elevate ». Già la religione dionisiaca si era svolta in questo senso **; e, seguendo la fortuna delle classi rurali, era entrata a far parte essa stessa della vita religiosa della Città.

Materia dionisiaca era, per le origini sue, anche l'Orfismo, ma più refrattaria all'assimilazione, meno riducibile, per quanto anch'essa formulata in termini di pensiero ellenico: ad ogni modo, non più sciolta e diffusa – come nella libera religione di Dionyso –, anzi condensata ed organizzata, e per ciò più difficile ad essere incorporata. Incorporate furono nella nuova *polis* di Clistene quelle masse che dell'Orfismo avrebbero potuto forse costituire il nerbo più forte e il nucleo più vitale ³³; ma non l'Orfismo stesso come

* v. sopra a p. 115.

** v. sopra a p. 114, 117.

religione, come organismo; – chè l'un organismo, della Città, escludeva l'altro, della Chiesa *. Bensì i nuovi cittadini apportarono con sè l'afflato di uno spirito estraneo e diverso e profondo, che non era quello della *polis*. Nè questo spirito sarà poi andato perduto per i destini ulteriori della religione: solo che non si espresse (più) in forme concrete e precise, come nell'Orfismo; piuttosto si concentrò sulla religione dionisiaca, – mentre, ad appagare le sue tendenze più intime, ebbe ricorso alla religione di Eleusi, ch'era pure misterica e dominata dal pensiero dell'al di là, e nello stesso tempo era ormai un istituto di Stato.

Così la riforma democratica di Clistene agì – anzi reagì –, nell'ordine religioso, in senso conservatore ³⁴. Seguirono poi avvenimenti grandiosi, i quali furono tutt'altro che propizi ad una restaurazione dell'Orfismo ^{34 bis}. E furono le guerre persiane.

Assoggettati i Greci d'Asia, la Persia invadeva l'Europa. Nell'ora del pericolo anche la vita religiosa si fece più intensa: la vita religiosa della Città, poi che la Città era minacciata; – e la Città era la patria **. La presenza dello straniero sul suolo dell'Ellade fu sentita come una profanazione. Già nei rapporti fra una *polis* e l'altra la coscienza particolaristica dei Greci si rivelò talora così raffinatamente sensibile da associare all'idea di estraneità politica quasi un sentimento di impurità sacrale: così nel culto di Argo e di Egina era vietato l'uso di sto-

* v. sopra a p. 162.

** v. sopra a p. 52.

viglie e di ogni altro utensile di provenienza attica ³⁵. Ora, il nemico non era soltanto straniero: era anche barbaro. Invano egli s'inclinava alle divinità elleniche, in particolar modo - come già altri barbari avevano fatto * - agli oracoli ³⁶: massime a quello di Delfi. Il cuore di Delfi non battè allora per la Grecia. Ma Delfi non era una Città **; non era una Patria. Le Città si unirono (non tutte) contro il nemico: le piccole patrie furono per un momento una patria più grande: furono quasi (e certo più che altra volta mai nel passato e nell'avvenire) la nazione. Antiche, secolari rivalità fra una *polis* e l'altra ebbero tregua: nel seno di una stessa *polis* tacquero le lotte civili. La concordia fu cementata dalla religione.

Quanto più il nemico avanzava, tanto più i Greci si strinsero ai loro iddii. Sopra l'alleanza degli stati fu pattuita l'alleanza delle forze divine ed umane. A Maratona un nume attico - l'eroe *Echetlos* -, in figura di contadino, brandendo un vomere, fece strage dei nemici e poi disparve ³⁷. Il nume stesso eponimo del luogo, *Marathon*, combattè nelle file dei Greci; e con lui Teseo ed Heracle e Athena ³⁸. A Salamina, come il grido si levò dalle navi greche moventi all'attacco - « o figli degli Elleni, andate, liberate la patria, liberate i figli vostri e le donne e le dimore degli dèi aviti e le tombe degli antenati: ora è il cimento supremo » ³⁹ -, un serpente apparve su le navi: era l'eroe *Kychreus* ⁴⁰. E nell'ora stessa in cui si decidevano le sorti della battaglia, un turbine di

* v. sopra a p. 58 n. 28.

** v. sopra a p. 44.

polvere, quasi sollevato da una moltitudine immensa (eppur l'Attica era allora deserta!), fu visto avanzarsi da Eleusi, e una gran voce fu udita, simile al mistico grido dei devoti delle dee eleusine: '*Jakchos! Jakchos!*'⁴¹. Quel grido parve un augurio e divenne un nume (come *Linos*, come *Hymenaios*, – ch'erano canti e furono persone). E nello stesso giorno ad Himera i Greci di Sicilia debellavano i Barbari semitici di Occidente⁴².

Il santuario di Eleusi, edificato da Pisistrato*, era stato distrutto dai soldati di Serse. Erano stati incendiati e rovesciati su l'Acropoli i templi e le statue di Athena. Anche Delfi volle essersi trovata per lo meno in pericolo per la causa vincitrice; e la leggenda narrò di una incursione di Persiani per saccheggiare il santuario dell'oracolo: – ma i fulmini del cielo e l'opera di due eroi locali dai nomi trasparenti (*Phylakos* e *Autonoos*) li avevano messi in fuga⁴³. Gli dèi patirono con gli uomini⁴⁴. Ma vinsero; e gli uomini con loro. « Non noi queste imprese compimmo, ma gli dèi e gli eroi »⁴⁵. A Platea, nell'istante decisivo, Pausania aveva invocato l'aiuto di Hera⁴⁶: ivi i vincitori eressero sul campo un altare a Zeus liberatore (ἑλευθέριος)⁴⁷, e istituirono la festa della libertà (τὰ Ἐλευθέρια⁴⁸)**.

La vittoria fu sentita come un miracolo. Era naturale che la tradizione in genere dovesse uscirne rafforzata, e specialmente la religione. Il mito, la leggenda, il passato rivissero allora nel presente e per l'avvenire: per sempre. La gesta omerica si ripeteva.

* v. sopra a p. 114.

** v. sopra a p. 113.

Gli dèi avevano combattuto accanto agli uomini. Gli uomini avevano compiuto opere degne degli eroi d'Omero. Sul piano di Maratona ogni notte si udiva uno strepito di guerrieri combattenti e di cavalli scalpitanti ⁴⁹. Eroi erano quei morti: eroi li chiamavano gli abitanti del luogo, e come tali li veneravano ⁵⁰. Già sotto Troia l'Ellade aveva fiaccato la barbarie asiatica. Gli dèi già avevano vinto i Titani; gli eroi, i Centauri e le Amazoni ⁵¹: così i Greci vincevano, ora, i Persiani. La storia divina e l'umana si svolgevano sullo stesso piano. La Grecia era lo strumento del volere divino. Si rinnovava la gloria di Teseo, campione ellenico, ma più precisamente attico. Le ossa di Teseo furono da Cimone solennemente trasportate da Skyro ad Atene, ed ivi sepolte (a. 475) ⁵².

Atene aveva vissuto più intensamente di tutti le giornate della lotta; e più fortemente sentì l'esaltazione della vittoria. « Gli dèi salvano la città della dea Pallade » (Aesch., *Pers.*, 347). Passando, in un medesimo slancio, dal raccoglimento della difensiva all'inseguimento del nemico, Atene chiamò alla riscossa l'ellenismo oppresso, e fondò la sua potenza sotto il segno della religione (lega sacra di Delo). Atene, come non aveva mai disperato del favore degli dèi, così ora potè vantarsi di essere di tutte le Città greche la più pia.

Contro la Città di Atene si erano trovati in campo, insieme con lo straniero nemico della Grecia, i suoi particolari nemici: i Tiranni (Hippia a Maratona). Atene aveva difeso, con la indipendenza sua e della Grecia, anche la sua interna libertà. Al pari dei morti per la patria, anche i *Tyrannoctoni* assur-

sero alla dignità di eroi, circumfusi dello stesso nembo di epica gloria. Nei canti della vittoria ⁵³ Armodio era assimilato ad Achille e a Diomede. Due nuove statue di Harmodio e Aristogitone, scolpite da Critia e da Nesiote (a. 477/6), presero il posto delle antiche (opera di Antenore), rapite da Serse ⁵⁴. Sui campi di battaglia di Maratona e di Platea sorsero monumenti ai caduti ⁵⁵. Monumenti sepolcrali si eressero in Atene a quanti altri perivano nelle guerre della patria ⁵⁶. I loro nomi erano scritti su le stele a ricordanza dei posterì: su le *herme* pei soldati di Cimone caduti in Tracia (a. 476) ⁵⁷ le iscrizioni citavano a riscontro la gloria di Menestheo, uno dei pochi eroi attici menzionati nell' *Iliade* ⁵⁸. A commemorare i morti per la patria fu istituita una solennità in cui si teneva una orazione funebre ispirata ai motivi eroici delle leggende attiche (Thucyd. 2. 34). Culto degli dèi civici, culto degli eroi legendari, culto dei morti per la patria: tutte le istituzioni della religione civica tradizionale rifiorirono.

Qualche cosa, sì, ad Atene era mutata. La Città vittoriosa era la Città nuova di Clistene *: era la democrazia, liberata per sempre dai tiranni ⁵⁹, consolidata nelle sue istituzioni, fusa – per effetto della vittoria – nei suoi elementi ⁶⁰. Negli anni minacciosi della guerra la popolazione dei campi si era ancora addensata entro la Città ⁶¹. L'elemento popolare ne fu rafforzato. La politica di Temistocle, che mirava a fondare la potenza di Atene sul mare, utilizzava (pel servizio navale) i cittadini delle classi inferiori. I *Theti* fornirono gli equipaggi all'armata, mentre

* v. sopra a p. 206 §g.

le altre classi fornivano gli opliti all'esercito. Elevati in dignità, i ceti popolari sentirono di essere uno strumento necessario per la grandezza dello stato.

Nell'ordine spirituale, si rafforzarono le correnti dionisiache. Queste già si erano incanalate nella religione tradizionale al tempo di Pisistrato *, quando il culto di Dionyso e la rituale rappresentazione tragica erano stati accolti nella religione ufficiale. Seguivano tuttavia a sussistere, allo stato libero e diffuso, presso le genti rurali, altre azioni sceniche più rozze e primitive, non ancora sfiorate dall'arte, — in ispecie quelle del κῶμος, a base di mascherate falliche e di lazzi triviali **. Talvolta, di nottetempo, qualcuna di queste comitive campestri di gente avvinazzata, con le facce imbrattate di mosto (τρογγυδοί) ⁶², s'introduceva in città e sostava dinanzi alla casa di qualche signore e padrone, snocciolando i suoi frizzi pungenti a edificazione del vicinato ⁶³. Venne un momento ⁶⁴ in cui anche il canto del κῶμος (o della κῶμη?) — la κωμῳδία — ebbe il suo riconoscimento ufficiale, ed entrò a far parte delle civiche feste dionisiache. Ancora una volta la Città s'incorporava le correnti indipendenti. Allora incominciò anche lo svolgimento letterario della comedia attica (Chionide, Ecfantide, Magnete); la quale seguì a distanza i progressi della tragedia, e se ne giovò (come pure si giovò del drama siceliota di Epicarmo, trattando — dietro il suo esempio *** — argomenti mitici); ma

* v. sopra a p. 113 sg.

** v. sopra a p. 118, 139 sg.

*** v. sopra a p. 194.

conservò tuttavia la sua propria caratteristica, che le veniva e dall'aspetto grottesco dei suoi travestimenti bestiali⁶⁵ (che in ambiente cittadino venne poi raffinandosi in senso comico), e dalla illimitata libertà di parola. La quale, al pari della trasfigurazione animalesca *, procedeva ultimamente dalla essenza stessa della religiosità dionisiaca⁶⁶ con i suoi elementi caratteristici di transumanazione, di entusiasmo, di sfrenatezza e di rapimento: rapimento estatico da questo mondo in un altro mondo (l'età dell'oro, il paese di cuccagna, il paese delle nuvole⁶⁷), da questa vita in un'altra vita (l'inferno, il sottoterra)⁶⁸.

La tragedia conservava il suo carattere serio e solenne di celebrazione religiosa, di 'mistero'. Ma seguiva lo spirito dei tempi. Già aveva cominciato a trattare altra materia dalla dionisiaca **. Ora Frynico commosse il popolo fino alle lagrime rappresentando, nella *Presca di Mileto* (a. 493?), la caduta dell'ellenismo asiatico sotto il giogo persiano. Ma lo stesso Frynico⁶⁹ e - dopo lui - Eschilo coi *Persiani* (a. 472)⁷⁰ poterono portare sulla scena la sconfitta del gran Re e la rivincita della nazione. Allora quel ch'era il fine proprio di ogni celebrazione dionisiaca - l'entusiasmo - fu raggiunto con soggetti che non erano dionisiaci: eran tratti dalla vita stessa della nazione: vita vera e attuale, ma piena di esaltazione, ma sublimata in una sfera quasi sovrumana. Ciò non di meno, non l'attualità e la realtà vissuta divenne il dominio proprio della tragedia (anzi fu riservata, se mai, alla comedia). Ri-

* v. sopra a p. 73.

** v. sopra a p. 114.

conoscenti agli dèi, timorati, rapiti nel cielo della vittoria come in uno stato di grazia, ferventi di pietà e di devozione e di ardore patriottico, gli Ateniesi ebbero allora la passione e il culto delle leggende; e quella loro gesta recente amarono leggerla quasi prefigurata nei racconti del passato; e la loro nuova epopea preferirono proiettarla sullo sfondo dell'epopea antica, e così proiettare se stessi nel mondo del divino, — come appunto voleva la religione di Dionyso; ma ora il divino non era più dionisiaco, anzi olimpico ed omerico ed eroico: era il divino mondo del mito. E il mito finì per ispirare esso, esclusivamente o quasi, tutta la tragedia ⁷¹.

Il soggetto e l'ambiente dionisiaco rimase prescritto pel 'drama satiresco' (Pratina) ⁷². Ma anche fra gli altri tre drammi della tetralogia venne poi allentandosi la coesione fondata su l'unità del soggetto ⁷³ —, fino a che ciascuna tragedia potè essere, pel soggetto, indipendente dalle altre della medesima trilogia ⁷⁴. Corrispondentemente, l'azione prevalse sempre più sul canto, il dialogo sul coro ⁷⁵, — come fu richiesto dalla sempre maggiore complicatezza dei temi e delle situazioni. La tragedia cominciò ad essere *drama* nel senso nostro quando Eschilo aggiunse al corifeo un secondo attore. Eschilo stesso nell' *Oresteia* (a. 458) potè poi giovare di un ulteriore progresso attuato da Sofocle con l'introduzione del terzo attore ⁷⁶. Il coro, ch'era stato in origine tutta la tragedia ⁷⁷ — il suo primo elemento essenziale e caratteristicamente dionisiaco —, perdè sempre più d'importanza, e da ultimo si ridusse a far da sfondo all'azione, fin che le divenne poi addirittura estraneo (ἐμβόλιμον: intermezzo) ⁷⁸. Così la tra-

gedia si svolse, contemporaneamente ed inversamente, da un massimo a un minimo di elemento dionisiaco (οὐδὲν πρὸς τὸν Διόνυσον ⁷⁹) e da un minimo a un massimo di elemento mitico (olimpico). Dei soggetti di Eschilo alcuni sono ancora dionisiaci ⁸⁰; il *Prometeo* ⁸¹ è tutto divino, ma non dionisiaco; i più sono tolti dal mito eroico ⁸² e da Omero: 'briciole dalla tavola di Omero' ⁸³.

Omero era allora su le labbra di tutti, recitato ripetutamente e per esteso dai rapsodi nelle feste Panatenaiche ⁸⁴. Pur venerata sempre e ricantata dalle generazioni, l'epopea era morta, come poesia; nè valeva a ravvivarla l'opera degli imitatori (Pisandro, Panyasside). Viveva ancora la lirica (corale): con Simonide, con Bacchylide ⁸⁵, con Pindaro. Ma con Pindaro, anche, finiva; e insieme finiva tutto un mondo: tutto il medio evo greco, nobile e gentilizio e aristocratico, che un dì aveva creato la *polis* - e ora si ostinava a volerla conservare intatta per sè solo gelosamente (Theognide) ⁸⁶ -: un mondo ch'era ormai arcaico, o per lo meno attardato nella vita e nel costume di un ambiente quasi già provinciale; - e Pindaro era di Beozia e di Tebe. E Tebe con la Beozia (tranne Platea, la piccola, l'eroica ⁸⁷), non fece la guerra, non sentì la guerra; e dalla guerra, dunque, - che segnò il passaggio dall'antico tempo al nuovo - fu oltrepassata; e con lei il suo poeta ⁸⁸: educato, sì, giovinetto, in Atene (e di Atene ammiratore sincero); cantore, sì, di eroi; ma non di quelli che stavano in campo contro il barbaro invasore e cadevano per la libertà (e li cantava Simonide), bensì di quelli che vincevano nelle gare

panelleniche, alla lotta o alla corsa, secondo il costume antico: quel costume che già Xenofane, ionico, disprezzava (fr. 2). Ma tuttavia non lo rinnegava Atene, democratica; anzi, riservato prima al privilegio di pochi – signori e patrizi –, ora ai molti lo elargiva – ai nuovi cittadini, a tutto il popolo –, al popolo aprendo i ginnasii e le palestre⁸⁹, a quel modo che dinnanzi al popolo faceva recitare dai rapsodi i poemi omerici nelle sue feste, nelle sue gare, che non erano panelleniche, ma panatenaiche, – eppure genti vi convenivano d’ogni parte di Grecia, e massime dalle Città confederate. E in Atene stessa, in quelle altre solennità ch’erano le feste dionisiache, in quelle altre gare ch’erano gli agoni drammatici, fu oltrepassata anche la poesia antica – di Pindaro (e di Omero) – dalla nuova, che fu la drammatica. Chè veramente la tragedia fu allora tutta la poesia; e fu attica ed ateniese. Ed era poesia collettiva, perchè era dionisiaca e mistica: anima e voce di una collettività che si allargava in circoli sempre più vasti: dal coro che agiva, alla adunata moltitudine che assisteva, e a quella più grande moltitudine assente – ma in ispirito presente – ch’era tutta la *polis*, e, oltre la *polis*, anche la nazione⁹⁰, – e a tutti il poeta parlava: parlava nel linguaggio di tutte le stirpi e di tutte le poesie – la dorica nel coro, la ionica nel dialogo –; onde, per opera della tragedia, anche il particolarismo idiomatrico, con Pindaro tuttavia aderente alla tradizione dialettale, anch’esso fu superato.

E superata fu, allora, in Atene anche la religione: chè in quelle forme tradizionali del mito e della leggenda, intangibili e care e gloriose, create

in un tempo lontano a dar espressione al divino ch'è nella natura *, una religiosità nuova ora si trasfuse: quella da cui la tragedia stessa emanava: la religiosità del divino nell'uomo, orgiastica e misteriosa, la religiosità di Dionyso e di Eleusi. La quale anche in Beozia era diffusa **: ma solo nell'Attica, solo ad Atene intimamente si immedesimò con la fede tradizionale, facendosi spirito in quella carne.

E Pindaro, beota, non ignorò Dionyso ⁹¹, non ignorò i misteri eleusini ⁹²; ed anche conobbe le idee degli Orfici e dei Pitagorici ⁹³; e cantò ⁹⁴ dell'anima che non muore ⁹⁵, ma tre volte incarnatasi, tre volte discesa nell'Hade, ultimamente purificata, rinascerà in persona di un re o di un sapiente o di un eroe ⁹⁶ (non torna alla mente Empedocle? ⁹⁷), e vivrà poi per sempre nelle isole dei Beati,

dove le brezze marine
spirano all' isole attorno
.....; ed avvampano petali
d'oro dagli alberi fulgidi, alcuni sul suolo,
ed altri ne nutrono l'acque;
ed essi alle mani ed al capo ne intrecciano serti.

(*Olymp.*, 2. 77 sg.) ⁹⁸.

Così cantava Pindaro, a confortare un principe di Sicilia avanzato negli anni ⁹⁹. E in Sicilia forse – meglio che in Beozia ¹⁰⁰ – Pindaro conobbe da vicino queste nuove correnti umanistiche; onde si arricchì la pietà sua, ch'era profonda ¹⁰¹. Ma non fu scosso

* v. sopra a p. 15 sg.

** v. sopra a p. 77.

in lui il fondamento della religione tradizionale, ch'è il principio dualistico del divino inaccessibile all'uomo, della divina natura superiore alla umana; — onde all'uomo, a questo essere 'effimero' (ἐπάμεροι: *Pyth.* 8. 95), a questa 'ombra d'un sogno' (σκιᾶς ὄναρ ἀνθρώπου: *ibid.*), la moderazione in primo luogo si conviene (θνατὰ θνάτοισι πρέπει: *Isthm.* 4 [5]. 16) e la sottomissione alla divinità (χρῆ δὲ πρὸς θεὸν οὐκ ἐρίζειν: *Pyth.* 2. 88) e soprattutto la rinuncia a voler diventare un dio (μὴ ματεύσῃ θεὸς γενέσθαι: *Olymp.* 5. 24), poichè una è la stirpe degli uomini e una (altra) è la stirpe degli dèi (ἐν ἀνδρῶν, ἐν θεῶν γένος: *Nem.* 6. 1-2); e triste arte è quella che insegna a dir male degli dèi (τό γε λοιδορῆσαι θεοὺς ἐχθρὰ σοφία: *Olymp.* 9. 56)¹⁰², anche se sia l'arte di Omero (*Nem.* 7. 21), la ammaliatrice poesia dell'*epos* e dei miti (σοφία δὲ κλέπτει παράγοισα μύθοις: *Nem.* 7. 23). Dove si tocca quel progresso che già per conto suo avea fatto la religione tradizionale, ripudiando l'assurdità e l'immoralità del mito * per elevarsi ad un più puro ideale divino; il quale per Pindaro s'immedesima con Zeus, il signore supremo, che di ogni cosa dispone (νέμει) (Ζεὺς τὰ τε καὶ τὰ νέμει, Ζεὺς ὁ πάντων κύριος: *Isthm.* 4 [5] 52. sg.¹⁰³), quasi la personificazione del Νόμος, tutt'uno col Νόμος (νόμος ὁ πάντων βασιλεὺς¹⁰⁴ θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων... fr. 146 ap. Plat. *Gorg.* 39, p. 484 B), quasi sinonimo di ὁ θεός¹⁰⁵, assommante in sè tutto intero il concetto della divinità.

Nè altrimenti credette e senti Eschilo¹⁰⁶: tanta era la forza del pensiero tradizionale, di quell'antica

* v. sopra a p. 188.

saggezza dei Sette Savii * ch'era divenuta il comune pensiero dell' Ellade. Ed anche Eschilo esaltò Zeus come la divinità per eccellenza – ὁ θεός –, il dio sommo, il 'sovrano fra i sovrani, beatissimo fra i beati' (ἀναξ ἀνάκτων, μακάρων μακάριστα...: *Suppl.* 524 sg.), signore del tempo (Zeus αἰώνος κρέων ἀπαύστου: *Suppl.* 574), padre della Giustizia (*Sept.* 662), tutt'uno col fato (*Agam.* 1486 sg.), tutt'uno con l'universo (fr. 70 N²: Zeus ἐστὶν αἰθέρῃ, Zeus δὲ γῆ, Zeus δ' οὐρανός, Zeus τοι τὰ πάντα χῶτι τῶνδ' ὑπέριον). E pose – anch'egli – sopra l'uomo, trascendenti, culminanti in Zeus (*Suppl.* 86 sgg.; 590 sg.), gli dèi dell'antica fede, onnipotenti, imperscrutabili, sublimi, giustificati anche se sembrano operare contro giustizia (fr. 301, 302), anche se spingano l'uomo (come Oreste) al mal fare; – e l'uomo non deve insuperbire (οὐχ ὑπέρφου θνητῶν ὄντα χρὴ φρονεῖν: *Pers.* 820), anzi obbedire, – come anche deve obbedire allo Stato e alle sue leggi (l'Areopago), anche se la coscienza ripugni (le Erinyi): – e in questo conflitto è già la tragedia. E un altro conflitto era veramente nel cuore del poeta: fra la religione esteriore e l'intimo sentimento. Chè la tradizione su lui tanto più premeva con restaurate energie per virtù di quella gesta di cui egli, sì, – a differenza di Pindaro – aveva vissuto le ore angosciose e le speranze e il giubilo nel dì della vittoria (e a ribadire il precetto del non troppo osare potè quindi addurre un esempio grande e recente: la Persia ¹⁰⁷). Ond'egli s'inchinò agli iddii della fede tradizionale, ch'erano gli iddii della polis. Ma nelle leggende

* v. sopra a p. 110 sg.

andò cercando un senso più profondo, e nelle figure divine un ideale più puro che quello di Omero ¹⁰⁸; chè troppo egli aveva assorbito delle correnti nuove ¹⁰⁹, a lui più che a Pindaro prossime; e quella religione di Dionyso di cui la tragedia stessa era un rito e il poeta quasi un sacerdote, e quella religione di Demeter che 'gli aveva educato la mente alla dignità dei misteri' ¹¹⁰, di questa religione più profonda trasfuse lo spirito – egli, patrizio, – nella religione dei padri: egli nato ad Eleusi, iniziato ad Eleusi ¹¹¹, ma soldato di Maratona e di Salamina ¹¹², ma cittadino di Atene.

E veramente era Eleusi, a quel tempo, una grande scuola di religione, cui sempre più numerosi accorrevano i fedeli da ogni parte dell'Ellade ¹¹³; ma era pur parte dello Stato, e gloria della sua gloria. E lo Stato anch'esso intimamente si trasformava, ma senza sovvertire gli ordinamenti antichi. Chè nè gli organi della vita pubblica sopprimeva nè le cariche costituite; bensì, come i culti e le feste e i giochi e le recitazioni, così le cariche tendeva a rendere accessibili a tutti i cittadini – anche le supreme, anche l'arcontato –, e in questo senso le riformava, applicando il sorteggio ¹¹⁴ e assegnando una retribuzione (a. 461); e se a tale riforma qualcuno dei vecchi istituti era refrattario ¹¹⁵ – come l'Areopago, custode delle tradizioni più arcaiche, centro naturale delle tendenze conservatrici e reazionarie –, quello solo, privava, senza abolirlo, di ogni influenza politica (legge di Efialte [Aristot. Ἀθ. πολ. 25. 1 sg.] e Arcestrato [*ibid.* 35. 2], a. 462/1) ¹¹⁶. Tanto apprezzava, lo Stato nuovo, quel patrimonio di civiltà che le anteriori generazioni avevano accu-

mulato e che dalla vecchia *polis* in eredità gli era venuto. Nè col farne partecipi le classi inferiori, sì che ne fossero beneficate, intendeva sminuirlo od abbassarlo; anzi queste voleva portare a quell'altezza. E tuttavia le medesime cariche, aperte al maggior numero, non eran più le stesse di prima; chè il sorteggio implicava un principio egualitario che andava oltre l'obiettivo *ισονομία*, e investiva le personali attitudini e capacità dei cittadini, presupponendoli egualmente adatti alla vita pubblica, quasi per una virtù inerente alla qualità stessa di cittadino.

La quale virtù, poi, in assai maggior misura, doveva trovarsi – moltiplicata – presso il popolo, quand'era adunato nell'*ἐκκλησία* a deliberare su le cose dello Stato, quasi comunità sovrana e irresponsabile e infallibile, – altrettanto sicura di sè come quando, costituita in organismo militare (*στρατός*), riproducendo nei quadri dell'esercito l'ordine delle *φυλαί*, moveva in guerra sotto la protezione divina. Tanto era intimamente religiosa la democrazia ateniese: religiosa già perchè democrazia (che è società più vasta e più numerosa, e ogni società – dicemmo * – è divina): religiosa più di altre società e di altri Stati appunto perchè ateniese, di quella terra attica che possedeva in Eleusi i misteri più venerati di tutta la Grecia, di quella terra in cui si era formato l'Orfismo (e anche l'Orfismo era stato un movimento popolare **), dove era fiorita la tragedia dionisiaca (e anche la tragedia aveva avuto origini religiose plebee ***);

* v. sopra a p. 44.

** v. sopra a p. 140 sgg.

*** v. sopra a p. 79 sg., 105, 112 sg.

come poi ancora S. Paolo, parlando nell' Areopago, potè attribuire agli Ateniesi una inclinazione speciale per le cose della religione (κατὰ πάντα... δεισιδαιμονεστέρους: *Act. Apost.* xvii 22). Or come Dionysos salì all'Olympo, come la tragedia attinse all'epopea, come Eleusi dipese da Atene, così la democrazia versò le sue energie nuove entro le istituzioni della vecchia *polis* aristocratica e gentilizia. Onde si vede quanto lo sviluppo della vita politica fosse dunque solidale con quello della religione e della poesia: che sono poi aspetti diversi di un medesimo sviluppo di un unico spirito. E tale fu appunto la legge di quello sviluppo, che lo spirito nuovo s'inscrisse nelle forme antiche.

NOTE

- 1 Herod. 5. 93.
- 2 Herod. 7. 6.
- 3 'Plat.', *Hipparch.* 228 D (cfr. IG I 522; e Lolling, Athen. Mitteil. 5. 1880, 244).
- 4 'Plat.', *Hipparch.* 228 B.
- 5 Tempio colossale ideato da Pisistrato.
- 6 Altare nel tempio di Apollo Pythio dedicato da Pisistrato II (figlio di Hippias): Thucyd. 6. 54.
- 7 Altare nell'*agora* dedicato da Pisistrato II: Thucyd. 6. 54.
- 8 Demoulin, *Épiménide de Crète*, Bruxelles 1901.
- 9 Paus. 1. 14, 4. — Purificazione di Delo: Plut. *sept. sap. conv.* 14 p. 158 A. — Ad Atene sarebbe stato chiamato appunto per purificare la città da una pestilenza: Diog. Laert. 1. 110 sg. Essa sarebbe stata una conseguenza della strage dei Ciloniani (v. sopra a p. 112). Per ciò la presenza di Epimenide ad Atene era posta da alcuni (Aristot. *Ἐπιμ. πολ.* 1; cfr. Plut. *Solon.* 12) sulla fine del VII sec. — Altrimenti secondo Plat. *leg.* p. 642 D.
- 10 Predizione per Sparta: Diog. Laert. 1. 114 sg.
- 11 ἀνήρ θεῖος: Plat. *leg.* 1. p. 642 D; θεοφιλῆς καὶ σοφὸς περὶ τὰ θεῖα τὴν ἐνθουσιαστικὴν καὶ τελεστικὴν σοφίαν: Plut. *Sol.* 12.
- 12 μυστήριά τινα καὶ καθαρμούς καὶ ἄλλα αἰνιγματώδη: Suid. s. v. Ἐπιμ.
- 13 Cfr. O. Kern, *De Orphei Epimenidis Pherecydis theo-*

goniis quaestiones criticae, Berolini 1888; Diels FVS II, 185 sgg.; Kinkel EGF 1, p. 230 sgg.

14 Fr. 1 Diels: Κρη̄τες ἀεὶ ψεῦσται, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί.

15 *hymn.* I. 8 Κρη̄τες ἀεὶ ψεῦσται: v. sopra a p. 31, n. 44.

16 I. 12 (cfr. fr. 5 Kinkel); cfr. Hieronym. *Comm. in ep. ad Titum* VII 706 Migne (t. xxvi, 571 sg.).

17 Hesiod., *theogon.* 26 ποιμένες ἀγραυλοὶ, κακ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον.

18 Aristot. fr. 386 Rose ap. Serv. *ad Verg. Georg.* I, 19 ('Epimenides qui postea Buzyges dictus est secundum Aristotelem'): Hesych. s. v. Βουζύγης... ἐκαλεῖτο δὲ Ἐπιμενίδης.

19 Epimenide è ἱερεὺς Διὸς καὶ Ἑρέας (Clem. Alex. *protrept.*, 2, 26). - Sua incubazione (durata 57 anni: Diog. L., I, 109) nell'antro di Zeus Ideo (v. sopra a p. 10 sg.). - È chiamato dai Cretesi Κούρης, νέος Κούρης (Myronian. ap. Diog. L., I, 115; Plut., *Sol.*, 12), nome mistico degli iniziati al culto cretese di Zeus *Kuros* (v. sopra a p. 10 sg.). - I Cretesi αὐτῷ θύουσιν ὡς θεῷ (Diog. L. I. 114). - Mentre egli appresta il santuario delle Ninfe, una voce si fa sentire dal cielo, che dice 'o Epimenide, non delle Ninfe, ma di Zeus' (Theop. fr. 70 FHG I, p. 289, ap. Diog. L. I. 115). - Tra gli scritti che gli erano attribuiti (Κρητικά: Diels II, 192 sg.) era una Κουρήτων καὶ Κορυβάντων γένεσις (Diog. L. I. 111). Anche una Τελχινιακὴ ἱστορία gli era da alcuni attribuita: Athen. 7. 18, p. 282 E.

20 Elementi orfici nella *Theogonia* di Epimenide (la Notte, l'Uovo cosmico, i Titani): fr. 5 Diels.

21 Diels FVS II, 189 (nota): in questo senso sarà da modificare la data di Platone, *leg.* I, p. 642 D ἐλθὼν δὲ πρὸ τῶν Περσικῶν δέκα ἔτεσι πρότερον.

22 Cfr. G. De Sanctis, *Atthis. Storia della repubblica ateniese*², 329 sgg.

23 *Polit.* 5. 4, 6, p. 1305 A.

24 Herod. 5. 66; Aristot. Ἀθ. πολ. 21. 6; cfr. Demosth. 60. 27 sgg.; Paus. I. 5, 1 sgg.

25 Herod. 5. 66 τετραφύλους ἔοντας Ἀθηναίους δεκαφύλους ἐποίησε. — Persistettero, bensì, con le loro suddivisioni (fratrie e genti), come società religiose dedite al culto delle rispettive divinità. Ma in associazioni analoghe (adoranti Zeus ἔρκειος o Apollo πατρῷος) si costituirono anche i non consanguinei (θίασοι). Le fratrie, come unità (religiose) d'ordine superiore, dovettero accogliere tanto le (minori) società degli ὀμογάλακτες quanto quelle degli ὀργεῶνες (Philoch. fr. 94 FHG I, p. 399).

26 W. Klein, *Die griechischen Vasen mit Meistersignaturen*, Wien 1887, p. 48.

27 Klein, *op. cit.*, 217.

28 Σικελὸς ἔγραψεν Klein, p. 86; Σικανὸς ἐποίησεν Klein, *op. cit.*, 116.

29 Klein, *op. cit.*, 48; cfr. ἡ Σκύθαινα, Aristoph., *Lys.*, 184; ἡ Θραῦττα, Aristoph., *Vesp.*, 828; *Pac.*, 1138.

30 In una *kylix* nello stile di Brygos (Brit. Mus. E 69) sono scritti nomi (Δίπιλος, Νικοπίλη, Πίλων, Πίλιππος) che rivelano una pronunzia esotica (macedone?) dell'attico. Cfr. Kretschmer, *Die griechischen Vasenschriften ihrer Sprache nach untersucht*, Gütersloh 1894, 74 sgg.

31 Walters, *History of ancient pottery*, II, 255.

32 Aristot., *polit.*, 3. I, 10, p. 1275 B.

33 Convieni tener presente che di quei meteci non pochi erano oriundi del settentrione e di Tracia.

34 A cementare la fusione spirituale fra gli antichi e i nuovi cittadini avran servito anche i cori maschili istituiti da Clistene (nel 508/7), che avevano carattere prevalentemente musicale (ditirambi: Laso di Hermione [Plut., *de musica*, 29]).

34 bis Cfr. l'atteggiamento beffardo del re spartano Leotychida (491-469) di fronte a un Φίλιππον τὸν ὀρφεοτελεστήν (sarebbe questo, se l'aneddoto fosse vero, il primo Orfeoteleste, attestato già al principio del v sec.) παντελῶς πετχὸν ὄντα, λέγοντα δ' ὅτι οἱ παρ' αὐτῷ μνηθέντες μετὰ τὴν τοῦ βίου τελευτὴν εὐδαιμονοῦσι (Plut., *apophth. lacon.*, *Leotych.* 3).

35 Herod. 5. 88: erano ammessi soltanto vasi di fabbrica locale.

36 Rapporti di Dati con Apollo (a Delo): Herod. 6. 97 sgg.; - di Mardonio con gli oracoli di Beozia (Trofonio a Lebadea, Amfiarao ad Oropo, Apollo ad Abai, a Tebe, al Ptoon): Herod. 8. 133 sgg.

37 Paus. 1. 32, 5 (Ἐχρετλαῖος). - Nel quadro della battaglia dipinto nella *Poikile*: Paus. 1. 15, 3.

38 Paus. 1. 15, 3.

39 Aesch. *Pers.* 402 sg.

40 Paus. 1. 36, 1.

41 Herod. 8. 65.

42 Herod. 7. 166; Simon. fr. 141 B.

43 Herod. 8. 35 sg.

44 Cfr. Aesch., *Pers.* 809 sg.

45 Herod. 8. 109 (discorso di Temistocle): cfr. Aesch., *Pers.*, 345.

46 Herod. 9. 61.

47 Simon. fr. 140.

48 Strab. 9. 2, 31 p. 412; Paus. 9. 2, 5-6.

49 Paus. 1. 32, 4.

50 Paus. 1. 32, 5.

51 L'Amazonomachia fu dipinta nella stoa *Poikile* (Paus. 1. 15, 2), dove anche era la battaglia di Maratona.

52 Santuario di Teseo (*Theseion*), asilo per gli schiavi fuggiaschi: Plut. *Thes.* 36.

53 *Schol. attic.* 10 Bergk III⁴, p. 646.

54 Onori divini ai Tirannicidi (Demosth. 19, 280). Gli schiavi non potevano portare il loro nome (Gell. 9. 2, 10).

55 Cfr. Paus. 1. 32, 3.

56 Paus. 1. 29, 4.

57 *Iliad.* 2. 552.

58 Ateniesi caduti contro gli Edoni: Paus. 1. 29, 4 λέγεται δὲ καὶ ὡς κεραινοὶ πέσοιεν ἐπ' αὐτούς.

59 Hipparco, figlio di Carmo, ostracizzato (per primo) nel 488/7; il suo ostracismo fu mantenuto, e il suo nome fu scritto

sulla stele dei traditori: Lycurg. *in Leocr.* 117 sg.; cfr. De Sanctis, *Ἀτθίς* ², 370 sgg., 378.

60 Schiavi combattenti (per la prima volta) a Maratona: Paus. I. 32, 3 (parificati negli onori funebri ai Plateesi); cfr. Ed. Meyer, *Geschichte des Altert.* III p. 329.

61 Consigli di Aristide in questo senso: Aristot. *πολ. Ἀθην.* 24.

62 ἢ ἀπὸ τῆς τρυγὸς τρυγῶδια. ἦν δὲ τὸ ὄνομα τοῦτο κοινὸν καὶ πρὸς τὴν κωμῶδιαν, ἐπεὶ οὐπω διεκέκριτο τὰ τῆς ποιήσεως ἑκατέρας, ... *Glossa Etym. M.* p. 764, 1 (Kaibel CGF, I, p. 16). Cfr. Platonius, *de com.* 1 (Kaibel, *ibid.* p. 7) ... ἢ ὅτι μήπω προσωπείων ἠὺρημένων τρυγὶ διαχρίοντες τὰ πρόσωπα ὑπεκρίνοντο.

63 Questo dato (che poi fu utilizzato anche per suggerire un'altra - fra le molte - etimologia di κωμῶδια: οἰονεὶ ἐπὶ τῷ κῶματι ᾤδη· καὶ γὰρ περὶ τὸν καιρὸν τοῦ ὕπνου ['di nottetempo'] ἐφευρέθη· κῶμα γὰρ ὁ ὕπνος: *Schol. in Dionys. Thrac.* p. 747, 25 Kaibel, CGF I, p. 15, 77), particolarmente interessante perchè ci trasporta in pieno ambiente di competizioni sociali, si trova negli *Schol. in Dionys. Thrac.* p. 747, 25 (Kaibel, p. 12, 6 sgg.): βλαπτόμενοι τινες γεωργοὶ παρὰ τῶν πολιτῶν τῶν Ἀθήνησι καὶ θέλοντες ἐλέγχειν αὐτοὺς κατήϊεσαν ἐν τῇ πόλει καὶ περὶ τὸν καιρὸν τοῦ καθεύδειν (v. sopra n. 62) περιούντες περὶ τὰς ἀγυιάς, ἔνθα ἔμενον οἱ βλάπτοντες αὐτούς, ἔλεγον ἀνωνυμεὶ τὰς βλάβας ἃς ἔπασχον ὑπ' αὐτῶν, κτλ.; cfr. *Glossa Etym. M.* p. 764, 1 (Kaibel p. 16, 16), Tzetz. *proleg. ad Lycophr.* I p. 254 M (Kaibel, p. 34, 12).

64 Quando, precisamente? Nel 489/8 (Chionide, otto anni πρὸ τῶν Περσικῶν Suid. s. v. Χιονίδης), oppure verso il 460 (Chionide e Magnete molto posteriori ad Epicarmo, secondo Aristot., *poet.*, 3, p. 1448 A)? Cfr. Wilamowitz, *Hermes* 21. 1886, 613; Poppelreuter, *De comoediae atticae primordiis*, Berlin 1893.

65 Di Magnete (CAF Kock I p. 7 sgg.; cfr. l'accenno a Magnete in Aristoph. *Equit.* 522 sgg.): 'le Rane' (anche Aristofane [e Callia: CAF I p. 137?]), 'i Mosconi' (Ψῆνες); -

cfr., oltre 'le Vespe', 'le Cicogne' (Πελαργοί) di Aristofane, 'i Grifi' (Γρῦπες) di Platone, 'le Belve' (Θηρία) di Cratete, 'le Capre' (Αἴγες) di Eupolide, 'i Pesci' (Ἰχθύες) di Archippo, 'le Formiche' (Μύρμηκες) di Platone (e di Cantharo) (cfr. i Μυρμηκάνθρωποι di Ferecrate).

66 Σάτυροι, titolo di una comedia di Ecfantide (Dionysos invocato nel fr. 3 CAF I, p. 10), nonchè di Cratino, di Frynico e di altri. — Un Διόνυσος scrisse Magnete, Cratete e altri; cfr. il Διονυσαλέξανδρος di Cratino. — Eubulo scrisse una Σεμέλη ἢ Διόνυσος.

67 Cratin. fr. 165, cfr. fr. 121. — Pherocrates, fr. 130. — Telecleides, fr. 1. — Eupolis, il χρυσοῦν γένος. — Aristofane, 'le Nuvole'.

68 Pherocrates, Κραπάταλοι e Μεταλλῆς. — Cfr. 'le Rane' e il Γηρυτάδης di Aristofane. — Di Eupolide i Ταξιαρχοί e i Δῆμοι (morti [Solone, Miltiade, Aristide, Pericle] resuscitati; cfr. l'ἔξ Ἀιδου ἀνιών del comico Nicofonte: CAF I p. 776). — Anche vecchi che ridiventano giovani (Aristofane nel Γῆρας).

69 Nelle Φοίνισσαι (fr. 9 sgg. N) (a. 476?): argomento tratto dalla sconfitta di Serse.

70 Celebravano, attraverso la disfatta di Serse, la vittoria di Salamina (allusione anche a quella di Platea).

71 F. G. Welcker, *Die griechischen Tragödien mit Rücksicht auf den epischen Zyklus geordnet*, 3 voll., Bonn 1839-41.

72 Euripide vi sostituì una tragedia a lieto fine (*Alceste*, a. 438).

73 L'unità di soggetto è ancora osservata da Eschilo nell'*Oresteia* (a. 458) (col *Proteo* come drama satiresco), oltre che nella *Lycurgeia* e nella *Oidipodeia* (a. 467).

74 Specialmente in Sofocle. (Già in Eschilo nella trilogia di cui facevan parte i *Persiani* [a. 472]?).

75 Aristot. *poet.* 4 p. 1449 A τὰ τοῦ χοροῦ ἠλάττωσε (Eschilo) καὶ τὸν λόγον πρωταγωνιστὴν παρεσκεύασεν.

76 Cfr. Diog. Laert. 3. 56.

77 Diog L. 3. 56; cfr. Athen. 14. 28 p. 630 C.

78 Nelle tragedie di Agathone.

79 Suid. *s. v.* οὐδὲν πρὸς τὸν Δ. ... ὕστερον δὲ μεταβάντες εἰς τὸ τραγωδίας γράφειν, κατὰ μικρὸν εἰς μύθους καὶ ἱστορίας ἐτρέπησαν, μηκέτι τοῦ Διονύσου μνημονεύοντες.

80 Oltre la Λυκούργεια (citata da Aristoph. *Thesm.* 135), costituita da Ἡδωνοί (v. sopra a p. 159), Βασσαρίδες, Νεανίσκοι, Λυκούργος, anche Βάκχαι, nonchè Διονύσου τροφοί, Σεμέλη ἢ ὑδροφόροι, Πενθεύς (altra trilogia, con le Ἐάντριαι come drama satiresco?); anche Θρηῖσαι, Δήμνιοι, Κάβειροι. — Eschilo avrebbe composto le sue tragedie essendo ebbro (μεθύων): Athen. 10. 33 p. 428 sg.; 1. 39 p. 22 A.

81 O forse l'intera *Prometheia*.

82 Plut. *quaest. conv.* 1. 1, 5 p. 615 A Φρυνίχου καὶ Αἰσχύλου τὴν τραγωδίαν εἰς μύθους καὶ πάθη προαγόντων.

83 Athen. 8. 347 E ὅς (Eschilo) τὰς αὐτοῦ τραγωδίας τεμάχη εἶναι ἔλεγεν τῶν Ὀμήρου μεγάλων δειπνῶν.

84 Recitazioni epiche in Attica anche a Brauron, nelle feste di Artemis.

85 Il ditirambo quale è trattato da Bacchylide (anche da Simonide?) non rappresenta — nell'ordine lirico — uno svolgimento parallelo a quello dalla materia dionisiaca alla mitico-legendaria nella tragedia?

86 Poesia elegiaca megarese d'intonazione aristocratica, anti-democratica, conservatrice.

87 Βοιωτῶν οἱ Πλάταιαν ἔχοντες: Paus. 1. 15, 3. — A Salamina, anche Thespie.

88 Cfr. U. von Wilamowitz, Sitzungsberichte der Berliner Akademie, 1909, 807 sgg.

89 Aristot., Ἄθ. πολ. 60. 1, p. 29.

90 I *Persiani* di Eschilo furono rappresentati anche alla corte di Hierone a Siracusa. Ivi Eschilo stesso diede le Αἰτναῖαι (prima menzione [fr. 6] degli indigeni iddii *Palikoi*: v. sopra a p. 200 n. 55). — Cori tragici ripetuti ad Epidauro nel santuario di Asclepio.

91 Frgg. 75. 139, 153 Schröder (PLG 1⁵, 1).

92 Fr. 137: “Beato chi scende sotterra Dopo veduti i misteri: Il fin della vita ei conosce, Conosce il principio san-

cito dai Numi" (traduz. di E. Romagnoli, *Le Baccanti di Euripide*, Firenze 1912, p. XI).

93 Non mi fu accessibile lo scritto del Lübbert, *Commentatio de Pindaro theologiae orphicae censore*, Bonner Universitätsprogr., 1888-89.

94 *Olymp.*, 2, 63 sgg.

95 Cfr. fr. 131.

96 Fr. 133.

97 Frgg. 115. 117. 146; v. sopra a p. 192).

98 Traduzione di E. Romagnoli, *op. cit.*, p. XIII.

99 Therone, tiranno di Acraga, cui la seconda Olimpica è dedicata.

100 Di Acraga era Empedocle (v. sopra a p. 192). Cfr. Rohde, *Psyche*, II³, 216 sgg. - Per il probabile innesto di un culto orfico sopra la religione dei Kabiri beotici, v. oltre al Capit. X.

101 Devozione all'oracolo di Delfi (anch'esso anti-nazionale, persofilo); dedica di una statua nel santuario della *Magna Mater* a Tebe, vicino alla sua casa; intervento per stornare i presagi di malaugurio in occasione di un un'eclissi solare (a. 463); inno per l'oracolo di Zeus Ammon.

102 All'uomo si conviene dire sul conto degli dèi cose egregie; chè (così) minore è la colpa (μείων γὰρ αἰτία *Olymp.* I. 36).

103 Cfr. *Pyth.* 5. 122 sg.: Διός τοι νόος μέγας κυβερνᾷ δαίμον' ἀνδρῶν φίλων.

104 Cfr. O. Schröder, *Philologus*, 74. 1917, 195. Già citato da Herod. 3. 38.

105 Cfr. *Pyth.* 2. 49 sgg.; *Nem.* 8. 17.

106 F. Cipolla, *Della religione di Eschilo e di Pindaro*, *Rivista di filologia e d'istruzione classica*, 6. 1878, 366.

107 *Pers.* 749 sg.: θνητὸς ὢν (Xerxes) δὲ θεῶν ἀπάντων φετ'... καὶ Ποσειδῶνος κρατήσσειν. Cfr. v. 820 sgg.

108 Cfr. Er. Müller, *De graecorum deorum partibus tragicis*, *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, VIII, 3, Giessen 1910.

109 Confronta con il fr. 70 di Eschilo (riportato a p. 222) il fr. 7 degli *Orphica* (ed. Abel): εἰς Ζεὺς, εἰς Ἄϊδος, εἰς Ἥλιος, εἰς Διόνυσος, εἰς θεὸς ἐν πάντεσσι· (cfr. Xenophon, fr. 23 Diels 1³: εἰς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος). Non ho visto il lavoro di M. Bock, *De Aeschlylo poeta Orphico et Orpheopythagorico*, Diss. Jenens. 1914.

110 Aristoph., *Ran.*, 886 sg.

111 Fu anche accusato di aver propalato i misteri: Aristot., *eth. Nicom.* 3. 2, p. 1111 A; cfr. Aelian. *var. hist.* 5. 19. — L' influenza della religione di Eleusi sulle origini della tragedia (A. Dieterich, *Archiv für Religionswissenschaft*, 11. 1908, 163 sg. [*Kleine Schriften*, 414 sg.]), sarà piuttosto da ridurre all' influenza particolare su Eschilo.

112 Cfr. Paus. 1. 14, 5.

113 Herod. 8. 65: αὐτῶν τε (degli Ateniesi) ὁ βουλόμενος καὶ τῶν ἄλλων Ἑλλήνων μυέεται.

114 Il sorteggio applicato all' arcontato a partire dal 487/6. La classe dei *Zeugiti* non pervenne all' arcontato che nel 457/6.

115 L' Areopago era vitalizio ed era costituito dagli arconti usciti di carica.

116 L' Areopago continuò a sussistere come organo giudiziario.

VIII.

Atene al tempo di Pericle.

Religione della patria. – Equilibrio e grandezza.

Come alla graduale ascensione delle classi inferiori verso la conquista della *polis* aveva fatto riscontro un progressivo subordinarsi della religiosità popolare nelle forme tradizionali della religione olimpica *; così, quando la democrazia pervenne quasi a toccare l'ultimo limite segnato all'attuazione dei suoi ideali – e fu al tempo di Pericle –, proprio allora il suo trionfo fu coronato dallo splendore di un'arte che del mito (olimpico) e della poesia (epica) traduceva le forme nelle sue forme – non più vaghe, queste, come le immagini della parola, anzi materiali e concrete, e quanto più concrete tanto più valide a fissare e quasi a cristallizzare la tradizione –: voglio dire l'arte figurata in genere, e in ispecie la scultura.

All'arte la vittoria assegnò allora compiti nuovi; e in primo luogo la glorificazione appunto della vittoria: ch'era per sè stesso un atto di pietà religiosa e di gratitudine verso verso gli dèi; – onde anche

v. sopra a p. 209, 215.

nelle colonie (d'Occidente) sorsero templi a ricordo della gesta gloriosa, come quello di Demeter e Kore incominciato da Gelone presso Siracusa, e quello di Zeus *Atabyrios* consacrato - dopo Himera - da Theron su l'acropoli di Acraga ¹, - mentre in Oriente i Joni in generale non ricostruirono, a quanto sembra, i santuari distrutti dai Persiani: ciò che poi fu prospettato come effetto di un giuramento inteso a far sì che quelle rovine restassero mónico solenne ai posteri (Isocr. *Panegy.* 156), mentre in realtà è forse un segno - fra altri - della decadenza del sentimento civico-religioso ².

Ad Atene già Polygnoto, vicino per età - ma anche per grandezza - ad Eschilo e a Pindaro, nativo di Thaso, ma poi divenuto (al pari del milesio Hippodamo, l'architetto) cittadino ateniese, lavorando con Micone - jonico anche questi di origine - e con Panaino alla *stoa poikile*, vi dipinse, fra l'altro, la battaglia di Maratona e la vittoria di Oinofytai.

E Fidia, a differenza dei vecchi maestri peloponnesiaci e jonici (Pitagora 'di Reggio') e degli attici più recenti (Calamyde, Myrone), non scolpì statue d'atleti vincitori nei giochi panellenici ³, non doni votivi e memorativi di privati a Delfi e ad Olimpia: ma, profondamente sentendo lo spirito dell'età sua, tutto il suo genio consacrò alla religione: alla religione pubblica e in special modo a quella di Atene. E ai posteri parve ch'egli lavorasse come ispirato (ἐνθουσιῶντα δημιουργεῖν) ⁴: tanta era la commozione religiosa che suscitavano le sue statue divine. Tale quel Zeus di Olimpia nella cui contemplazione l'uomo dimenticava le cure e si sentiva rapito nella sfera del divino e della religione ⁵, quasi che (come taluno

pensò fra gli antichi ⁶⁾ all'artefice il dio stesso fosse comparso in tutta la maestà sua -, ed invece egli, il creatore, l'artista sommo ⁷⁾, non avea fatto che tradurre nella materia una sua intima imagine di bellezza ⁸⁾, e per darle forma si era ispirato ad Omero ⁹⁾. - Tale, ad Atene, quella *Promachos* (che fece poi impressione anche sui Goti di Alarico ¹⁰⁾) e quella *Lemnia* e quella *Parthenos*, onde tutta l'acropoli fu piena del nume di Athena; e ancor più quando fu ultimato e consacrato il suo massimo santuario, il Parthenone di Ictino e di Callicrate, e di Pericle: più grande di quello ideato da Temistocle o da Cimone, più grande del tempio arcaico che i Persiani avevano incendiato, - ed ora su i frontoni e le metope e i fregi del nuovo tempio e su le decorazioni del simulacro e i rilievi dello scudo correva istoriata, quasi a simboleggiare la gesta recente degli Elleni contro i Persiani, la leggenda antica della guerra di Troia ¹¹⁾ e quella mitica degli dèi e degli eroi e delle vittorie loro sui Giganti ¹²⁾, sui Centauri ¹³⁾ e su le Amazoni ¹⁴⁾.

In tutte queste figure divine ed eroiche si rifrangeva un medesimo tipo ideale umano, nel quale tutte, pur tra loro diverse, si assomigliavano, - a quel modo ch'erano ideali, pur nella loro multiforme e travagliata umanità, i personaggi di Sofocle: più numerosi che in Eschilo, dopo l'introduzione del terzo attore *; più drammatici, poi che in essi stessi e nella loro stessa coscienza era il drama: non più, come in Eschilo, nel fatto esteriore, fatale e non deprecabile, e nel conseguente conflitto con la legge etica e la responsabilità. Sofocle ignorò questo conflitto;

* v. sopra a p. 217.

nè conobbe l'intimo dissidio onde fu indotto Eschilo a rettificare la tradizione là dove essa urtava contro le esigenze morali; chè accettò, anzi, la tradizione così com'era, e accettò il mito come storia sacra della nazione. Tale fu la religione di Sofocle: una religione che col crescere della grandezza di Atene era cresciuta; ma si era accentuata nel senso di un più inconcusso tradizionalismo, superiore ad ogni critica, trascendente – quasi – e inaccessibile al dubbio ¹⁵; – mentre d'altro lato era immune da quelle correnti mistiche che pure affiorano qua e là nella tragedia di Euripide; – ma non in quella di Sofocle. E tuttavia Sofocle fu accessibile alle più svariate suggestioni religiose, e apprezzò i misteri (eleusini) ¹⁶, e fu tra i primi a venerare un dio nuovo – Asclepio –, quando lo Stato lo accolse fra gli iddii suoi (a. 420): egli che fu sacerdote e poeta e magistrato, e soprattutto e sempre cittadino, e credè negli oracoli e nei vaticinî, e sentì il culto come dovere civico, e l'osservò scrupolosamente anche nelle sue pratiche meno appariscenti (associazioni orgeoniche, culto dell'eroe Amyno ¹⁷). E in tutto questo, fu veramente l'uomo del suo tempo, e tra quei due momenti – di Eschilo e di Euripide –, tra lo sforzo costruttivo di ieri e l'imminente dissoluzione del domani, stette, sereno e pio (*καὶ γὰρ εἰς ἦν τῶν θεοσεβεστάτων*: *Sch. Electr.* 831), olimpicamente equilibrato, felice del favore del popolo ¹⁸, degno rappresentante di quell'età che fu sua e fu di Fidìa e fu di Pericle: età culminante, fra il passato e l'avvenire, in un presente grandioso.

Del quale questa fu la caratteristica religiosa, ch'esso segnò l'ora solenne della religiosità civica e

patriottica: una religiosità semplice e schietta, scevra da turbamenti, ignara di esaltazioni mistiche e – in genere – di ogni esaltazione, tranne quella che veniva dall'idea della patria e dall'orgoglio della sua grandezza –: quella onde forse Fidia osò, con spregiudicato ardimento confinante col sacrilegio, effigiare sè stesso e Pericle tra i guerrieri mitici dell'Amazonomachia su lo scudo della *Parthenos* ¹⁹.

Correnti di una religiosità altra e diversa circolavano tuttavia in Atene. C'era un pietismo rigido e severo, – che è rappresentato dalla figura di Nicia. C'era una fede popolare credula e superstiziosa, tutta miracoli e indovini e facitori di miracoli, del tipo di Lampone Eumolpida di Eleusi, veggente e taumaturgo *. C'erano le tendenze esoteriche che mettevano capo ai misteri Eleusini. C'era la religiosità dionisiaca delle feste drammatiche.

Su tutto dominò sovrana la religione della patria, ch'era la religione della dea Athena. Esaltando Athena, si esaltava Atene. Fu questa l'idea direttiva della politica religiosa di Pericle. Egli concepì il disegno di un congresso religioso panellenico, in cui tutti gli Stati greci sarebbero convenuti a render grazie agli dèi e a celebrare la vittoria e la conseguita libertà (Plut., *Per.* 17). In pratica questo congresso sarebbe stato un riconoscimento del primato di Atene; e non ebbe luogo. Per compenso, l'istituto eleusino seguiva ad attrarre Greci d'ogni parte dell'Ellade ²⁰: non aveva carattere ufficiale, ma di fatto concorrevva a dar prestigio ad Atene. Pericle fece costruire un nuovo τελεστήριον (opera di Ictino e di altri) ²¹,

* v. oltre al cap. IX.

in luogo di quello di Pisistrato, che i Persiani di Serse avevano incendiato ²². — Anche l'opera di Lámpone, l'indovino, Pericle seppe utilizzarla ²³: anche per la fondazione (a. 444/3) della nuova Sybari (Thurii) ²⁴, concepita — essa pure — e condotta secondo un piano di politica egemonica e panellenica ²⁵.

Più facile fu affermare il primato religioso di Atene in seno alla lega dei federati. Il tesoro comune fu trasferito da Delo su l'Acropoli, nel Parthenone (a. 454): così Athena ufficialmente era sostituita ad Apollo come divinità protettrice dell'alleanza. Gli Stati della Lega contribuirono alle grandi costruzioni monumentali di Atene, e inviarono rappresentanti alle feste Panatenee e alle Dionysie. Fu, questo, l'aspetto religioso di quella politica onde Atene mutò la sua supremazia in sovranità, e di città capitale di una federazione (*prima inter pares*) divenne quasi la signora di un sistema di province. Atene trionfava, e Athena con Atene; e con Athena la tradizione, l'epopea, il mito, la trascendenza del divino. Il rito dionisiaco delle rappresentazioni drammatiche si svolgeva ai piedi dell'Acropoli: in alto sovrastavano i fastigi del Parthenone e il colosso della *Promachos*: il tempio dominava — eloquente simbolo grandioso — sopra il teatro, la processione panatenaica sopra le evoluzioni del coro, Athena sopra Dionyso, lo Stato sopra le classi, il politeismo sopra il misticismo, la natura sopra l'uomo, — e, con la natura, Dio.

C'era una religione dell'uomo: l'Orfismo. All'uomo insegnava a sentire in sè il divino e a credere in un finale congiungimento con la divinità, oltre la

morte *. Nella religione tradizionale le idee sull'al di là erano in sostanza ancora quelle dei tempi omerici ²⁶. Solo nei misteri di Eleusi, vigilati dallo Stato, si prometteva agli iniziati una sorte meno dura nell'Hade ²⁷. Il culto dei morti continuava a praticarsi nell'intimità privata delle famiglie **. I morti per la patria erano onorati pubblicamente: di essi sopravviveva la gloria nel ricordo delle generazioni, nei discorsi ufficiali di commemoratori eloquenti come Pericle (Thucyd. 2. 35-46): della loro persona, dell'esser loro individuale nulla restava fuor che l'ombra, giù, nell'Hade. Più unico che raro è l'accento all'immortalità dell'anima in un poeta del v secolo: Melanippide. Non per nulla egli è un poeta di ditirambi; e l'accento si trova appunto in una invocazione a Dionyso, salutato come 'padre, meraviglia dei mortali, signore dell'anima che vive sempiterna (τᾶς ἀειζῶου ψυχᾶς)' ²⁸. Immortale, in fatti, era l'anima per l'Orfismo, e passava d'una in altra esistenza sino alla purificazione totale ***: l'anima di ogni uomo, fosse o non fosse cittadino.

L'Orfismo era estraneo alla *polis*, ed era fuori della tradizione. Ora comprendiamo come, ad Atene, dopo l'età dei Pisistratidi esso sia entrato nell'ombra. Le sue fortune (Onomacrito ****) erano associate al ricordo dei tiranni. La democrazia era tuttavia l'erede e la continuatrice della vecchia *polis* aristocratica. La vittoria contro lo straniero e contro la tiran-

* v. sopra a p. 150, 152.

** v. sopra a p. 82 sg.

*** v. sopra a p. 151 sg.

**** v. sopra a p. 134, 143.

nide ebbe per effetto di allontanare tutte le forze extra-tradizionali ed extra-civiche. Uno spirito nuovo passava, sì, nelle vecchie forme. Ma quel che, come spirito, era troppo nuovo e diverso – e tale era appunto l'Orfismo –, non potè trovar posto entro i quadri della Città.

Fuori di Atene, l'Orfismo ebbe miglior fortuna. Dove trovò un terreno religioso già dissodato, voglio dire predisposto in senso simpatico, ivi principalmente attecchì e fiorì: nell'Italia meridionale, in Sicilia (culti indigeni etnico-agrari), a Creta (culto esoterico di Zeus Ideo *). Anche in Beozia. Infatti la Beozia fin dai tempi più antichi era tutta imbevuta di religiosità dionisiaca, rinvigorita poi da una ulteriore e più fresca penetrazione di elementi traci ²⁹. In complesso, fatte le debite proporzioni, il destino dell'Orfismo ricorda un po' quello delle grandi religioni nomistiche **: il Buddismo e il Cristianesimo. Nato in India, il Buddismo dovè uscire dall'India, e conquistò l'Oriente. Nato in Palestina, il Cristianesimo uscì di Palestina a conquistare l'Occidente. L'Orfismo, formatosi in Attica, ebbe miglior destino altrove (e specialmente fuori di Grecia, in Italia). Ad Atene non scomparve del tutto. Ma si trovò a disagio, e presto cominciò a decadere. Al pari delle divinità eleusine (rilievo di Demeter, Kore, Triptolemo), anche Orfeo potè esser trattato (rilievo di Orfeo, Eurydike ed Hermes) dall'arte di ispirazione fidiaca. Ma l'Orfismo come tale, come comunità esoterica organizzata, non entrò

* v. sopra a p. 31 n. 45, 191.

** v. sopra a p. 161 sg.

nell'orbita dello Stato: visse una vita indipendente, sí, ma oscura, marginale e liminale, fuori del gran cerchio di luce e di calore che aveva per centro la *polis*.

A questo tempo anche risaliranno i principii di un processo che fu fatale agli ulteriori destini dell'Orfismo. Pratiche e credenze di un'antichità immemorabile, detriti e relitti accumulati negli infimi sedimenti della religiosità popolare – superstizione e magia –, cominciarono, a gravitare verso l'Orfismo come verso un loro centro naturale d'attrazione. Infatti la superstizione è per le sue origini pre-civica, mentre è anche universalmente umana. E la magia è, per sua natura, azione individuale ed extra-sociale – e quindi spesso, per un facile accentuarsi dei rapporti, anche anti-sociale (criminale) –, e sotto questo rispetto dunque necessariamente incline verso tale organismo ch'era radicalmente estraneo alla *polis* e alla sua società e alla sua religione ufficiale ³⁰.

Estranei, in linea di principio, all'esercizio della religione ufficiale, perchè non compresi nel numero dei cittadini, erano ad Atene i meteci e gli schiavi. Non tutti saranno stati incorporati nella Città nuova di Clistene *. Altri erano sopravvenuti dopo. Non pochi avevano preso parte alle guerre persiane: o nell'esercito in servizio degli opliti (schiavi a Maratona **), o – più spesso – sulle navi, arruolati nell'equipaggio (a Salamina: programma navale di Temistocle ³¹). Finita la guerra, crebbe l'affluenza ³². L'incremento delle industrie sempre più richieste la mano

* v. sopra a p. 208 sg.

** v. sopra a p. 214 sg.

d'opera degli schiavi. Ci furono anche degli schiavi di stato. I grandi lavori edilizi di Pericle tennero occupata per alcuni anni una grande quantità di operai.

Questa folla esotica che lavorava alla costruzione dei templi della Città, che viveva delle opere della sua religione, non era tenuta lontana dalle feste del culto pubblico: vi assisteva, di fatto, insieme con tutto il popolo ³³. Tra il popolo stesso dei cittadini c'era pure una classe proletaria: i *Theti*; i quali naturalmente fraternizzavano con i loro compagni di lavoro, sebbene forestieri. I matrimoni erano frequenti fra *theti* e meteci, nonchè fra *theti* e figli di schiavi liberati. Se il padre era cittadino, i nati di quel matrimonio erano cittadini. Anche nelle famiglie più cospicue dell'aristocrazia si erano avuti matrimoni con donne straniere e perfino barbare: Clistene era nato da una figlia (Agariste) dell'omonimo tiranno di Sicione; Temistocle era figlio, a quanto pare, di una straniera (di Caria o di Tracia o di Acarnania); Miltiade aveva sposato una principessa tracia, da cui aveva avuto Cimone; Cimone stesso sposò (in prime nozze) una donna d'Arcadia. Generalizzandosi ora questo costume, facilitato dalla presenza di numerosi elementi stranieri, avrebbe finito per modificare profondamente la composizione stessa della cittadinanza. Lo Stato intervenne ³⁴, e votò ³⁵ una legge (a. 451/0) che escludeva dalla cittadinanza i nati di madre che non fosse cittadina ateniese (μη μετέχειν τῆς πόλεως, ὅς ἂν μὴ ἐξ ἀμφοῖν ἀστοῖν ἢ γαγονῶς).

Così la democrazia trionfante si chiudeva in se stessa: subiva, quasi, una involuzione in senso ari-

stocratico-gentilizio, con una recrudescenza di esclusivismo, più restrittivo e meno liberale rispetto al costume fino allora invalso di regolare la cittadinanza sulla sola discendenza (legittima) paterna. Eppure la legge che richiedeva per la cittadinanza dei figli la cittadinanza della madre, si ispirava a un principio essenzialmente democratico. Quel che la donna era stata ed era nella società aristocratica (Saffo, Corinna), quel ch'essa era in democrazia (Elpinike)³⁶, lo doveva, di fatto, alla sua posizione sociale libera ed elevata, ch'era la condizione necessaria allo svolgimento e all'affermazione delle doti e qualità individuali. Di fronte a questo privilegio della nascita, la legge nuova faceva valere il carattere civico della donna in funzione di madre³⁷; e così a tutte le donne, sol che fossero cittadine, riconosceva implicitamente la condizione necessaria e – almeno in teoria – sufficiente per accedere ai benefici di una superiore cultura, e in ciò tutte le parificava secondo l'ideale egualitario della democrazia, a complemento di quel ch'era la ideale *κοινότης* per gli uomini (cfr. Eurip., *Suppl.*, 409 sgg., 433 sgg.; *Phoen.*, 538 sgg.).

Del tutto egualitaria, effettivamente sottratta ad ogni esclusivismo e privilegio, era la posizione della donna nelle società esoteriche e nell'ambiente dei misteri, dove – ai fini del comune ideale soteriologico, che solo valeva, – tutti gli individui erano eguali, e tutte le disparità si annullavano: come quelle del sesso, così anche quelle della posizione sociale e della condizione civile e politica, nonchè del luogo di nascita. Alle donne fu aperta fin da principio la 'scuola' pitagorica³⁸; e di Pitagora stesso si narra

che a sua figlia Damo affidasse certi suoi scritti ³⁹; e Arignote (altra sua figlia?) ebbe fama presso i Pitagorici come autrice di libri di argomento bacchico e mistico ⁴⁰. Donne furono anche tra i seguaci di Empedocle ⁴¹. E nei misteri eleusini anche le donne potevano essere iniziate, anche le etère ⁴²; — le quali invece erano escluse, p. es., dalle *Thesmophoria* ⁴³. In genere, le comunità esoteriche degli iniziati riuscivano più facilmente accessibili che la società politica della *polis*. Naturalmente, anche dopo la legge restrittiva sui figli l'elemento femminile straniero continuò ad esercitare la sua influenza: basta pensare ad Aspasia, ch'era un'etèra, ed era di Mileto ⁴⁴.

L'elemento femminile era per natura più sensibile alle influenze morbide ed emozionali dei culti mistici. Già il primo culto straniero che entrò in Grecia — il culto di Dionyso — aveva trovato nel mondo femminile i suoi proseliti più ferventi *; ed era appunto un culto mistico e orgiastico, che rapiva l'anima in una sfera d'emozione e di passione ⁴⁵. Da quel primo momento la Grecia, e specialmente Atene, fu poi sempre aperta all'introduzione dei culti stranieri: « Gli Ateniesi — dice Strabone (10, « 3. 18, p. 471) —, come nel resto sono favorevolmente disposti verso le cose di origine esotica, « così anche per ciò che riguarda gli dèi; chè molti « culti stranieri essi accolsero, tanto che furono anche « messi in comedia ». Questi culti gravitarono anch'essi verso l'Orfismo.

Un ulteriore momento di penetrazione religiosa

* v. sopra a p. 70 sg., 78.

straniera coincide, per Atene, con quel nuovo e più largo affluire della folla esotica dei forestieri che tenne dietro alle guerre persiane. Di essi quelli che si trovarono dunque insieme, abbastanza numerosi per costituire un nucleo di connazionali, furono in grado di tener viva, pur in terra straniera, l'adorazione delle loro indigene divinità, per nulla impediti dalle leggi dello stato. Anche queste divinità erano per lo più oggetto di culti orgiastici ⁴⁶: non poche erano divinità femminili. Il maggior contingente degli schiavi proveniva dalla Tracia e dalla Frigia. La grande dea frigia Kybele ⁴⁷ dovette presto esser introdotta (dalla Beozia? ⁴⁸) in Atene ⁴⁹ insieme con i Korybanti ⁵⁰, innestandosi sul culto – già esistente – della Terra concepita come Madre ⁵¹ (cfr. Δη-μήτηρ, μεγάλη μήτηρ ⁵²) e (per ulteriore specializzazione?) come 'madre degli dèi': μήτηρ θεῶν ⁵³. Non molto diversa, nella sua natura ed essenza, dalla dea frigia era la tracia *Bendis* (Βενδῖς) ⁵⁴, che pure fu introdotta circa quel tempo in Atene ⁵⁵. E vi fu introdotta *Kotys* o *Kotytto* ⁵⁶, altra dea tracia ⁵⁷, nota già ad Eschilo ⁵⁸. – E sempre dalla Tracia o dalla Frigia fu introdotto *Sabos-Sabazios* ⁵⁹, il grande iddio indigeno (traco-frigio?) affine a Dionyso *, designato anche col nome di *Hyes* ⁶⁰. – E dalla Siria ⁶¹, pel tramite di Cipro, *Adonis* ⁶²: un (altro) giovane iddio che muore, e in ciò rivela il suo carattere ctonico-agrario **.

Lo stato ateniese ospitò i nuovi culti insieme con gli schiavi che li praticavano. Gli aderenti costi-

* v. sopra a p. 73.

** v. sopra a p. 70.

tuirono delle società religiose, alle quali i cittadini furono liberi di partecipare. Tali associazioni ebbero carattere privato, sul tipo di quelle confraternite di *δωδεκάθετες* ch'eran dedite al culto delle divinità particolari ('eroi') delle fratrie e delle *phylai*⁶³. Kybele, identificata con la (Terra) Madre degli dèi ellenica, ebbe un culto ufficiale. Il suo santuario (*Μητροῦρον*) nell'*agorá*⁶⁴ fu oggetto delle cure di Pericle. La democrazia si atteneva così al suo programma: di fronte alle correnti interne di una religiosità indipendente (popolari, superstiziose, dionisiache, esoteriche), si studiava di attrarle nella sua orbita, coordinandole e subordinandole alla religione ufficiale dello Stato (culto di Athena); di fronte alle correnti mistiche ed orgiastiche della religiosità esotica, o le incanalava nei misteri eleusini, o le associava ad un culto indigeno (ellenico), modellandole sui propri istituti⁶⁵: sempre affermava la superiorità dello Stato e della sua religione. Nella *polis* sovrana, nell'adorazione inconcussa de' suoi iddii tutelari, nella saldezza della sua tradizione gloriosa, c'era posto anche per gli elementi inferiori di provenienza straniera. La loro presenza era un fatto di ordine culturale. E, anche in fatto di cultura, democrazia aveva sempre voluto dire compartecipazione, ammissione del più gran numero.

Anche la musica, che era allora in voga ad Atene, era di origini esotiche, e aveva degli addentellati con il mondo dei misteri. Non era Orfeo l'ideale dei cantori? E Pitagora, non aveva applicato alla musica la filosofia?⁶⁶. Al tempo di Clistene * già

* v. sopra a p. 228 n. 34.

era prevalsa la maniera di Laso (di Hermione) su quella tradizionale di Pratina ⁶⁷. Ora Melanippide di Melo, il poeta ditirambico e dionisiaco non scevro da influssi orfici *, era uno dei novatori. Il capo scuola era Frynide ⁶⁸, educato alle tradizioni musicali della nativa Mytilene ⁶⁹. Era una musica appassionata e sentimentale: corrompeva – dicevano – i costumi, e rammolliva la gioventù. A Sparta fu proibita. Ma Atene ne andava pazza. Tutti imparavano a sonare il flauto ⁷⁰. Pericle ebbe, tra i suoi maestri, Damon(id)e, ch'era musicista e scrittore di cose musicali, nonchè di teorie politiche. E Pericle eresse un edificio destinato alle esecuzioni musicali: l'Odeon ⁷¹ (circa a. 450).

Anche un altro elemento di cultura venne allora dal di fuori in Grecia e in Atene: il pensiero speculativo **. Venne dall'Oriente e dall'Italia. Empedocle fu nel Peloponneso ⁷². Alcuni dei Pitagorici, dopo la catastrofe della Scuola, ripararono nell'Ellade ⁷³. Parmenide e Zenone, eleati, furono ad Atene ⁷⁴. Ad Atene specialmente affluirono dal di fuori uomini insigni per intelletto e per dottrina. Non pochi vennero dalla Jonia, naturalmente attratti verso quella ch'era ormai la loro capitale. Anch'essi entrarono nell'orbita di quella loro nuova patria e parteciparono intensamente alla sua vita e alla sua politica, – ch'era quella di Pericle.

Hippodamo di Mileto, architetto, presiedè alla ricostruzione del Pireo, e prese parte alla fondazione

* v. sopra a p. 241.

** v. sopra a p. 204.

di Thurii (a. 444)⁷⁵: ricevette, al pari di Polygnoto, la cittadinanza ateniese *. – Erodoto di Halicarnasso fu intimo di Pericle e di Sofocle; fu anch'egli tra i coloni di Thurii; e tanto profondamente sentì lo spirito panellenico e la gloria ateniese, che prese a narrare la storia delle guerre persiane concependola come finale coronamento di un mondiale secolare conflitto fra l'Asia e l'Europa, voluto dagli dèi e da loro ultimamente risolto con la vittoria dei Greci. E di quelle sue pagine memorande – non immuni, del resto, da un certo spirito razionalistico alla maniera di Ecateo⁷⁶ – diè poi lettura in Atene al popolo adunato, ad esaltazione della patria e della religione⁷⁷; e così, anche, insegnò a scrivere storie, e a scrivere in prosa. Chè ancora la Grecia non aveva una prosa letteraria; ed Erodoto infatti scrisse in un idioma (jonico) vicino a quello dell'epopea, in un tempo in cui l'epopea stessa nella Jonia fu risuscitata, e precisamente da un poeta (Choirilo, di Samo) che trattò in forma epica la stessa materia di Erodoto: la spedizione e la disfatta di Serse⁷⁸.

Anaxagora⁷⁹, di Clazomene, portò in Atene (a. 460-450) la speculazione jonica. Nella Jonia era nata la filosofia come scienza della natura **; e naturalistica vi si mantenne, nonostante le correnti nuove sopravvenienti – con ritmo quasi di riflusso – dall'Occidente (la teoria degli Eleati rappresentata da Melisso di Samo⁸⁰, elementi pitagorici nel *Triagmós* di Ione da Chio⁸¹). Il monismo primitivo fu ripreso nelle sue varie forme: il principio (*ἀρχή*) acqueo di

* v. sopra a p. 236.

** v. sopra a p. 180 sg.

Talete, da Hippias di Samo (o di Reggio) ⁸²; il principio aereo di Anaximene, da Diogene di Apollonia ⁸³. - Intorno alla speculazione naturalistica crescevano le scienze della natura. L'astronomia, inaugurata da Talete, ebbe i suoi cultori (Oinopide, Hippocrate di Chio ⁸⁴, Eschilo scolaro di Hippocrate). Anche la medicina - che in Italia si svolgeva in connessione col Pitagorismo (scuola di Crotona [Damokede, medico di Dario], continuata da Alcmaione ⁸⁵) - fu, nella Jonia, dominata dal naturismo (scuola di Chio), e dedusse la terapeutica da una scienza naturale dell'uomo o teoria degli elementi costitutivi dell'organismo umano, persistendo in questo indirizzo anche quando contro di esso reagì efficacemente la scuola di Cos (Hippocrate).

Anaxagora pure procedeva dal naturismo jonico, sebbene giungesse ad un radicale dualismo: chè alla natura - divina per i Jonici - negava, egli, la divinità, concependo come divino soltanto il νοῦς, ch'è pensiero e sostanza - sostanza pensante -, ma non materia, mentre la materia, fatta di elementi ed *homoimerie*, non è divina; - e la natura è appunto materia; - e il sole è natura; e per ciò il sole non è divino: è una massa incandescente (μύδρον διάπυρον ⁸⁶), 'grande, a un di presso, come il Peloponneso': non è Helios nè Apollo: non è un dio: - arditissimi concetti e strani a udirsi per il popolo di Atene (e, in genere, della Grecia propria), ancor tutto aderente alla fede negli antichi iddii, ch'erano quelli di Omero e della tradizione, ch'erano quelli dello Stato. Pel popolo, come per Omero, Helios era pure un dio ⁸⁷: Helios, il Sole, era effigiato sul frontone orientale del gran tempio di Athena Vergine,

a inquadrare – insieme con Selene, la Luna – la grande scena divina, e quasi a segnare, fra l'alba e la sera, l'ora solenne del miracolo: la nascita della dea.

La fede e il culto popolare erano dominati dall'antropomorfismo: i filosofi (Xenofane, Eraclito) negavano l'antropomorfismo *. Per il popolo Omero era verità e storia. Per Theagene era allegoria **: dietro ciascuna divinità spuntava un elemento della natura, e questo, se mai, – non la persona – era divino. Anaxagora andava anche più oltre: se il sole era una massa incandescente, come poteva essere un dio? Per il suo scolaro Metrodoro di Lampsaco ⁸⁸ erano gli eroi figure di elementi e corpi della natura (Agamemnone = 'l'etere', Achille = 'il sole', Ettore = 'la luna', Elena = 'la terra', Paride = 'l'aria'); gli dèi, invece, corrispondevano a organi ed umori del corpo umano (Demeter = 'il fegato', Dionyso = 'la milza', Apollo = 'il fiele'): in fondo forse era sempre la teoria degli elementi, applicata sott'altra forma all'organismo umano come microcosmo e sintesi del macrocosmo ⁸⁹. Or tutto questo pensiero, che procedeva dal naturismo, veniva a trovarsi con Anaxagora trasportato nel bel mezzo della vita civica e religiosa di Atene, di quella città che si vantava di essere, fra le greche, la più pia e la più timorata ⁹⁰. Si aggiunga che l'adorazione diretta delle forze e dei corpi naturali come divinità (non antropomorfe) era una caratteristica della aborrita religione persiana ⁹¹, cui la greca opponeva le

* v. sopra a p. 184 sg.

** v. sopra a p. 193.

figure umanamente vere dei suoi iddii. Tracce d'influenza del pensiero religioso dei Magi parve agli antichi di poter trovare nel pensiero di Protagora ⁹², un altro pensatore che dalla nativa Abdera si stabilì in Atene.

E Abdera fu la culla del pensiero atomistico, fondato da Leukippo (μέγας διάκοσμος ⁹³), sistemato da Democrito (il quale pure venne, ma più tardi, ad Atene ⁹⁴). E l'atomismo fu l'ultima e la più perfetta espressione del naturismo meccanico, ponendo in luogo della potenza unica una infinità di particelle minime (indivisibili: ἄτομα), sostanzialmente omogenee, ma formalmente e dimensionalmente diverse, da cui, per via di combinazioni, tutte le cose derivano – anche l'uomo, e nell'uomo il pensiero, cioè l'anima (νοῦς) ⁹⁵ –, e tutte si dissolvono nell'atto della morte. E all'uomo, alla sua vita (condotta morale) ⁹⁶, alla sua morte ⁹⁷, Democrito dedicò non poca parte della sua indagine ⁹⁸ (e in ciò sembra vicino al pensiero di Protagora), – e anche alla religione: ch'egli derivò dal sentimento di timore ispirato specialmente nell'uomo primitivo dai fenomeni meteorici ⁹⁹. Eppure non negò gli dèi, nè i demoni; ma li ammise come esseri (pur formati di atomi) superiori all'uomo; e alla credenza negli dèi cercò un fondamento reale, sempre in senso materialistico, riducendola sotto il segno della attività psico-fisiologica (irradiazione di immagini dagli esseri divini, le quali appaiono nel sogno, nelle visioni, nelle predizioni, nei miracoli) ¹⁰⁰.

In Atene, anche i pensatori trovarono favorevole accoglienza. Anaxagora, al pari di Erodoto, ebbe la protezione e l'amicizia di Pericle: fu ascoltato e am-

mirato da Pericle come maestro; frequentò il circolo di Aspasia. Protagora fu tra i coloni di Thurii ¹⁰¹, insieme con Erodoto, Hippodamo ed altri insigni. La Città era idealmente immutata: la democrazia aveva conservato, trasformandoli, i suoi vecchi istituti. Anche la religiosità nuova circolava per entro agli antichi schemi. Ma, dentro alla forma, lo spirito era mutato, e minacciava di spezzarla. L'equilibrio fu mantenuto per tutta l'età di Pericle: ma già contro Pericle si delineò una opposizione ostile alle novità. Pericle stesso, l'equilibrato, il moderatore supremo, l'olimpico ¹⁰², fu preso di mira: fu presentato come un Zeus ¹⁰³ o come un Heracle, e la sua eloquenza come un fulmine ¹⁰⁴, e la sua Aspasia come un' Hera ¹⁰⁵. Anche per la sua politica edilizia fu rimproverato ¹⁰⁶ di dilapidare il danaro pubblico ad abbellire Atene come una donna civettuola.

La comedia, satirica per sua natura, rurale per le sue origini, indugiata più a lungo nelle campagne, quando fu introdotta nell'ambiente urbano, vi portò qualche cosa del suo spirito provinciale e tradizionalista, che si colorì poi anche politicamente, — nel gioco dei partiti —, intonandosi al programma agrario-conservatore. Così la comedia diventò naturalmente il portavoce dell'opposizione contro le novità. Assunta, oramai, a dignità di poesia letteraria, accennò per un momento (con Cratete ¹⁰⁷ e Ferecrate) ad atteggiarsi sul tipo del drama siceliota di Epicarmo (pittura di costumi [Ferecrate], soggetti mitici, divini ed eroici [Platone]). Ma con Cratino, Telecleide, Hermippo confermò decisamente il suo carattere politico, e lo mantenne contro la volontà di Pericle; il quale invano cercò (a. 440) di infrenare la sua troppo

libera e troppo personale invettiva. Alla Città moderna, al suo esotismo, alla sua cultura che si veniva raffinando sempre più, la comedia oppose il costume antico, idealmente semplice e sano e schietto ¹⁰⁸. Contro le innovazioni, contro i novatori e gl'intrusi fu implacabile. Sfruttando il motivo comico del contrasto fra l'esotico e l'indigeno, le fu facile mettere in ridicolo i forestieri ¹⁰⁹. La musica di moda e la moda della musica non ebbero la sua approvazione ¹¹⁰. I culti stranieri furono derisi senza reverenza e senza scrupolo, insieme con i loro devoti *. I filosofi ebbero la loro parte: Hippone e i suoi seguaci nei Πυρόπται – 'i tutt'occhi' – di Cratino ¹¹¹, Protagora negli 'Adulatori' di Eupolide ¹¹².

Questo movimento trovò eco nell'opinione pubblica. Se Pericle fu attaccato sulla scena, i suoi intimi furono tratti innanzi ai tribunali. Fidia fu accusato da un oscuro artista, Menone, di aver sottratto parte dell'oro e dell'avorio destinati all'esecuzione del simulacro della Vergine ¹¹³. L'accusa risultò infondata alla prova dei fatti ¹¹⁴. Ma Fidia dovè andare in prigione; é vi era ancora, quando morì ¹¹⁵. Nè è escluso che il processo avesse anche un aspetto religioso ¹¹⁶: Fidia si sarebbe reso reo di empietà per aver osato effigiare, per quanto copertamente, sè stesso e Pericle nello scudo della *Parthenos* ¹¹⁷. Comunque, l'accusa, pel solo fatto che potè essere formulata e sostenuta, sta a provare – ciò ch'è poi confermato anche per altra via ¹¹⁸ – che la sottrazione sacrilega di cose sacre non era, a quel tempo qualche cosa di assolutamente inaudito. – Aspasia

* v. sopra a p. 246.

stessa fu accusata – dal poeta comico Hermippo – a cagione dei convegni che avevano luogo in casa sua con l'intervento di persone che certo non erano 'in odore di santità' ¹¹⁹.

Più importante e significativo fu il processo di Anaxagora. Su proposta di Diopetithe il popolo votò (a. 432) un decreto, in forza del quale si doveva procedere contro quanti non credevano nella religione (*τὰ θεῖα μὴ νομίζοντας*) o professavano dottrine su le cose celesti (*λόγους περὶ τῶν μεταρσίων διδάσκοντας*) ¹²⁰. L'allusione ad Anaxagora era evidente. Diopetithe era un indovino e cultore di scienza mantica; era un fanatico rappresentante ¹²¹ di quella religiosità popolare, non scevra da superstizione, alla quale decisamente si opponeva il pensiero indipendente rappresentato da Anaxagora. Anaxagora fu condannato, e forse riparò a Lampsaco presso Metrodoro ¹²².

Tutto questo non era intolleranza religiosa vera e propria. I cittadini erano liberi di aderire a tutte le dottrine come a tutti i culti: ma non di sottrarsi alla religione dello Stato. Lo Stato aveva le sue credenze come aveva le sue leggi: aveva i suoi culti come le sue assemblee. L'*ἀσέβεια*, l'empietà religiosa, era prima di tutto un delitto civile.

Oramai la tradizione e il pensiero, l'antico e il nuovo, accennavano a separarsi. L'armonico equilibrio dell'età periclea già si rompeva. Dopo Pericle († a. 429) venne meno del tutto.

NOTE

1 R. Koldewey u. O. Puchstein, *Die griechischen Tempel in Unteritalien und Sicilien*, Berlin 1899.

2 Cfr. Kaerst, *Geschichte des Hellenismus* I², 150.

3 ὁ ἀναδούμενος: Paus. 6. 4, 5. — Cfr. Overbeck, *Schriftg.*, p. 137.

4 Suid. s. v. Ἰάκωβος ἰατρός.

5 Quintil. 12. 10, 9. — Impressione che ne ebbe Paolo Emilio: 'Jovem velut praesentem intuens' Liv. 45. 28; Suid. s. v. Φειδίας.

6 *Anthol.* 2. 208, 48. (Overbeck p. 131 n. 715).

7 δημιουργὸν τὸν Φειδίαν: 'Plat.' *Hipp. mai.* 12. p. 290 A.

8 Cic. *orator* 2. 9: 'ipsius in mente insidebat species pulchritudinis eximia quaedam'.

9 *Il.* 1. 527 sgg., secondo Strab. 8. 3, 30 p. 354. Cfr. Suid. s. v. Φειδίας.

10 Zosim. *hist. nov.* 5. 6, 2. (Overbeck p. 118 n. 642).

11 Nelle metope. — La presa di Troia nelle pitture della *Poikile*.

12 Nelle metope. — La Gigantomachia era già rappresentata sul frontone del vecchio tempio distrutto dai Persiani.

13 Nelle metope. — La Centauromachia era rappresentata nelle pitture del *Theseion*, opera di Micone. Anche su lo scudo della *Promachos*, opera di Parrasio e del toreuta Mys.

14 Amazonomachia nei rilievi su lo scudo della *Parthenos*, (vedi n. 19). — Anche nelle pitture della *Poikile* (Micone).

15 Anche negli *Ichneutai* (drama satiresco) il ladrocinio di Hermes è difeso (da Kyllene) contro (Apollo, e) i Satyri (v, 351 sgg., specialm. v. 360 sg.: «... a chi spampana certe | Citrullaggini, certe buffonate, | I numi poi glie la faran pagare» [trad. E. Romagnoli, *Nel regno di Dioniso*, p. 119]).

16 « Tre volte felici quelli dei mortali che vanno all' Hade avendo visto questi misteri; chè soltanto per loro ivi c'è vita, per gli altri ogni cosa ivi è triste»: frg. 308 N^o.

17 Fu appunto nella qualità di sacerdote in carica di Amyno che Sofocle accolse il nuovo dio Asclepio nel τέμενος sacro all'eroe. Per questo fatto Sofocle stesso fu adorato, dopo morte, come un eroe (iniziatore di un culto nuovo) col nome di Δεξιῶν (cfr. l'eroe Ὑποδέκτης? IG II, 2, 1061). Il santuario di Amyno era ai piedi dell'Acropoli: scavi Athen. Mitteil., 21. 1896, 287. Cfr. F. Kutsch, *Attische Heilgötter und Heilheroen*, Religionsgesch. Vers. und Vorarb., XII, 3, Giessen 1913, 12 sg., 54 sg.

18 Vinse 18 volte nelle Dionysie e 6 volte (a quanto pare) nelle Lenee.

19 Plut., *Per.* 31 τὴν πρὸς Ἀμαζόνας μάχην ἐν τῇ ἀσπίδι ποιῶν αὐτοῦ τινα μορφὴν ἐνετύπωσε πρεσβύτου φαλακροῦ πέτρον ἐπηρμένον δι' ἀμφοτέρων τῶν χειρῶν, καὶ τοῦ Περικλέους εἰκόνα παγκάλην ἐνέθηκε μαχομένου πρὸς Ἀμαζόνα.

20 Herod. 8. 65: αὐτῶν τε (degli Ateniesi) ὁ βουλόμενος καὶ τῶν ἄλλων Ἑλλήνων μύεεται.

21 Strab. 9. 1, 12 p. 395; cfr. Plut. *Per.* 13 (τελεστήριον a due piani). O. Rubensohn, *Die Mysterienheiligtümer in Eleusis und Samothrake*, Berlin 1892, 49 sg.

22 Herod. 9, 65: ἐμπρήσαντας τὸ ἱρὸν τὸ ἐν Ἐλευσίνι [ἀνάκτορον].

23 Aristot., *rhet.*, 3. 18, p. 1419 A; cfr. Plut. *Per.* 6.

24 Diod. 12. 10, 4.

25 Diod. 12. 9, sg.; Strab. 6. 1, 13 p. 263.

26 Cfr. la rappresentazione dell' Hade tra le pitture di

Polygnoto nella *lesche* dei Cnidii a Delfi (lato sinistro): Paus. 10. 28, 1 sg.

27 Rohde, *Psyche* I³ 293 sgg.

28 Fr. 6 Bergk PLG III⁴ p. 591. Cfr. Rohde, *Psyche* II³, 204.

29 Per l'ulteriore presenza dell'Orfismo in Beozia (nel culto cabirico), v. oltre al Capit. x.

30 Negli inni orfici le divinità sogliono essere invocate con una ricchissima serie di epiteti. In ciò qualcuno ha pensato che sia da vedere forse un riflesso della magia della parola (evitare di omettere la formula appropriata). Nè è necessario vedervi un influsso religioso egizio (formazione degli inni orfici in Egitto: A. Dieterich, *De hymnis orphicis capitula quinque*, Marburg 1891 = *Kleine Schriften*, 69 sg.). Si tenga presente l'inno omerico ad Ares. - Formule proprie degli inni orfici ricorrono già, secondo lo stesso Dieterich (Rh. Mus. 48. 1893, 282 = *Kleine Schriften* 123), parodiate in Aristofane.

31 Cfr. Diod. 11. 43; 3; Aristot. 'Αθ. πολ., 24.

32 Oltre che ad Atene, anche, specialmente, ad Egina e a Corinto.

33 Tra Sparta, dove più, e Corinto, dove meno erano dispregiati gli operai (τοὺς χειροτέχνας: Herod. 2. 167), Atene teneva forse il mezzo.

34 Sparta era, per principio, ostile ai forestieri, e li espelleva periodicamente (Ξενηλασία: Thucyd. 1. 144, 2; 2, 39, 1).

35 Aristot. 'Αθ. πολιτ. 26. 3; Plut. *Pericl.* 37.

36 Stesimbr. fr. 3, 4 FHG II p. 54 sg.; Plut. *Cim.* 14; *Per.* 10.

37 Cfr. Aristoph. *Lysistr.* 648 sg.: 'La mia quota nel banchetto (*scil.* della vita), Io la pago: io partorisco' (trad. E. Romagnoli). La *Lysistrata* è appunto documento di tendenze nuove nella società femminile di Atene. Cfr. le *Ecclesiazuse*. Anche nelle *Thesmophor.* 831 sg.: 'Certo qualche distinzione Converria serbar per quale Di noi donne desse a luce Un figliol che avvantaggiasse La città, stratego o duce...' (trad. E. Romagnoli).

38 Diog. Laert. 8. 41. - Elenco di donne nel catalogo

dei Pitagorici in Jambl., *vit. Pyth.*, 267. — Πυθαγορίζουσα è il titolo di una comedia di Alexide e di una di Cratino il giovane (comedia 'media'): CAF II p. 370 e p. 290 Kock.

39 Diog. L. 8. 42; cfr. Jambl. *vita Pyth.* 146.

40 Βαρχικά (anche: ἱερὸς λόγος), Τελεταὶ Διονύσου: Porphyr. *vita Pyth.* 4; Suid. s. v. Ἀριγνώτη.

41 Fr. 112 (Diels), 8: ἀνδράσι ἢ δὲ γυναῖξι.

42 Metaneira, l'amante di Lysia, al servizio della etèra Nicareta, iniziata ad Eleusi: 'Demosth.' in *Neaer.* 21-23 p. 1351 sg.

43 A queste feste sarà da riferire ciò che si legge in Isaeus, 6, 49. — Cfr. sopra a p. 85 n. 16. — Anche le schiave erano escluse dalle *Thesmophoria* (Aristoph., *Thesm.* 278 sgg.).

44 Di Mileto era anche Thargelia, che brillò in Tessalia all'epoca di Dario: Hippias fr. 4 Diels II² p. 286; Plut. *Per.* 24. Influenza di Aspasia e della cultura ch'essa rappresentava sulle donne ateniesi: Plut., *Pericl.*, 24 e 32.

45 Euripide, *Le Baccanti* (v. 72 sg.).

46 Non di carattere orgiastico, ma oracolare è il culto egizio-libico di Ammone che in Grecia si sarà diffuso (non senza rapporto col carattere internazionale degli oracoli in genere: v. sopra a p. 58 n. 28) specialmente pel tramite di Kyrene. La prima menzione è in Pind., *Pyth.* 4. 16 (statua di Ammone opera di Calamide, dedicata da Pindaro a Tebe, secondo Paus. 9. 16, 1); cfr. Herod. 2. 54 sg.; Aristoph. *Av.* 619, 716. — Culto di Ammone (verosimilmente da Kyrene) a Sparta (Paus. 3. 18, 3) e a Gythion (Paus. 3, 21, 8), e quindi ad Afytis (Calcidica), al tempo di Lysandro (Paus. 3. 18, 3).

47 Prima menzione (Κύβηλις) in Hipponact. fr. 121 B⁴ — Cfr. Antisthen. ap. Diog. L. 6. 1 καὶ ἡ μήτηρ τῶν θεῶν Φρυγία ἐστίν.

48 Pind. fr. 79 e 80 Schr.; Paus. 9. 25, 3.

49 Μητροφῶν con statua di Agoracrito (Plin. 36. 17; secondo Paus. 1. 3, 5, di Fidia; cf. Arrh. *Peripl. Pont. Eux.* 9. 1); cfr. Paus. 8. 37, 2. — Metroon in Olimpia (tutt' al più degli ultimi anni del v secolo): *Olympia, Die Baudenkmäler* (Berlin 1892), 39 sg.

50 Aristoph., *Vesp.* (a. 422), 119; *Lysistr.* 558; *Eccles.*, 1069.

51 Μητρὶ nell' iscriz. IG I, 4 (età: subito dopo le guerre persiane); cfr. Pind. *Pyth.* 3. 78.

52 Paus. 8. 37, 3.

53 *Hymn. hom.* 14; Paus. 1. 3, 5.

54 Βενδῖς = μεγάλη θεός nelle *Lemnie* di Aristofane (fr. 368); κύβητος (col senso di κατεχόμενος τῆ μητρὶ τῶν θεῶν · θεοφόρητος: Phot.) nelle *Θραύται* di Cratino (fr. 82); cfr. Hesych. s. v. Κυβήθη (Κυβήκη) (= Bendis).

55 Cratino, *Le Tracie*, CAF I, 34 sgg. Kock (fr. 80: διλογχον · τὴν Βενδῖν · οὕτω Κρατίνος ἐν Θραύταις [Hesych.]). — Aristofane, *Le Lemnie* (fr. 365 CAF I, p. 488 Kock). *Bendis* già in Hipponacte, fr. 120: v. sopra a p. 182).

56 Eupolis, *Baptae* CAF I, p. 273 sgg. Kock, fr. 83, 84 (εὐαὶ σαβαί, grido di invocazione dei devoti di Kotytto; corrisponde esattamente all' εὐοῖ σαβοῖ del culto di Sabazio: Demosth., *de cor.*, 260). — In generale un certo tempo doveva pur passare tra la prima introduzione di un culto straniero e la sua derisione sulla scena comica. Questa presuppone che il culto avesse già preso piede e contasse un certo numero di seguaci.

57 Κοτύττια e Βενδίδεια presso i Traci: Strab. 10. 3, 16, p. 470.

58 Negli *Edoni*: fr. 57 N².

59 Aristoph., *Vesp.* 9 sg. (Sosia preso dal sonno di Sabazio); *Le Ore*, fr. 566 CAF I, p. 535 Kock (τὸν Φρύγα, τὸν ἀθλητῆρα, τὸν Σαβάζιον); *Av.* 875 (Φρυγίῳ Σαβαζίῳ); *Lysistr.* 388 (χῶ τυμπανισμὸς χοὶ πυκνοὶ Σαβάζιοι).

60 *Sch. Aristoph.*, *Av.* 874. — Ὕης, un altro degli dèi stranieri in Aristoph. fr. 878 Kock. Anche Apollofane nei *Cretesi* fr. 7 Kock I, p. 799. — Cfr. la formula ὕης ἄττης in Demosth., *de cor.*, 260.

61 Che *Adonis* sia un nome di origine 'non greca e pre-greca' non v'ha dubbio, anche se (non è questo anche il caso di Kabiri [cfr. sopra a p. 96 n. 107]?) il nome non sia semitico ('*adonî* 'mio signore'): cfr. W. W. Baudissin, *Adonis*, *Zeitschr.*

d. deutschen morgenländischen Gesellschaft, 70. 1916, 423 sgg. (la grecità del nome *Adonis* è sostenuta dal Kretschmer).

62 Cratin. fr. 15, fr. 376; Pherecr. fr. 198; Aristoph. fr. 737; Ἀδωνιάζουσαι era un altro titolo della *Lysistrata* (*Sch. Lysistr.* 389; cfr. le Ἀδωνιάζουσαι di Philippides, CAF III, p. 301, 2 Kock); Plat. fr. 4 Kock (di Platone si cita anche una comedia *Adonis*: Kock I, p. 601). — Cfr. Aristoph., *Lysistr.*, 388; *Pac.* 420 (la celebrazione delle feste di Adonis, mentre la flotta salpa per la Sicilia, è di cattivo augurio; cfr. Plut., *Nic.* 13; *Alcib.* 18).

63 P. Foucart, *Les associations religieuses chez les Grecs*, Paris 1879; Poland, *Geschichte des griechischen Gemeinwesens*, Leipzig 1909.

64 Ivi ebbe sede l'archivio di stato (almeno nel IV sec.).

65 In seguito procedè poi a concedere a qualcuna delle divinità straniere il suo riconoscimento, ammettendola fra gli iddii dello stato (Bendis): v. oltre a p. 286 sg.

66 La musica coltivata nella scuola pitagorica: Diels, *Fragm. der Vors.*, I³, p. 302, nn. 6, 7. — L'Ἀρμονικός di Archyta: *ibid.* I, p. 330 sg.

67 Pratin. fr. I Bergk III⁴, p. 557 (contro la musica del flauto). La traduzione è data dal Romagnoli in *Commedie di Aristofane*, I, p. XLIV sg.; cfr. *Nel regno di Dioniso*, 94.

68 Cfr. Pherecr. fr. 145 CAF I, p. 188 Kock.

69 Cfr. E. Romagnoli, *Musica e poesia nell'antica Grecia*, Bari 1911.

70 Aristot., *Polit.*, 8. 6. 6, p. 1341 A: καὶ τὴν ἀθλητικὴν ἡγᾶγον πρὸς τὰς μαθήσεις... σχεδὸν οἱ πολλοὶ τῶν ἐλευθέρων μετεῖχον αὐτῆς.

71 Cfr. Cratin. fr. 71 CAF I, p. 35 Kock.

72 Diog. L., 8. 67.

73 Filolao a Tebe (Plat., *Phaedon*, 61 D: Diels, *Fragm. der Vors.* I³, p. 301, n. I^a). — Lyside nel Peloponneso e a Tebe (Jambl., *vit. Pyth.*, 250: Diels I³, p. 321, 34 n. 1). — Influssi pitagorici nel 'canone' di Polycleto (fr. I, 2 Diels I³, 295 sgg.)? (Euryto, scolaro di Filolao [Diels I³, p. 320, 33,

n. 2]: ὅδε μὲν ἀνθρώπου ὁ ἀριθμὸς, ὅδε δὲ ἵππου, ὅδε δ' ἄλλου τινὸς τυγχάνει).

74 Diels, *Fragm. d. Vors.*, 1³, p. 139, nn. 4, 5.

75 Diels, 1³, p. 293 sgg. La sua città ideale era costruita in base al numero tre (influssi pitagorici subiti nell' Italia Meridionale? - Cfr. il Τριαγμός di Jone).

76 W. Nestle, *Herodots Verhältnisse zur Philosophie und Sophistik*, Progr. Schöntal, 1906-08.

77 Un premio di 10 talenti gli fu decretato su proposta di Anyto: Diyllos fr. I FHG II, p. 360 (Plut., *de Herod. malign.*, 26).

78 F(ragmenta) E(picorum) G(raecorum), I, p. 265 Kinkel. - Panyasside, di Halicarnasso, parente di Erodoto, autore di un epos *Herakleia*, scrisse anche Ἰωνικά in distici.

79 Cfr. W. Capelle, *Anaxagoras*, Neue Jahrbücher, 1919, I, 81 sgg., 169 sgg.

80 Diels, *Fragm. d. Vors.*, 1³, p. 176 sgg.

81 Fr. I Diels 1³, p. 286. Jone fu in Atene anche come poeta tragico: Aristoph., *Pac.* (a. 421), 835.

82 Diels 1³, p. 288 sg. - Contro di lui, Cratino nei Πανόπται (fr. 155 Kock I, p. 61).

83 Diels 1³, p. 416. - Cfr. Aristoph., *Nub.*, 264 sg.; Eurip., *Troad.*, 884 sg.

84 Fu in Atene, secondo Philop. *in Phys.* 31. 3: Diels 1³, p. 299. n. 2.

85 Diels 1³, p. 131.

86 Diog. L. 2, 12. Cfr. Xenoph., *Memor.*, 4. 7, 7: τὸν ἥλιον λιθὸν διάπυρον (Diels 1³, 375 sgg.); Joseph., *contra Apion.*, 2. 37.

87 *Hymn. hom.* 31.

88 Diels 1³, p. 339, n. 48. Cfr. Nestle, *Metrodors Mythenedeutung*, Philologus, 66. 1907, 503 sg.

89 S. Reichenberger, *Die Entwicklung des metonymischen Gebrauchs der Götternamen in der griechischen Poesie bis zum Ende des alexandrinischen Zeitalters*, Karlsruhe 1891; Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, Paris 1904; A. Bates Hersman, *Studies in greek allegorical interpretation*, Chicago 1906; K. Reinhardt, *De Graecorum theologia*, Berl. 1910.

90 Cfr. Isocr., *paneg.*, 28 ἡ πόλις ἡμῶν οὐ μόνον θεοφιλῶς, ἀλλὰ καὶ φιλανθρώπως ἔσχευ.

91 Herod. I. 131: οὐκ ἀνθρωποφυέας ἐνόμισαν (οἱ Πέρσαι) τοὺς θεοὺς κατὰ περ οἱ Ἕλληγες εἶναι (cfr. R. Pettazzoni, *La religione di Zarathustra* [Storia delle religioni, 1], Bologna 1920, p. 115). – Serse adora il sole nascente (Herod. 7. 54). – Un' allusione in Aristofane, *Pac.* 406 sgg. (e gli *schol.*): il sole e la luna, adorati dai Barbari (mentre i Greci adorano gli Dei), insidiano per tradire ai Barbari la patria. – Anaxagora accusato οὐ μόνον ἀσεβείας (' il sole è una massa incandescente '), ἀλλὰ καὶ μηδισμοῦ (Satyr. fr. 14, FHG III, p. 163).

92 Diels II³, p. 220, n. 2.

93 Diels II³, p. 1 sg.

94 Fr. 116 Diels II³, p. 83: ἦλθον γὰρ εἰς Ἀθῆνας καὶ οὐ τίς με ἔγνωκεν.

95 Di Leukippo, un περὶ νοῦ.

96 ἠθικά nella classificazione delle opere di Democrito: Diog. L., 9. 46.

97 Contro la paura della morte, ch'è effetto d'ignoranza (θνητῆς φύσεως διάλυσιν οὐκ εἰδότες), e le credenze fantastiche in una seconda vita (ψεύδεα περὶ τοῦ μετὰ τὴν τελευταίην μυθοπλαστέοντες χρόνου): fr. 297 Diels.

98 Uno scritto della classe degli ἠθικά era il περὶ τῶν ἐν Ἄιδου: Diog. L. 9. 46.

99 Sext. Empir. 9. 24.

100 Diels II³, p. 31 sg., n. 74 sg.; O. Gilbert, *Griechische Religionsphilosophie*, Leipzig 1911, 457 sg. – Rapporti con l'animismo: Tylor, *Primitive Culture*, 1⁵, 497.

101 Leggi per Thurii redatte da Protagora: Heracl. Pont. ap. Diog. L. 9. 50.

102 Teleclid. fr. 17 Kock CAF I, p. 214; cfr. 'Plut.', *cons. ad Apoll.*, 33, p. 118 E.

103 ὁ σχινοκέφαλος Ζεὺς: Cratin. fr. 71 Kock CAF I, p. 35; cfr. Cratin. fr. 111.

104 Eupol. fr. 94 Kock.

105 Cratin. fr. 241 Kock CAF I, p. 86. – Aspasia è chia-

mata dai Comici anche 'Deianira', 'Omfale' (in rapporto a Pericle come Heracle), 'Elena': cfr. Eupolis fr. 249, 274 Kock I, p. 325, 332.

106 Telecl. fr. 32 Kock CAF I, p. 220.

107 Aristot., *poet.*, 5, p. 1449 B: τῶν δὲ Ἀθῆνησιν Κράτης πρῶτος ἤρξεν ἀφέμενος τῆς λαμβικῆς ιδέας καθόλου ποιεῖν λόγους καὶ μύθους.

108 I 'Chironi' di Cratino (Kock I, p. 82 sg.); cfr. i 'Demi' di Eupolide (ib. p. 279 sg.).

109 Assai frequenti sono i titoli di comedie derivati da nomi di abitanti (maschi o femmine) di paesi (isole e città) stranieri: i 'Persiani' e 'gli Assiri' di Chionide; i 'Lydi' di Magnete; le 'Deliadi', le 'Tracie', i 'Laconi', 'quelli di Serifo' di Cratino; 'i Samii' di Cratete; 'i Persiani' di Ferecrate; 'i Babilonesi', 'quei di Telmesso', 'le Fenicie' di Aristofane; 'i Laconi' di Pratina e di Nicocare; 'i Cretesi', 'le Lemnie' di Nicocare; 'i Macedoni' di Strattide.

110 Cratin. fr. 71 Kock CAF I, p. 35: Περικλήης, τῷδεῖον ἐπὶ τοῦ κρανίου ἔχων; ed Eupolide nelle *Capre* (Αἴγες) CAF Kock I, p. 258 sg. - Cfr. la critica alle esagerazioni musicali di Euripide nelle *Rane* di Aristofane. Anche: Aristoph., *Ach.* 16 (contro l'auleta Chairide); *Rane* 152 (contro Kinesia); Ferecrate (nel *Chirone*), fr. 145 (la Musica accusa Melanippide, Frynide, Kinesia, Timoteo); Eupol. (negli *Iloti*), fr. 139 (contro Gnesippo).

111 CAF Kock I, p. 60 (fr. 153: κρανία δισσὰ φορεῖν, ὀφθαλμοὶ δ' οὐκ ἀριθμητοί).

112 CAF Kock I, p. 297 sg.

113 Aristoph., *Pac.*, 605; Philoch. fr. 97 (FHG I, p. 400) ap. *Sch. Aristoph. Pac.* 305; Plut., *Per.*, 31.

114 L'oro potè essere ricuperato: Plut., *Per.*, 31; cfr. Thucyd. 2. 13, 111.

115 Menone si ebbe, su proposta di Glycone, in compenso, l'esenzione dalle tasse: Plut., *Per.*, 31.

116 Cfr. Nicole, *Le procès de Phidias dans les Chroniques d'Apollodore d'après un papyrus inédit de la collection de*

Genève, Genève 1910; cfr. L. Pareti, *Römische Mitteilungen*, 24. 1909, 271.

117 Plut., *Per.*, 31.

118 Un ladro di cose sacre nella scena dell' Hade dipinta da Polygnoto nella *lesche* dei Cnidii a Delfi: Paus. 10. 28, 5 sg.

119 Plut., *Per.*, 32. - L' accusa fu di ἀσέβεια e di corruzione (lenocinio: appuntamenti in casa sua). Aspasia fu assolta.

120 Plut., *Per.*, 32; Diod. 12. 39, 2. - Diopetithe ebbe anche negli anni successivi una posizione autorevole: cfr. Aristophan., *Equit.* 1085; *Vesp.* 380; *Aves* 988.

121 Teleclid. fr. 6 Kock (ὑπομανιώδης); Amipsias fr. 10 (παραμαιομένω); cfr. Phrynich. fr. 9.

122 Le varie versioni sul processo e la fine di Anaxagora, in Diog. L. 2. 12 sg. - L' accusa fu presentata da Cleone; secondo altri (anche di μηδισμοῦ, v. sopra a n. 91) da Tucidide. Anaxagora fu difeso da Pericle.

IX.

Crisi e superamento.

I Sofisti e Socrate.

Negli anni dopo Pericle, lo spirito si liberò dalla forma: la cultura, dalla tradizione. La forma, la tradizione s'irrigidì nell'idea della *polis*. La democrazia, raggiunto ormai il suo *non plus ultra*, fu conservatrice: condannò i filosofi; cercò l'appoggio della religione. Quella che al tempo di Pericle era stata opposizione alle novità si accentuò in senso reazionario: contro il presente – democratico –, proclamò il ritorno al passato, all'aristocrazia, alla oligarchia. A questa opposizione arcaizzante degli aristocratici fece riscontro quella modernistica e radicale dei pensatori indipendenti. La reazione inveì nella Comedia. Il modernismo si sbizzarrì nella Sofistica. Qualche cosa di nuovo emerse da questa crisi: e fu l'uomo come individuo.

I Sofisti procedevano dall'anteriore filosofia ¹. Ma, avanzando su la via del pensiero – essi, venuti per ultimi, e tanto più impazienti e precipitosi e sfrenati –, si spinsero fino all'estremo, là dove un'altro

orizzonte si apriva; e fra l'antico e il nuovo segnarono essi la transizione e la crisi; e quando poi la crisi fu superata, ormai il pensiero aveva deviato, e per sempre; – e già s'incamminava per altri destini.

Quella prima filosofia, essendo a sua volta proceduta, come sappiamo *, dal mito – ch'era natura e natura divina, fantasticamente pensata come pluralità e molteplicità ** –, l'aveva superato nel concetto di una sostanza fondamentale ch'era pure natura (l'Acqua, l'Aria il Fuoco), ed era pure divina (come quei molti del mito), ma era una in sè (come elementare permanente substrato di tutte le cose) e nelle cose stesse che ne provenivano: una, dunque, come essere e divenire insieme (monismo: filosofi di Mileto); – oppure una essendo tutta e soltanto un divenire, senz'altro essere che nel fluire perpetuo delle cose, le quali mutano di continuo, e l'uomo muta con loro (Eraclito: πάντα ῥεῖ); – ovvero una come puro essere immobile senza mutamento, dove il divenire non è che illusione dei sensi, e i sensi sono fallaci, e solo il pensiero puro ha fondamento obiettivo di verità, in quanto è tutt'uno con l'essere (Eleatici: Xenofane e Parmenide). O altrimenti: fu mantenuto accanto all'essere il divenire, ma non più divino, essendo divino solamente l'essere, essendo dunque l'essere l'erede della sostanza fondamentale (divina), ma con più ristretto dominio, in quanto rinunziava a tutto ciò che è informe (materia bruta) per essere soltanto forma (Pitagora); o poi – rinunzia anche più grande – rinunziava a tutto ciò ch'è natura, per esser

* v. sopra al Capit. VI.

** v. sopra a p. 15 sg.

soltanto pensiero, sostanza pensante, νοῦς (Anaxagora). O anche: abbandonato il puro essere, si mantenne invece, come divino, il divenire, evitando così il dualismo, ma senza ricadere nel monismo, ponendo non il divenire di una sostanza fondamentale unica, bensì di una pluralità di sostanze elementari (i quattro elementi – fuoco, aria, acqua, terra – di Empedocle); o di una infinità di elementi indivisibili (gli atomi di Leukippo e di Democrito): ad ogni modo, sempre una pluralità, in cui la sostanza prima (ἀρχή) si risolveva; – e così cessava di essere una, e solo conservava, antica eredità del mito, la divinità (mentre pei dualisti la divinità passava tutta sul principio ch'è opposto alla materia): chè iddii furono per Empedocle i quattro elementi; e divini per Democrito furono gli atomi (per lo meno gli atomi caldi), e di questi erano fatti gli dèi (esseri di natura superiore all'uomo), di questi era fatta l'anima umana, e per ciò il pensare era vero, come anche (contro gli Eleati) erano veridici i sensi, perchè avvertivano mutamenti (meccanici) di quegli atomi di cui era costituita la realtà.

A questo punto era pervenuto il proprio naturale svolgimento della primitiva speculazione greca risalente alle prime origini ioniche. La quale era stata da principio tutta rivolta alla natura, ed aveva voluto ridurla ad unità divina; ma poi aveva dovuto rinunciare alla naturalità (dualisti [Anaxagora]), e alla unità (atomisti). E i Sofisti andarono oltre, e negarono anche la divinità. Chè nel mondo videro soltanto materia e moto, molteplicità e mutamento, senza un permanente substrato elementare, e dunque senza unità di essere: e in ciò seguirono gli Atomisti (rapporti fra Protagora e Democrito); ma li superarono in quanto

eliminarono dal mondo tutto il divino: quel divino che la sostanza fondamentale (*ἀρχή*) dei primi filosofi aveva ereditato dal mito, – e a tutte le ulteriori concezioni in cui si era risolta l'aveva poi trasmesso: ond'è che veramente nella negazione dei Sofisti restò negato tutto l'anteriore pensiero. E questa fu la crisi ch'essi determinarono. Chè, tolto il divino dal mondo, veniva meno al pensiero ogni fondamento assoluto di verità; e i dati dei sensi ² – illusorii per gli Eleati, veri per gli Atomisti (materialisti) – pei Sofisti, anche, erano veri, ma da uomo a uomo diversi; e i pensieri eran veri tutti ³, relativamente a chi li concepiva e nel momento che li concepiva; onde tutta relativa era la verità, secondo la formula di Protagora, che 'di tutte le cose misura è l'uomo: e di quelle che sono (ponendo) che sono, e di quelle che non sono, (ponendo) che non sono' (*πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ [μὴ Platone] ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν*) ⁴.

Così emergeva, dalla natura, l'uomo come individuo. Nello stesso momento l'individuo si affermava di fronte alla Città. Cominciava allora (a. 431) la guerra del Peloponneso. Le città della Grecia eran divise in due campi: con Atene o con Sparta; ogni città in due partiti: democrazia e aristocrazia. Più dell'idea nazionale valse allora di nuovo il particolarismo degli Stati; più dell'idea di stato, la passione dei partiti; più della solidarietà di partito, l'interesse degli individui. Individualistica ed umanistica per l'esser suo, la sofistica riuscì più interessante delle speculazioni dei filosofi su la natura e su la scienza.

Atene – possiamo dire: la Grecia – aveva già un'eloquenza e non aveva ancora un'arte oratoria. Non aveva neppure una prosa ⁵. La retorica fu portata in Atene dal siculo Gorgia: il quale, nella sua qualità di inviato ufficiale della nativa Leontini (a. 427), dovette avere più d'una occasione di farsi pubblicamente apprezzare come parlatore. La Sicilia dove la colonizzazione aveva radici meno profonde (che in Asia), e le naturali tendenze della gente indigena erano vive sempre e vitali *, la Sicilia ricca e lussuosa, mistica e adorna di templi colossali (di Zeus Olimpico ad Acraga, di Apollo a Selinunte), facile all'entusiasmo ⁶, sensibile al gesto teatrale (Empedocle **), produsse i primi maestri dell'arte del dire (Corace, Tisia). Ad Empedocle si attribuiva, fra l'altro, il merito di aver dato il primo impulso alla retorica ⁷. E Gorgia fu scolaro di Empedocle ⁸; ma anche di Zenone, eleatico. E sostenne, almeno a parole ⁹, che 1. nulla esiste; 2. se anche qualche cosa esiste, è incomprendibile all'uomo; 3. se anche è comprensibile, è incomunicabile ed inesplicabile ad altri ¹⁰. Ma ad Empedocle – e ad Eraclito – dovette specialmente la formazione del suo stile, onde suscitò ammirazione in Atene come a Delfi come ad Olimpia, coi suoi discorsi d'intonazione panellenica e patriottica (l'*Epitafio*, il *Discorso di Delfi* [Ποδὶκός], il *Discorso di Olimpia*, l'*Encomio agli Elei*), non molto più sentiti – forse – di certe sue orazioni paradossali e fittizie (*Encomio di Elena*, *Apologia di Palamede* ¹¹), che sembrano declamazioni teatrali,

* v. sopra a p. 191 sg.

** v. sopra a p. 192 sg.

a quel modo che anche i soggetti stessi sembrano derivati da tragedie ben note (Euripide).

La retorica fu gran parte nell'insegnamento dei Sofisti. Essi l'insegnarono per mercede, al pari della scienza. Anche la scienza, concepita come enciclopedia (Hippia) ¹², doveva servire ai fini dell'uomo. Così i Sofisti posero, per primi, il problema della formazione dell'individuo e della sua cultura (pedagogia [Hippia]) ¹³. La cultura è dell'individuo; la tradizione è dello stato. Nello stato il costume tradizionale - il νόμος -, coesistente *ab origine* con lo stato stesso, tien quasi luogo di una seconda natura. In realtà, come la cultura si acquista, così il νόμος diviene. L'individuo è il *prius*, lo stato il *posterius*. L'uomo esiste, in natura, nella condizione individuale; e la natura varia da uomo ad uomo; e per ciò è l'essenziale (μέγιστον ἢ φύσις ¹⁴). Lo stato, invece, non esiste per natura (φύσει), ma per convenzione (νόμῳ) ¹⁵. Ci sono dei popoli ancora vicini allo stato di natura; e sono i più felici (Hippia): il ritorno allo stato di natura ¹⁶ è l'ideale.

A questo ideale s'informano le nuove teorie politiche e i disegni di rinnovamento sociale ¹⁷ (comunanza dei beni ¹⁸, anche le donne in comune). Convenzionale è la società: in natura non ci sono differenze sociali (Lycofrone) ¹⁹. Il cittadino e lo schiavo sono per natura eguali (Hippia ²⁰, poi [IV sec.] Alkidamante ²¹). Eguali, per natura, anche i Greci e i Barbari ²². L'uomo è cittadino del mondo (Democrito ²³, Euripide ²⁴). Le leggi non sono giuste in sè: ma in quanto e fin tanto che sono utili allo stato che le ha poste ²⁵: in questo senso è giusto (δίκαιον) ciò che è legale (νόμιμον) ²⁶. Anche la morale ha

origini convenzionali (Archelao) ²⁷. Anche il linguaggio (Prodicò, Protagora) ²⁸. Anche la religione ²⁹. L'indagine, ch'era stata cosmologica, divenne antropologica. I Sofisti posero le basi di un' 'archeologia' (Hippia ³⁰), di una storia della civiltà, di una etnologia (Hippia ³¹, Antifonte ³²), di una sociologia, di una linguistica ²⁸, di una scienza della religione (Prodicò, Critia) ³³.

In fatto di religione, Protagora, in uno scritto *περὶ θεῶν* ³⁴, si pronunziò su gli dèi in senso agnostico, dichiarando di non poter sapere che esistano, nè che non esistano, nè come sian fatti (fr. 4 Diels II³ p. 239). - Prodicò, di Keo, derivò (fr. 5 Diels) l'idea prima degli dèi (e quindi anche tutto il culto, compresi i misteri) ³⁵ da quelle cose che sono come-chessia utili agli uomini ('*quae prodessent hominum vitae*' Cic. *de nat. deor.*, 42. 118), specialmente cibi e bevande ³⁶, che gli uomini avrebbero adorate (prima, a quanto pare, in sè stesse [dunque una specie di feticismo] ³⁷, e poi) nelle persone dei loro rispettivi inventori e rappresentanti (Poseidon - e, presso gli Egizi, il Nilo - dell'acqua, Hefaisto del fuoco, Demeter del pane, Dionyso del vino), concepiti come benefattori e divini. - E Thrasymaco, di Calchedone (in Bithynia), sofista e retore, negò (fr. 8 Diels) la provvidenza divina, affermando che 'gli dèi non vedono le cose umane, chè (altrimenti) non si disinteresserebbero di quel massimo tra i beni umani ch'è la giustizia' ³⁸. - E Critia, che fu dei Trenta Tiranni (a. 404/3), poeta elegiaco e drammatico e prosatore ³⁹, anzi che dalla gratitudine utilitaria derivò gli dèi dal sentimento della paura, ispirata nei primi uomini dai fenomeni meteorici - come i lampi e i

tuoni – e dal cielo stellato ⁴⁰. E in ciò si trovava d'accordo con Democrito ⁴¹; ma, mentre per Democrito, filosofo (materialista), da quella emozione paurosa naturalmente si determinava nell'uomo il sentimento religioso e il conseguente culto degli dèi, per Critia, sofista, la religione non era nell'uomo innata (φύσει), anzi acquisita (νόμῳ); e, più precisamente, era stata suggerita ai volghi primitivi da qualche accorto sapiente (πυκνός τις καὶ σοφός) a un certo momento della storia dell'umanità: cioè quando, superata la fase primordiale della vita anarchica e selvaggia (ἄτακτος καὶ θηριώδης), e introdotte le leggi per impedire le palesi violente prevaricazioni, poi che gli uomini seguitavano a delinquere di nascosto (eludendo le leggi), era stato necessario inventare un altro mezzo che servisse da freno e da spauracchio, e questo fu la menzogna (ψευδεῖ καλύψας τὴν ἀλήθειαν λόγῳ) dell'esistenza di Dio (τὸ θεῖον), cioè di un essere divino (δαίμων) che tutto ode e vede e conosce perennemente (ἀφθίτῳ θ' ἄλλων βίῳ), quanto dagli uomini è detto o fatto o anche sol tacitamente pensato.

Di fronte a queste aberrazioni, lo Stato teneva fede alla religione tradizionale con i suoi culti ufficiali, le sue processioni sacre, le sue feste solenni. Nelle feste dionisiache seguitarono a rappresentarsi annualmente tragedie e comedie. Anche negli anni più tristi della guerra, quando il nemico era alle porte, quando l'ombra della disfatta oscurava il cielo della patria, non mancarono le rappresentazioni drammatiche; – nè potevano mancare, poichè il drama era un rito, e faceva parte della religione. Antichi san-

tuari che andavano in rovina (come quelli di Codro, e di *Neleus* e *Basile*), furono restaurati ⁴². Terreni inviolabili, occasionalmente occupati (e dunque profanati) in tempi di calamità – come il *Pelargikón* (Thucyd. 2. 17, 1) –, furono riconsacrati nella santità primitiva ⁴³. Templi e statue in onore di Athena e di altre divinità ⁴⁴ continuarono a sorgere – nonostante le difficoltà frapposte dalla lunga guerra – su l'Acropoli (*Erechtheion*; tempietto di *Athena Nike*, *Athena Hygieia* di Pyrro), nella città (statue di Alcamene per i santuari di Dionyso e di Ares, di Agoracrito pel *Metroon*) e nel territorio (*Nemesi* di Agoracrito a Ramnunte). Nell'Erettèo, dentro la cella di *Athena Polias*, ardeva notte e giorno un'aurea lampada votiva (opera di Callimaco).

L'arte riproduceva ancora i motivi gloriosi della leggenda divina ed eroica (Centauromachia e Amazonomachia nel fregio della cella del tempio di Apollo *Epikurios* a Figalia ⁴⁵; Gigantomachia e guerra di Troia nelle sculture dell'*Heraion* di Argo). Ma anche nell'arte già una nuova tendenza si manifestava: si accentuava il realismo (Lycio, figlio di Myrone; Styppax, autore del *Splanchnoptes*; Strongylione, animalista ⁴⁶; Callimaco, il *κατατηξίτεχνος*: Paus. 1. 26, 6-7) – ch'è differenziazione e individuazione –, di fronte all'idealismo del tipo (fidiaco), ch'è astrazione. L'arte, che prima aveva scolpito le statue dei vincitori nei giochi panellenici senza vederli, che anche nelle stele sepolcrali usava ridurre le fattezze personali del defunto sotto il segno uniforme del tipo, prese ora a studiar l'uomo qual è in natura. Sorse allora il ritratto ⁴⁷: da prima ancora idealizzato, come nella statua di Pericle scol-

pita da Cresyla di Kydonia in Creta (*nobiles viros nobiliores fecit*: Plin. 34. 74)⁴⁸, poi trattato realisticamente⁴⁹, come nelle opere del ritrattista (ἀνθρωποποιός)⁵⁰ Demetrio di Alopeke⁵¹. — Non altrimenti faceva, in pittura, Pausone, il ‘ pittore del brutto ’⁵².

Nè altrimenti faceva, tra i poeti, Euripide: i cui personaggi sono bensì eroi nel nome — chè i soggetti son sempre mitici (se bene nuovi per la più parte e, per amor di novità, scelti fra le leggende locali più spesso che tra quelle trattate dall’*epos*) —, ma di fatto sono uomini⁵³; e da uomini parlano il linguaggio della vita reale (non senza artifici retorici e discussioni sofistiche: Melanippe ἡ σοφή); e da uomini agiscono, dominati dalle passioni, ciascuno secondo il proprio carattere (μέγιστον ἄρ’ ἦν ἡ φύσις, fr. 807 N *), e però l’un da l’altro diversi, e le donne diverse — come in realtà sono — da gli uomini (mentre in Eschilo son quasi maschili); e tutti e tutte nella loro varia umanità e nell’intima individuale personalità, spesso tutt’altro che eroica, alle volte perfino patologica (la follia: μανία)⁵⁴, sono studiati e scrutati e sviscerati senza pietà nè reverenza. E il mito stesso è criticato, quando mal corrisponde alle esigenze morali; nè gli oracoli sono risparmiati^{54 bis}; e gli dèi — cui spetta, del resto, una parte minima nell’azione e del tutto inorganica⁵⁵ (prologo; θεὸς ἐκ μηχανῆς) — neanche gli dèi sfuggono alla critica⁵⁶, poichè ‘ se qualcosa di male operano gli iddii, non sono iddii ’ (fr. 294 N): — e in tutto questo si rivela l’influenza del pensiero sofisticato, del quale Euripide abbondante-

* v. sopra a p. 272.

mente si nutri ⁵⁷; – come pure seguì le dottrine dei filosofi ⁵⁸, tra gli altri di Anaxagora ⁵⁹.

E da vicino, anche, conobbe l'Orfismo (*Hippolyt.* 952 sg.) ⁶⁰; e, pur tenendosi estraneo ⁶¹, sentì il valore dell'esperienza mistica e della passione orgiastica (i *Cretesi* *, e soprattutto le *Baccanti*): egli che guardò in fondo all'anima umana e ne comprese la vita affettiva e sentimentale (frequenza del motivo erotico) e seppe leggere per primo nei cuori femminili: egli, poeta vero, che dunque ascoltò tutte le voci della vita in quella travagliata età che fu sua, e tutte le espresse nella poesia; – chè la dottrina stessa dei filosofi (dualismo di Anaxagora) si coloriva per lui di forme personali divine ⁶² (il *νοῦς* come Etere e Cielo e *Zeus* ⁶³, la natura come Terra o *Gaia* ⁶⁴). E, discepolo – qual era – dei Sofisti, intimo di Protagora, che in casa sua diè lettura del suo libro 'su gli dèi', critico e pessimista, estraneo sempre alla vita pubblica, sentì tuttavia la bellezza e la grandezza di Atene, e la celebrò nelle sue leggende (Egeo, Teseo, Hippolyto, Jone, Erechtheus), e le cantò un inno di gloria (nelle *Supplici*). Ma quando vide declinare l'astro del suo destino, disperò (*Le Troiane*, a. 415), e si ritrasse (a. 408/7), quasi precludendo a destini non lontani, presso il re di Macedonia, Archelao; – e allora forse ricordò quei suoi versi d'intonazione sofistica e cosmopolitica: « l'intera estensione dell'aria è aperta al volo dell'aquila, e ogni terra è patria per l'uomo prode » (fr. 1034 N) **.

Ma ivi appunto, lontano dalle rovine della patria,

* v. sopra a p. II.

** v. sopra a p. 272.

in ambiente sano e rude e quasi primitivo ancora, avendo forse sotto gli occhi le fresche native correnti dell'orgiasmo, rivisse il momento entusiastico primordiale della tragedia dionisiaca, e scrisse quelle *Baccanti*⁶⁵ che sembrano l'atto di fede di un pio credente o di un convertito – tanto la religione vi è esaltata e il dubbio critico vi è rinnegato⁶⁶ –, e forse sono⁶⁷ solamente il canto del cigno di un poeta, che, vicino egli stesso alla morte, sentì il fascino di un arcaismo prossimo a scomparire, e ripensò forse con rimpianto – non fu dunque egli il primo dei romantici? – a quel piccolo mondo antico, a quel 'medio evo' che tramontava per sempre: – e nessuno più di lui aveva operato ad affrettarne la fine: di lui che nella forma della tragedia rituale e divina avea gettato a piene mani lo spirito della nuova cultura irreligiosa e scettica, lo spirito di un'età che volgeva alla prosa – or che anche la prosa attica era nata, e in quella scriveva Tucidide le sue storie –, mentre la poesia sempre più cedeva al canto e alla musica⁶⁸, e anche la tragedia fatalmente si avviava a trasformarsi in melodramma⁶⁹ e a ceder il posto alla commedia⁷⁰.

Anche la religione, come la filosofia, come l'arte, come la poesia, si trasformava. Erano anni di guerra; e la guerra era lunga, varia, aspra. Era la guerra della Grecia contro la Grecia. Per Atene, era cominciata sotto cattivi auspici (la peste: a. 429 e seguenti). I cadaveri giacquero allora insepolti, e vacillò la fede nella Provvidenza. Del resto, un'angoscia oscura era in tutti i cuori: una vaga inquietudine paurosa. Di quando in quando, la

tensione degli animi dava luogo a scoppi di passione, di odio accanito, di brutalità senza pari ⁷¹. Il diritto del più forte, solo, valeva ⁷². Nessuna pietà pei vinti: presa una città, era distrutta; gli uomini uccisi, le donne e i fanciulli venduti in schiavitù ⁷³. Non i Barbari avevano inferocito così sopra i Greci; non gli stessi Greci sopra i Barbari nelle guerre dell'indipendenza. Ma quei tempi erano ormai lontani: ora Atene e Sparta mandavano ambascerie al re di Persia. Allora, gli dèi onnipotenti erano stati solidali con gli uomini, e ne avevan fatto degli eroi. Ora, che l'umanità si abbassava, anche gli dèi apparivano più piccoli e limitati ⁷⁴: la loro volontà sembrava incerta, e quasi dominata da una superiore volontà fatale. Tanto più si ricorreva agli oracoli, e si consultavano gl'indovini ⁷⁵. Una eclissi ⁷⁶, un terremoto ⁷⁷, un tuono a ciel sereno ⁷⁸, un acquazzone ⁷⁹ erano interpretati come annunci di sciagure. Si osservava il plenilunio ⁸⁰. Guai a chi violasse una sacra tregua ⁸¹; guai a chi sconfinasse su un terreno di proprietà sacra ⁸². Quanto più gli uomini soffrivano, quanto più imbestialivano, tanto più cercavano aiuto nella religione, e specialmente – come suole avvenire – nelle forme inferiori della religione. Fattori di una religiosità popolare superstiziosa e quasi fanatica, come Lámponne ⁸³, come Diopeithe ⁸⁴, erano in auge. Uomini fra i più rappresentativi e influenti nella vita pubblica si mostravano scrupolosi osservatori del culto e dei prodigi: non solo conservatori come Nicia ⁸⁵ (e Sofocle *); ma anche democratici, e dei più radicali, come Cleone, – che fu dedito ai sacrifici

* v. sopra a p. 238.

e zelante nelle pratiche dell' arte mantica ⁸⁶. E proprio Cleone si fece, durante la guerra, propugnatore di misure spietate contro i vinti ⁸⁷.

Nel contrasto delle competizioni fra gli Stati, l' oracolo di Delfi conservava la sua autorità: forse, anzi, l' accresceva. Custode delle tradizioni più arcaiche, ammoniva i Greci di venerare gli dèi secondo il costume dei padri ⁸⁸. Osteggiava, naturalmente, i culti stranieri. L' antico principio animistico onde ogni fondazione (una città, un corpo di leggi, un' associazione ⁸⁹) soleva essere consacrata, e però legittimata, nel culto del fondatore *, trovava tuttora la sua applicazione nella vita delle colonie ⁹⁰: fondata Anfipoli da Hagnone (a. 437/6), questi vi fu venerato quasi come un eroe *ὀκιστής*. Ma quando Anfipoli si ribellò ad Atene, abolì il culto di Hagnone, e adottò come eroe fondatore Brasida spartano († a. 422), cui eresse un monumento nell' *agorá* e celebrò sacrifici (Thucyd. 5. 11). – Per suggerimento dell' oracolo di Delfi, Atene procedè a una riforma radicale del culto nell' antico centro religioso della confederazione – a Delo (a. 426/5) –, istituendovi una solenne festa quadriennale. L' ira di Apollo, che aveva mandato il flagello della peste, poteva essere stata suscitata da qualche impurità che contaminasse l' isola a lui sacra. Non solo tutti i cadaveri furono esumati (e trasportati a Reneia); ma, come la credenza corrente voleva che le nascite del pari che le morti fossero potenti veicoli d' impurità, fu ordinato che a Reneia si trasferissero anche tutte le partorienti e i moribondi. Poi che le cose della guerra non andavano

* v. sopra a p. 46.

meglio, gli abitanti stessi furon cacciati dall'isola, — e solo più tardi furono riammessi (Thucyd. 5. 32).

Mentre fra queste difficoltà si dibatteva la religione pubblica dello Stato, si faceva più intensa la religiosità degli individui. Essendo la patria in pericolo, anche la religione della patria languiva. L'uomo si ripiegava su sè stesso: ritrovava la famiglia. Nell'ambiente domestico si fece più vivo il culto dei morti*. Furono più frequenti le stele sepolcrali dedicate dai privati; e su le stele prevalsero le figurazioni di scene della vita intima, con intonazione sentimentale e patetica⁹¹.

Ora che il sistema di forze della *polis* si disgregava, si liberavano dalla lunga compressione le correnti extra-civiche ed extra-tradizionali**. La superstizione, da lungo tempo sommersa, affiorava; e, con la superstizione, la magia⁹². L'arte d'interpretare i sogni era coltivata⁹³. Ai santuari di Asclepio in Epidauro⁹⁴, di Amfiarao ad Oropo⁹⁵, di Trofonio a Lebadea⁹⁶, dove si praticava l'incubazione e si operavano guarigioni miracolose, traevano i pellegrini in folla. Si consultavano indovini⁹⁷; ma anche fattucchieri e streghe. Maghe di Tessalia⁹⁸, aruspici di Telmesso⁹⁹ avevano in Atene i loro clienti. L'uomo credeva in una quantità di spiriti che gli stavano intorno, invisibili ma presenti e vicini: più vicini che gli dèi superni, più direttamente interessati alla sua persona e al suo lavoro, capaci d'intervenire in ogni circostanza, ad ogni momento importante della sua

* v. sopra a p. 83.

** v. sopra a p. 241-2.

vita ¹⁰⁰. I più temuti erano i misteriosi dèmoni infernali, come *Empusa* ¹⁰¹, come *Lamia* ¹⁰².

Dalla squallida visione dell' Hade l' uomo rifuggiva, e cercava conforto nelle consolanti promesse dei misteri Eleusini. Sempre più numerosi furono coloro che si accostarono ai santissimi riti: segno che il pensiero della morte occupava gli uomini, insieme col pensiero dell' al di là. È da credere che in questo tempo già fossero ammessi all' iniziazione di Eleusi anche schiavi ¹⁰³, nonostante la loro origine barbarica ¹⁰⁴. Ma, soprattutto, gli schiavi eran dediti ai loro culti nazionali trapiantati ad Atene *.

Ora avvenne che questi culti esotici esercitarono un fascino su gli stessi Ateniesi. Non pochi si sentirono attratti verso le nuove deità, e si aggregarono ai loro esotici adoratori ¹⁰⁵.

Anche l' Orfismo potè riaversi e riprender vigore ¹⁰⁶. Esso ritrovava ora in quei culti stranieri un elemento congenito e una simpatica affinità profonda: specialmente nel culto di Sabazio.

Sabazio era la suprema divinità delle genti di Tracia e di Frigia. Verosimilmente, era penetrato già in Grecia in un momento anteriore, con quella corrente che, sboccando nel fiume dionisiaco, aveva concorso a dare origine all' Orfismo **. Comune all' Orfismo ¹⁰⁷ e alla religione di Sabazio fu il rito di cospargere l' iniziando con polvere bianca (*ἀπομύπτειν*) ¹⁰⁸ -: dove è da vedere uno dei primi effetti di quel sincretismo religioso che poi ebbe sì larga applicazione nelle età successive ¹⁰⁹.

* v. sopra a p. 247.

** v. sopra a p. 73, 140, 247.

Tanto era l'impulso dei nuovi bisogni spirituali, ch'essi neppure trovavano appagamento nei culti esotici, presenti ora ad Atene: anzi si rivolgevano – per di più – a santuari forestieri ed eccentrici. E come la gente traeva ad Epidauro per ottenere guarigioni *, così andava a chiedere protezione nei pericoli ¹¹⁰ alle misteriose divinità cabiriche di Samotracia ¹¹¹, adorate – anch'esse – con un culto esoterico, che si era costituito sopra un substrato anellenico ('tracio' ¹¹²) e 'dionisiaco' ¹¹³.

Tutti questi erano segni di una intensificata religiosità: ma anche di una religiosità diversa. La religione ufficiale e tradizionale non bastava più a soddisfare le nuove esigenze spirituali. Estranei alla *polis* erano, per la loro origine barbarica, i culti di Sabazio e di Bendis e di Adonis. Estraneo, per principio, l'Orfismo, come comunità esoterica. Nè la superstizione, come sappiamo **, è della *polis*, bensì dell'individuo: di tutti e di ciascuno. A ciascun individuo, purchè fosse iniziato, i misteri assicuravano la salvazione. Sempre più la religiosità si spostava, dunque, dalla sfera della *polis* nella sfera dell'individuo. E all'individualismo faceva riscontro l'universalismo.

Come già un secolo prima nel mondo greco d'Oriente ***, così ora sul suolo proprio della Grecia – e più specialmente ad Atene – la pratica dei misteri s'incontrava dunque con l'attività speculativa dei filosofi (Democrito) e dei sofisti (Antifonte) ***.

* v. sopra a p. 281, 284.

** v. sopra a p. 243.

*** v. sopra a p. 183.

Quei due estremi – della speculazione e del misticismo – si toccavano tuttavia in un punto, che era la comune opposizione alla religione tradizionale ¹¹⁴. Opposto alla *polis* era l'individualismo, che la negava, come l'universalismo, che la superava. Opposta allo spirito della religione ufficiale era la religiosità umanistica dei misteri e dei culti orgiastici *. Tuttavia la religiosità nuova si polarizzò ancora una volta verso l'antica: la religiosità dei misteri verso quella dello Stato.

Lo Stato, in fatti, delle nuove tendenze dovè tener conto. Da Epidauro il culto di Asclepio, già in voga – di fatto – presso gli Ateniesi **, fu introdotto ufficialmente in Atene (a. 420) ¹¹⁵. Era un dio nuovo, ma pur sempre un dio greco: un mite iddio terrestre piuttosto che olimpico ¹¹⁶, cui era sacro il serpente come ad Apollo (e Apollo, a Delfi, l'aveva ereditato da *Gaia*, la Terra, ***): eroe piuttosto che iddio: un misericordioso nume che guariva i malati nel sonno (incubazione) e medicava i morbi: figura ricca di umanità – e di una umanità sofferente – nella costellazione degli dèi (naturalistici) della *polis*: gran segno che anche la religione volgeva all'umanesimo, poi che agli uomini veniva in aiuto contro le minacce della morte, e, oltre la morte, prometteva una seconda vita serena ¹¹⁷.

La religione dei misteri eleusini non aveva bisogno di essere introdotta ad Atene; chè da tempo già faceva parte del culto ufficiale, pur conservando

* v. sopra a p. 65 sg., 115 sg.

** v. sopra a p. 281.

*** v. sopra a p. 41 sg.

una certa autonomia ¹¹⁸. Ora il suo carattere di religione di stato si accentuò sempre più ¹¹⁹. Il momento culminante di questo processo di statizzazione fu quando, in base ad un oracolo di Delfi (κατὰ τὰ πάτρια καὶ τὴν μαντείαν τὴν ἐγ Δελφῶν), fu approvata un'ordinanza ¹²⁰ che istituiva un prelevamento (ἀπαρχή) sul raccolto dell'orzo e del grano a favore delle divinità di Eleusi (τοῖν Θεοῖν) ¹²¹: la decima era obbligatoria per i cittadini ateniesi e per i confederati (ἀπάρχεσθαι δὲ καὶ τοὺς χουμμάχους κατὰ ταῦτά); ma anche tutte le altre città elleniche (καὶ τῆσι ἄλλησι πόλεσιν [τ]ῆ[σι] Ἐ[λ]ληνικῆσιν ἀπάσῃσι) erano invitate (μὴ ἐπιτάττοντας, κελεύοντας δὲ..., ἐὰν βούλωνται) a fare altrettanto ¹²². Così, ad una più intima fusione di Atene con i suoi confederati – la quale, di fronte alla politica spartana abilmente atteggiata a difesa della libertà degli Elleni ¹²³, sempre più per Atene rendevasi necessaria ¹²⁴, ma che soltanto con l'estensione della cittadinanza ateniese agli Stati della Lega avrebbe potuto essere effettivamente realizzata ¹²⁵ – si cercava dunque di provvedere sotto il segno della religione. A tal fine in vero il culto di Eleusi era assai bene indicato, come quello che, mentre rispondeva alle tendenze mistiche sempre più diffuse, era poi meno esclusivamente ateniese e più largamente nazionale che non il culto, p. es., di Athena. Per le stesse ragioni esso si prestava anche ai fini di una politica lungimirante, che tendeva a fare di Eleusi – e, attraverso Eleusi, di Atene – un centro religioso panellenico. Era, in sostanza, una ripresa (dovuta ad Alcibiade?) del disegno di Pericle ¹²⁶, inteso ad ottenere per mezzo della religione un riconoscimento ufficiale della supremazia di Atene. Ma l'aspetto significativo del

nuovo piano era appunto questo, che esso sceglieva a strumento della sua attuazione non un culto olimpico, ma un culto misterico, e precisamente quello ch'era già entrato, di fatto, nella consuetudine e nella pratica dei Greci d'ogni terra e d'ogni città; – e in ciò dunque teneva conto, oltre che dei fattori politici, anche delle mutate condizioni religiose, e secondava lo spirito nuovo, che non era più quello dell'età di Pericle ¹²⁷. E la differenza consisteva in un minore civismo, un diminuito sentimento della *polis* e della religione della *polis* – ch'era la religione della patria –, e un accresciuto umanesimo nel suo valore individualistico e nel suo aspetto religioso, ch'è innanzi tutto quello del misticismo. E la differenza fra le due età anche si esprimeva – quasi simbolicamente – nel fatto che quella, di Pericle, aveva eretto in oro e in avorio il colosso di Athena nel gran tempio su l'Acropoli, e questa in oro e in avorio erigeva, opera di Alcamene, la statua di Dionyso, nel santuario del dio presso il teatro (Paus. I. 20, 3).

E già al tempo di Pericle avevano bensì incominciato ad entrare in Atene i culti esotici degli schiavi, e i cittadini avean preso a frequentarli *. Ma ora soltanto accadde, per la prima volta, che lo Stato medesimo accordasse ad uno di quei culti barbarici il suo riconoscimento ufficiale: che fu, da parte dello Stato, la estrema concessione a quella mania delle forme religiose nuove onde si mascherava il decadimento delle antiche. E il nuovo culto ammesso fra i culti della *polis* fu quello di Bendis, la

* v. sopra a p. 247-8.

dea tracia ¹²⁸, – e fu il solo ¹²⁹. Nè forse l'ammisione fu disinteressata e disgiunta da motivi politici; chè ad essa fa riscontro – ed è altrettanto eccezionale nella storia ateniese del tempo – il conferimento della cittadinanza ad un principe barbarico, Sadoco, figlio di quel Sitalke di cui si giovò la causa ateniese al principio della guerra del Peloponneso ¹³⁰; – e Sitalke era precisamente un Trace (come Bendis). E Traci erano in gran numero, forse per la maggior parte, gli schiavi e le schiave in Atene. E degli schiavi lo Stato ebbe bisogno allora più che mai, poi che la guerra e la peste aveano decimato i cittadini ¹³¹, e sempre nuove braccia occorreivano per la difesa della patria, massime sul mare, a riparar le perdite e ad armar nuove flotte, – nè i federati bastavano alla bisogna, nè i meteci; onde anche gli schiavi, appunto, dovettero essere assoldati, promettendosi ai meteci la cittadinanza, agli schiavi la libertà ¹³². Così altri e nuovi strati plebei venivano ad essere attratti nell'orbita dello Stato. Onde, per riflesso, i loro culti particolari ancora una volta gravitarono su la religione ufficiale, e sotto quella s'inscrissero, – continuandosi in tal modo quell'antico processo * onde già, in un tempo ormai lontano, era stato introdotto Dionyso, il dio dei volghi rurali, fra gli dèi dell'Olimpo, ch'è quanto dire fra le divinità della *polis*.

Mentre la religiosità si approfondiva dunque nei misteri e si abbassava nella superstizione, faceva

* v. sopra a p. 115. 139. 209.

progressi anche l'irreligiosità. Così la disgregazione si attuava. La negazione dei Sofisti trovava aderenti in ispecie fra le classi colte. Lo Stato perseguì coloro che professavano dottrine contrarie alla religione. Vigeva sempre il decreto di Diopetite su l'empietà *. Dopo Anaxagora, fu la volta di Protagora (e forse di Prodicò ¹³³).

Protagora, accusato da Pythodoro, un conservatore appartenente alla classe dei cavalieri ¹³⁴, fu costretto a fuggire da Atene ¹³⁵, — ma veleggiando verso la Sicilia naufragò e perì ¹³⁶. Di quel suo libro 'su gli dèi' ch'egli aveva pubblicato dandone — a quanto sembra — una prima lettura in casa di Euripide (Diog. L. 9. 54), furon requisite le copie che già erano in circolazione, e bruciate nell'*agorá* ¹³⁷: strano bagliore di fiamme onde un'ombra sinistra si proiettò sullo sfondo severo dei templi colonnati: strana intolleranza di pensiero in uno stato che non era teocratico, la cui religione non avea dogmi nè caste sacerdotali: sintomo acuto di quel turbamento delle coscienze in cui si ripercoteva l'urto di due mondi in conflitto: due mondi divini, la natura e l'uomo: due misteri, quello della vita e quello della morte; onde il dissidio si generava; e di quel dissidio si alimentò una più intensa vita religiosa, — e non parve. Non parve: ma forse lo Stato, che proteggeva i misteri e largamente li accoglieva nella sua propria religione, inavvertitamente ne assorbiva anche lo spirito; come forse lo assorbivano i partiti, organizzandosi in quelle società politiche più o meno segrete ch'erano le *eterie* ^{137 bis}, dove gli aderenti si

* v. sopra a p. 256.

vincolavano prestando giuramento ¹³⁸. E di quello spirito appunto è proprio il dogmatismo, come è proprio in genere delle società esoteriche e delle chiese, mentre è, per principio, estraneo alle religioni nazionali e popolari; – onde le correnti misteriche e mistiche, che lo Stato si incorporava, vi apportavano, congenito e connaturato, questo germe di dissidio, in cui si riflette la essenziale opposizione fra la Chiesa e la *Polis*.

Tuttavia – e questo è ciò che caratterizza la storia religiosa dell'antica Grecia – quel dissidio ideale non diè mai luogo a un effettivo distacco, a uno 'scisma', a una 'riforma', a una 'protesta', – come avvenne altrove in altri tempi. Tanto ancora era forte la tradizione, e l'idea dello Stato. E i Sofisti, che eran contro lo Stato, non risparmiarono certo i misteri ¹³⁹; anzi li coinvolsero nel loro disprezzo della religione ¹⁴⁰. E non solo i Sofisti ¹⁴¹. Diagora, di Melo, era un poeta, un pio (δεισιδαίμων) poeta lirico (διθυραμβοποιός) che credeva negli dèi (θεοσεβής) e ne celebrava la gloria. ¹⁴². Eppure, da Mantinea – dove era stato in amicizia con Nicodoro ¹⁴³ – venuto ad Atene, fu ivi nemico acerrimo della religione e negatore degli dèi, e come 'ateo' passò alla memoria dei posterì ¹⁴⁴; – onde lo Stato lo condannò ¹⁴⁵, lo bandì e lo maledisse, e impose una taglia sopra di lui fuggiasco ¹⁴⁶: di lui che non si sarebbe ritenuto dal gitare nel fuoco un *Herakles* di legno 'per vedergli compiere la tredicesima fatica' ¹⁴⁷, nè si sarebbe fatto scrupolo di disprezzare i misteri eleusini ¹⁴⁸ e far propaganda contro di essi (τοὺς βουλομένους μυσῆσθαι ἀποτρέπων). E forse a questa sua radicale negazione trovò appunto in Atene il fondamento teoretico nel pensiero

di Democrito ¹⁴⁹; ma il movente primo in lui non fu intellettuale – nè egli era un filosofo –, anzi sentimentale, e precisamente – come narrano – determinato da una grave ingiustizia sofferta e rimasta impunita ¹⁵⁰, che lo spinse a negare ogni provvidenza divina e poi l'esistenza stessa della divinità: interessante documento di una crisi di coscienza del genere di quelle che sogliono dar luogo alle conversioni. E 'conversione' fu quella di Diagora, se bene a rovescio: esperienza individuale di quel che fu il generale tormento ond'ebbe Atene avvelenata la sua vita civile: Atene, che conobbe allora le persecuzioni e le intolleranze e gli scandali e i sacrilegi, e nulla ignorò di quanto altrove nutrì la violenza delle lotte religiose. E rabbrivì esterrefatta in quel triste mattino di primavera (a. 415) che vide la profanazione delle *herme* decapitate e mutilate ¹⁵¹, mentre le navi da guerra si apprestavano a salpare verso la Sicilia: infausto presagio che contrastava alla facile sicumera degli indovini ¹⁵². Ancora una volta, l'oltraggio alla religione si traduceva in un delitto contro lo stato ¹⁵³. Ancora una volta gli uomini della democrazia sorsero a difendere la religione nell'interesse dello stato. Come già Cleone si era atteggiato a campione della fede tradizionale contro il nuovo pensiero *, così ora Pisandro ¹⁵⁴ e Androcle reclamarono dinanzi al popolo la ricerca e la punizione degli empìi.

C'era, in Atene, una gioventù sfrenata e spregiudicata che poteva ben esser ritenuta responsabile del sacrilegio. Erano giovani delle migliori famiglie, amici e seguaci di Alcibiade. Educati alla scuola dei

* v. sopra a p. 279.

Sofisti, irridevano alle cose sacre e le trascinarono nel fango delle loro orgie. Una volta si erano divertiti a imitare i riti della dea Cotytto *, che comportavano – fra l'altre cose – un atto d'immersione: – ciò che diede lo spunto a una commedia di Eupolide, i *Baptai* *. L'antica venerazione popolare per le *herme* non avrà ispirato a costoro maggiore rispetto che il culto nuovo di quella dea tracia, adorata dagli schiavi. L'inchiesta tuttavia durava quando fu portata dinnanzi al popolo ¹⁵⁵ un'altra accusa, che denunciava nominativamente Alcibiade e i suoi compagni di stravizi di aver profanato i misteri eleusini ¹⁵⁶. La profanazione consisteva nell'aver riprodotto i sacri riti in luogo privato, nella casa di Pulytione, alla presenza di persone non iniziate e di schiavi ¹⁵⁷. Questo, in fatti, era e fu sempre il carattere specifico dei misteri eleusini, di essere indissolubilmente connessi col luogo stesso di Eleusi, dove tutti potevano accedere per farsi iniziare, ma donde nessuno poteva asportare, per trapiantarla altrove, la celebrazione della sacra τελετή ¹⁵⁸. Nel caso di Alcibiade, la riproduzione sarà stata più precisamente una parodia. – L'inchiesta si estese. I sicofanti ebbero buon gioco: le denunce seguirono alle denunce ¹⁵⁹; le più erano false ¹⁶⁰. Bastava un'indicazione vaga perchè l'indiziato fosse tratto in prigione. Uno degli incarcerati, Andocide, confessò di aver fatto parte di una ἔταιρία ¹⁶¹ i cui membri dovean essere i veri colpevoli del delitto delle *herme* ¹⁶². Dei colpiti dalla rivelazione di Andocide, quanti furono presi furono giustiziati ¹⁶³. Contro Alcibiade, ch'era partito a capo

* v. sopra a p. 261, n. 56.

della spedizione ¹⁶⁴, fu rinnovata l' accusa ¹⁶⁵. Dichiarato colpevole, gli fu intimato di tornare. Non obbedì. Fu condannato a morte, e maledetto. Più tardi (a. 407) rientrò ad Atene in trionfo. La sentenza fu cancellata, ed egli stesso guidò ufficialmente ad Eleusi la processione sacra.

Così lo stato (democratico) proteggeva la religione e perseguitava il pensiero. Il pensiero (sofistico) criticava la religione e lo stato *. La commedia, invano frenata ¹⁶⁶, combattè lo stato, il pensiero, la religione. Quale stato? Quello di Eucrate mugnaio e mercante di stoppa ¹⁶⁷, di Cleone, il cuoiaio ignorante e bigotto ¹⁶⁸, di Hyperbolo venditore di lucerne ¹⁶⁹, di Lysicle mercante di bestiame ¹⁷⁰, di Pisandro ¹⁷¹, di Cleofonte fabbricante di lire ¹⁷². Quale pensiero? Quello di Hippone ¹⁷³, di Protagora ¹⁷⁴, di Prodicò ¹⁷⁵, di Diagora ¹⁷⁶, di Socrate ¹⁷⁷. La democrazia era il presente torbido e tristo. La sofistica era l'avvenire sempre più burrascoso, la corsa sfrenata verso l'anarchia, il cosmopolitismo, il dissolvimento finale dalla *polis*. A questo presente e a questo avvenire la commedia oppose i valori del passato: oppose gl'ideali del costume antico, della vita semplice e sana, della tradizione ¹⁷⁸. Nel ritorno all'antico vide la salvezza. C'era, anche, una poesia (drammatica) imbevuta di spirito modernistico: la derise: ad Euripide contrappose Eschilo ¹⁷⁹. Derise anche la religione: non la negò: Aristofane (nè alcun altro poeta comico) non fu mai accusato di empietà; anzi, contro l'indiziati di empietà fu egli spietato ¹⁸⁰. La rappre-

v. sopra a p. 272 sg.

sentazione di una comedia era pur sempre un atto rituale. E la licenza, anche la più sfrenata, era un carattere congenito di quella celebrazione *. La religione non fu risparmiata: fu messa in ridicolo. Ma quella che la comedia, in genere ¹⁸¹, quella che Aristofane, più specialmente, derise ¹⁸², era innanzi tutto la religione nelle sue forme più basse e volgari, le quali appunto sembravano al poeta solidali con il sistema politico da lui detestato: era la religione di Lámpone, l'indovino esaltato ¹⁸³, e di Diopeithe, lo storpio fanatico ¹⁸⁴, e di tutta quanta la spregiata genia degli indovini ¹⁸⁵; era la superstizione popolare nelle sue manie d'ogni genere ¹⁸⁶, e in quella rovinosa fra tutte ¹⁸⁷ degli oracoli ¹⁸⁸ e dei presagi ¹⁸⁹; era la stolta credenza nei dèmoni ¹⁹⁰, negli spiriti **, nei miracoli e nelle guarigioni portentose ¹⁹¹; era il culto di Dionyso nella sua forma più recente, nelle sue feste corruttrici ¹⁹²; erano, soprattutto, i culti stranieri, che ora invadevano Atene: marea di fango che saliva dagl'infimi strati plebei, oltraggio barbarico alla dignità ellenica ¹⁹³: le mascherate di Sabazio, le fiaccolate notturne di Bendis, i riti osceni di Cotytto, le lugubri lamentazioni di Adonis **; — era tutto lo spirito orgiastico e morbido che emanava da questi 'misteri' ¹⁹⁴, e che inquinava la vita cittadina; era la vergogna dei cittadini di Atene che s'inclinavano ai numi degli Illirii e dei Triballi ¹⁹⁵, la vergogna dello stato di Atene che li accoglieva tra gli dèi della *polis* ¹⁹⁶.

E gli dèi della *polis*, i numi della genuina tra-

* v. sopra a p. 79.

** v. sopra a p. 281.

dizione ellenica, gli Olimpî, furono anch'essi investiti dal soffio irriverente della Comedia: i minori e i maggiori ¹⁹⁷: Heracle, specialmente ¹⁹⁸, ed Hermes ¹⁹⁹, e Dionyso ²⁰⁰, e il massimo di tutti, Zeus ²⁰¹. Ma questa satira degli dèi voleva essere soprattutto la satira di coloro che concepivano davvero gli dèi così come il poeta da burla li rappresentava, e dunque era anch'essa diretta contro una forma inferiore della religiosità, qual era la concezione triviale delle figure divine, prevalente tra il volgo, suggerita dal mito ²⁰², ribadita spesso dalla tragedia (e la parodia tragica era uno dei motivi favoriti della comedia); — come pure mirava, quella satira, a colpire l'utilitarismo dei più (che solo in ispirito egoistico coltivavano le pratiche del culto ²⁰³) e la conseguente decadenza della religione, onde, ad es., gli dèi apparivano affamati per lo scarseggiare delle vittime ²⁰⁴: atroce caricatura, ed empia; ma con essa si colpiva la causa, ch'era la diminuita frequenza dei sacrifici. Ed analogamente si mancava, sì, di rispetto ad Athena dicendo che non poteva esser ben governata una città dove una femmina imperava ²⁰⁵, ma in realtà si sferzava il malgoverno ateniese ²⁰⁶; — chè, anzi, proprio Athena, la dea civica, è dalla satira di Aristofane ²⁰⁷ solo lievemente sfiorata ²⁰⁸, come del resto dai comici in genere il mito di Athena non fu trattato se non per eccezione rarissima ²⁰⁹.

E altrettanto significativo è il fatto che fra tanta derisione dei culti mistici *, i misteri eleusini non solo furono risparmiati, ma anzi ispirarono ad Aristofane uno dei suoi cori più belli: un fulgido carne

* v. sopra a p. 289.

d'anime beate, grave di jeratica maestà serena ²¹⁰, — come in genere anche in altri cori aristofaneschi lo spirito satirico sembra dileguarsi ²¹¹, e ricompare il sentimento schietto e semplice e serio dell'anima popolare, e il poeta sinceramente lo esprime, quasi che il gioco ivi si arresti, interrotto. E quando riprende, allora di nuovo imperversa la comedia, e il comico si svolge su l'antico motivo del contrasto: il Parlar giusto contro il Parlare ingiusto ²¹², gli antichi iddii della patria contro i nuovi e stranieri ²¹³. Ma talora dei due termini opposti uno soltanto è svolto, e così vivamente — e perfino esageratamente (caricatamente) — che l'altro per pura reazione suggestiva è richiamato, e, pur taciuto, incombe e sovrasta, quasi in un cielo ideale, — e a quel cielo si levano i cuori repugnanti alla presente e rappresentata realtà: e così il mistero dionisiaco si rinnova, ch'è esaltazione e rapimento e trasfigurazione e sogno. Ma quel che allora era un sogno, era stato realtà una volta; e, se non era più in atto, era tuttavia nel ricordo di tutti; e là dove il ricordo languiva, la Comedia, per forza di contrasto, lo suscitava: era l'idea della antica *polis*, che si opponeva al presente stato democratico ²¹⁴, mentre la democrazia già declinava, e si afforzava — in vece — il partito della reazione.

E non solo nella teoria prevaleva il concetto di una più eletta Città, limitata nel numero dei cittadini; ma si attuava poi anche nella pratica (Antifonte e i Quattrocento, Theramene e i 'Cinquemila'), se bene per poco; chè nuovamente la democrazia soverchiava (Clitofonte); ma poi di nuovo era abbattuta (i 'Trenta Tiranni'); e poi ancora una volta restau-

rata (Thrasylulo); – ma in quell'alternativa di rovesciamenti e di restaurazioni, che veniva segnando all'interno il contraccolpo delle esteriori vicende della guerra, qualche cosa andava perduto oramai per sempre ²¹⁵, ed era la grandezza dello Stato di Atene come potenza; – e qualche cosa anche per sempre si affermava, ed era la *polis* come ideale: il prezioso legato trasmesso di generazione in generazione *, cresciuto nei secoli con la vita e con la storia del popolo greco, ed ora più che mai emergente come valore assoluto superiore alle forme contingenti della democrazia e della oligarchia; nel quale queste risolvevano la loro propria antitesi, ora che un'altra già si poneva: l'antitesi dell'individuo contro la *polis*, sia democratica (Atene, Siracusa), sia aristocratica (Sparta).

E di questa nuova antitesi già si delineava, a sua volta, la sintesi; che doveva essere la monarchia. La quale presso i Greci d'Occidente sin d'allora fu, di fatto, attuata (Dionisio a Siracusa); e sin d'allora anche si affacciò all'orizzonte politico della Grecia propria: a Sparta con Lysandro, ad Atene con Alcibiade. Il quale forse avrebbe potuto farsi signore di Atene; ma non osò; – mentre pur osava il popolo atteggiarsi esso a tiranno (δημος τύραννος), violando apertamente la legge (processo delle Arginuse ²¹⁶, a. 406). Tanto ancora era forte, più forte dell'individuo, l'idea della *polis*: tragico destino di un'idea che tanto più si sublimava quanto più la realtà s'immiseriva, – e le mura di Temistocle cadevano demolite fra i suoni e il tripudio dei vincitori ²¹⁷. Onde è suggerito un

* v. sopra a p. 109, 207, 219, 223 sgg.

riscontro con la storia d'Israele: – dove su le rovine della nazione e dello stato crebbe la fede nella finale trionfale rivendicazione, e l'alimentarono i Profeti. Pei quali il centro degli interessi e dei valori umani fu spostato dalla sfera politica nella religiosa e dalla sfera nazionale nella individuale. E ad essi in certo qual modo corrisponde, in Grecia, Socrate.

Pel quale ²¹⁸ l'opposizione politica – l'avversione dei partiti a questa o quella forma contingente dello stato – si mutò in opposizione ideale; e quella ideale Città che i reazionari (e la Comedia) volevano rievocare dal passato, si proiettò – in vece – nel futuro. E a costruirla pensò Socrate che nuovi materiali occorressero: cioè uomini nuovi. E a rinnovar gli uomini dedicò tutta l'opera sua: a trasformarli ad uno ad uno, individuo per individuo, a questo – anzi che all'esercizio diretto della vita pubblica ²¹⁹ – sentendosi chiamato per volere divino: egli che del divino ebbe una ricca esperienza interiore e immediata, e per ciò fu profondamente religioso: egli che sin da fanciullo ²²⁰ andava soggetto a stati d'animo anormali; e da adulto cadeva, oblioso, in lunghe meditazioni ²²¹; è sempre, nei momenti più decisivi, sensitiva dentro di sè un avvertimento misterioso (θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον), una voce (φωνή τις), un imperativo, anzi un proibitivo (apotreptico), che lo distoglieva dal fare (ἀποτρέπει με τούτου ὃ ἂν μέλλω πράττειν, προτρέπει δ' οὐποτε: Plat., *apol.*, 19, p. 31 D) ²²²: un elemento ineffabile che sfuggiva alla sua analisi, che non era raziocinio nè pensiero, e pur governava la sua vita – tutta fatta di pensiero – come il segno di un mondo invisibile ²²³. E così in lui si alimentava il

senso entusiastico della sua missione fra gli uomini; e più e più si elevava il tono di quella sua originalissima personalità cui nessuno si avvicinava senza esserne intimamente turbato, e in certo modo trasfigurato, quasi per fascino o per incanto o per interno processo mistico (*psychagogia*) e dionisiaco ²²⁴: onde a taluni parve che il Maestro assomigliasse a Sileno, o al satiro Marsya, anche per via di quei Sileni scolpiti ad arte che celavano dentro l'immagine di una qualche divinità ²²⁵; — onde, anche, fu suggerita ad Aristofane la caricatura di lui, sofista, in figura di iniziatore ai misteri di un culto esoterico ²²⁶: di lui che coi Sofisti ebbe pur comune, non foss'altro ²²⁷, il fondamentale indirizzo umanistico, anzichè naturalistico, del pensiero.

Ma, a differenza dei Sofisti, Socrate fu profondamente religioso; e in questo soltanto fa riscontro ai Profeti, — nonchè a Buddha e a Zarathustra. I quali furono, com'egli fu, fondatori di un ordine nuovo sopra l'antico; e lo fondarono, come Socrate lo fondò, su la riforma interiore e differenziatrice dell'individuo, contro il costume uniforme e la norma eteronoma della tradizione; e così affermarono la personalità dell'individuo umano (sconosciuta, per l'addietro, all'Oriente ²²⁸), pur sotto il segno (caratteristicamente orientale) della religione. E Socrate l'affermò, invece, sotto il segno del pensiero: secondo il carattere proprio dello svolgimento dello spirito ellenico ed occidentale, che Socrate adunque rappresenta: Socrate che pur fu, in vero, profondamente religioso. E in ciò forse ereditò delle congenite arcaiche virtù dello spirito attico: di quella terra dove attecchirono prima e più che altrove i misteri e i

culti mistici (eleusini, dionisiaci, orfici, barbarici ²²⁹), dove Atene potè vantarsi di essere la più pia fra le città elleniche *, dove la democrazia si eresse a campione della fede dei padri **, dove le tendenze della speculazione filosofica e della negazione sofistica s'incontrarono con correnti religiose profonde, e queste reagirono su quelle: – onde un architetto jonico (Hippodamo), naturalizzato ateniese, tracciò il primo disegno di una Città ideale ²³⁰; e se ci fu un sofista ateniese (Antifonte), quello si occupò ²³¹ dei sogni e della loro interpretazione ²³²; e se ci fu un filosofo ateniese (Archelao ²³³), quello segnò il crepuscolo della filosofia della natura e il primo albeggiare della filosofia dello spirito ²³⁴: vero precursore di Socrate ²³⁵; chè con Socrate quel passaggio della filosofia dal naturismo all'umanesimo fu compiuto ²³⁶; – e anche Socrate fu Ateniese.

Eppure per lui non invano era passata nel cielo intellettuale dell'Ellade la grande meteora della speculazione d'origine jonica. Vero è che Socrate, attratto nei primi anni verso le cose della natura e verso le teorie dei Fisici ²³⁷ (ma specialmente di Anaxagora, il dualista, il filosofo del νοῦς), se ne ritrasse per porre il suo studio unicamente sull'uomo ²³⁸, – come facevano i Sofisti. Ma nell'uomo vide, a differenza dei Sofisti, altro e più che natura e materia in processo di un perpetuo divenire, e nella coscienza umana altro e più che i dati dei sensi, mutevoli e da uomo a uomo diversi: vide, nel pensiero, i concetti, costanti e per ciascun uomo eguali ²³⁹; e si diede

* v. sopra a 210, 224 sg.

** v. sopra a p. 272, 292.

a indagarne e determinarne il significato ²⁴⁰; e, trovato, a suggerirlo agli altri (majeutica), come quello da cui dunque discendeva un adeguato conoscimento e una retta valutazione delle cose. E in questo valore universale ridato al pensiero superò la negazione e l'agnosticismo dei Sofisti, e si ricongiunse allo svolgimento anteriore della speculazione; ma questa applicò all'uomo, alla sua vita, alla sua condotta; – e in ciò fu innovatore. Non che insegnasse egli alcuna religione nuova, come pretendevano i suoi accusatori ²⁴¹; chè il suo *δαίμόνιον* ²⁴² non era un dèmone, non un dio ²⁴³, non figura e persona ²⁴⁴: anzi vita oscura, e sentimento, e mistero che non ha forma, e pure è divino (*τὸ δαίμόνιον* ²⁴⁵, *divinum quiddam* ²⁴⁶). Nè egli fu un riformatore religioso, nè tale volle essere; anzi si attenne al culto tradizionale, e lo praticò con osservanza, e credè, a modo suo, nei segni divini e nei presagi ²⁴⁷, onorando Apollo forse più degli altri dèi ²⁴⁸, per la maggiore affinità simpatica ch'egli scopriva fra la sua propria esperienza e quella degli ispirati (mantica), e per la profonda verità che gli pareva contenuta nella sentenza famosa di Delfi 'Conosci te stesso' ²⁴⁹, – di cui egli fece quasi il suo motto, e l'andava ripetendo in molte occasioni ²⁵⁰. Se non che, anche la religione, Socrate amava sottoporla ai diritti sovrani del pensiero; e anche della religione voleva studiare e definire il concetto (*δοσιότης*), stimando che a voler essere religiosi ciò fosse primamente necessario ²⁵¹.

E così anche quell'altro ordine di atti e di rapporti onde si compone la morale, egli volle vagliarlo e rendersene conto ed esaminarlo al lume di ciò che è la morale come concetto, di ciò che è, come con-

retto, la virtù, – ritenendo che non possa un uomo condursi secondo virtù ed essere buono, se non sappia che cosa è virtù e bene. Onde poi passò anche ad affermare che chi possiede la nozione di ciò che è bene, è, anche, buono, – quasi ponendo identico alla virtù il sapere: che fu appunto la formula in cui egli armonizzò quei due mondi che gli stavano dinnanzi, confluiti da sorgenti divine a traverso le età anteriori a generare il segreto travaglio e la crisi dell'età che fu sua: il mondo della morale, ch'è umanità, e come tale si collega alla religiosità dei misteri e al culto dei morti, e il mondo del pensiero (speculativo), che discende dal mito, il quale è natura e religiosità della natura *. E così la crisi fu superata: in quella formula dove il sapere e il bene operare erano tutt'uno: ma il bene operare vi era subordinato tuttavia al sapere, come a sua condizione non pur necessaria, ma sufficiente; e con ciò dunque il mondo della morale, ch'è il mondo proprio dell'uomo, era condotto sotto il segno del pensiero speculativo, che fin allora era stato rivolto alla natura.

E così si continuava in un superiore momento quel processo onde già nell'ordine religioso gli elementi dell'umanesimo, del misticismo e dell'animismo avevan ceduto alle forme della religiosità della natura espresse nel mito, che è pure pensiero e conoscenza, se ben d'altro grado che la filosofia: onde anche la tragedia, mistica in origine ed umana sempre, aveva finito per

* v. sopra a p. 15 sg.

ispirarsi soltanto al mito e all'epopea; e parallelamente Dionyso erasi subordinato ad Apollo, e la religione dei misteri alla religione olimpica, e l'esoterismo al politeismo dei culti ufficiali. E anche Socrate, come volle tutta la condotta dell'uomo governata dalle norme universali del pensiero, così in particolare la vita politica dell'individuo volle sottomessa all'autorità dello Stato, anche allo Stato applicando l'esame critico e la revisione delle forme particolari ²⁵² (era pure irrazionale e quasi mistico ²⁵³ quel principio democratico ²⁵⁴ che all'eguaglianza politica dei cittadini faceva corrispondere una indifferente parità di attitudini alla vita pubblica!) ²⁵⁵, ma ponendo lo Stato come condizione necessaria del vivere umano ed esistente per natura, piuttosto che per convenzione ²⁵⁶, quasi un'entità superiore cui l'individuo dovea dunque obbedire, anche quando lo Stato non ordinasse secondo giustizia. E di questa virtù civica spinta fino al sacrificio diede egli l'esempio. Chè, come il concepimento (pseudo-mono-teistico) di un Dio ($\delta \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$) superiore e supremo non lo distolse dal credere negli altri (inferiori) iddii ($\alpha\iota \theta\epsilon\acute{o}\iota$) ²⁵⁷ della religione tradizionale ²⁵⁸, così la sua interiore religiosità non gl'impedì di praticare i pubblici culti ufficiali ²⁵⁹, osservando le forme tramandate ²⁶⁰: ch'era pure un dovere di buon cittadino. E quando, ciò non di meno, fu accusato di non credere negli dèi dello Stato, e lo Stato (anche) per questo lo condannò, non si sottrasse, egli, alla pena — come i Sofisti —, fuggendo ²⁶¹, ma serenamente andò incontro alla morte, ottemperante ai decreti della Città: di quella sua trista città ch'egli amava; — e per questo amore non aveva ceduto, come Euripide,

agli inviti di un re (Archelao) che lo chiamava in terra straniera: in quel regno di Macedonia che già accennava ad entrare nell'orbita della vita ellenica, — e la sua entrata doveva poi riuscir fatale alla patria.

Così la nuova democrazia, intollerante come l'antica, sopprimeva colui che l'antica, con più chiaro senso di comprensione, aveva risparmiato, che proprio i Comici, invece, avevan combattuto e i 'Tiranni' minacciato ²⁶²: — altro segno che le antinomie si attenuavano nella comune preoccupazione conservatrice. E Socrate, agli uni e agli altri avverso ²⁶³, giganteggia solitario sopra un vertice sul quale s'incontrano le vie battute dallo spirito ellenico nel suo svolgimento anteriore (la speculazione e la sofistica, il naturismo e l'umanesimo, il tradizionalismo e l'individualismo, la religione della patria e il misticismo), e dal quale egli domina l'ulteriore cammino.

Il quale non fu rettilineo: anzi, dopo Socrate, ondeggiante non meno di prima, e spezzato dall'urto di correnti varie e contrarie. E tuttavia procedè costantemente verso una sua mèta, quasi segnata da una stella senza tramonto. Chè quella luce che, accesa una volta nella notte dei tempi primordiali, aveva brillato sul mito, e il mito l'avea poi additata alla poesia, e la poesia all'arte, quella ancora continuò a splendere sul pensiero. E in questo segno perenne d'intellettualismo si svolse la religione greca dalle origini fino al Cristianesimo, — ed oltre.

NOTE

1 Influssi eraclitei e anaxagorei in Protagora: H. Gomperz, *Sophistik u. Rhetorik*, 1912, 251 sgg.

2 μηδὲν εἶναι φυγὴν παρὰ τὰς αἰσθήσεις: Protagora (Diog. L. 9. 51).

3 πάντ' εἶναι ἀληθῆ: Protagora (Diog. L. 9. 51).

4 Fr. 1 Diels FVS II³ p. 228, dallo scritto sulla *Verità* ('Αλήθεια ἢ Καταβάλλοντες [λόγοι]; cfr. Eurip. *Bacch.* 202: οὐδεὶς αὐτὰ καταβαλεῖ λόγος). Cfr. Th. Gomperz, *Griechische Denker*, I³, 360 sgg.; Bodrero, *Protagora*, I, Bari 1914; H. Gomperz, *Sophistik u. Rhetorik*, 1912, 126 sgg.

5 v. sopra a p. 250. Il primo scritto letterario in prosa attica a noi pervenuto è una *πολιτεία Ἀθηναίων*, del 424, concepita in uno spirito tendenziosamente partigiano in senso oligarchico.

6 Si pensi ai successi di Hippias in una piccola città come Inykon: 'Plat.' *Hipp. mai.* 282 E.

7 Aristot. fr. 65 Rose.

8 H. Diels, *Gorgias und Empedokles*, Sitzungsber. d. Berlin. Akad. d. Wiss. 1884. 343.

9 Nello scritto *περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως*. Cfr. H. Gomperz, *Sophistik u. Rhetorik*, 1912, 1 sgg.

10 Fr. 3 Diels: cfr. Isocr. 10, 3.

11 Il mito non fu trascurato dai Sofisti (un *Τρωικός* di Hippias; l' 'Heracle al bivio' di Prodicus [fr. 2 Diels]; cfr. di

Alkidamante Ὀδυσσεὺς κατὰ Παλαμήδους προδοσίας; di Isocrate l'*Encomio di Elena* e il *Busiride*.

12 FVS Diels II³ p. 282 n. 2; p. 284, n. 11.

13 Hipp. fr. 5 Diels; cfr. Antiph. fr. 60 Diels: πρῶτον, οἶμαι, τῶν ἐν ἀνθρώποις ἐστὶ παιδεύσεις. - Cfr. l'«Heracle al bivio» di Prodicò. - Hippias si occupò anche di un metodo mnemonico (FVS Diels II³, p. 282 n. 2, 284 n. 11).

14 Eurip. fr. 807 N. - La stessa formula, ma quasi rettificata, in Eupol., *Demi*, fr. 91.

15 R. Pasquinelli, *Le nozioni del diritto e dello stato nella civiltà e nella filosofia dei Greci prima di Socrate*, Rivista italiana di filosofia 4. 1889, 293. W. Nestle, *Politik u. Aufklärung in Griechenland am Ausgang des V. Jhd. v. Chr.*, Neue Jahrb. f. d. klass. Alt., 1909, 1, 1 sgg.

16 Protagora, περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως. Cfr. A. Levi, *Contributo ad un'interpretazione del pensiero di Protagora*, Atti del R. Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti, 65. 1905-06, 597 sgg.

17 Cfr. la Città ideale di 10000 uomini (μυριάανδρος) di Hippodamo di Mileto, architetto (notisi il trapasso dall'ἄστυ alla πόλις), costruita in base a un principio (pitagorico?) trinitario (tre classi [artigiani, agricoltori, soldati]; tre quartieri [sacro, pubblico, privato]; ecc.): Aristot. *polit.* 2. 8, 2 p. 1267 B.

18 Falea di Calchedone, ap. Aristot. *polit.* 2. 7, 1, p. 1266 A; φησὶ γὰρ δεῖν ἴσας εἶναι τὰς κτήσεις τῶν πολιτῶν.

19 Lycophr. ap. Pseudoplut. *pro nobilit.* 18: κατὰ δ' ἀλήθειαν οὐδὲν διαφέροντας τοὺς ἀγενεῖς τῶν εὐγενῶν. - Lycophrone era scolaro di Gorgia.

20 Plat., *Protag.*, 24, p. 337 C-D (Diels II³, p. 288, n. 1).

21 Nel Μεσσηνιακός; v. oltre al capitolo X. - Cfr. Philém., fr. 95 Kock φύσει γὰρ οὐδεὶς δοῦλος ἐγενήθη ποτέ, κτλ.

22 ... ἐπεὶ φύσει πάντα πάντες ὁμοίως πεφύκαμεν καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληνες εἶναι... ἀναπνεόμεν τε γὰρ εἰς τὸν ἀέρα ἅπαντες: così Antifonte nel frammento della *Verità* in Grenfell-Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri*, XI, London, 1915,

n. 1364, l. 275, 292. Cfr. H. Diels, Sitzungsber. d. Berlin. Akad., 1916, 931; Fraccaroli, Rivista di Filologia, 44, 1916, 173; E. Bignone, *Antifonte sofista e il problema della sofistica nella storia del pensiero greco*, Nuova Rivista Storica, I. 1917, 460 sgg.; B. Brugi, *Natura e legge in un frammento del sofista Antifonte*, Rendic. della R. Accademia dei Lincei, 25. 1916, 243 sgg. - L'idea della superiorità dei Greci sui Barbari è ancora estranea ad Erodoto.

23 fr. 247 Diels: ἀνδρὶ σοφῶ πᾶσα γῆ βατή· φυγῆς γὰρ ἀγαθῆς πατρις ὁ ξύμπαρ κόσμος.

24 "L'intera estensione dell'aria è aperta al volo dell'aquila, e ogni terra è patria per l'uomo prode": Eurip., fr. 1034 n.

25 Antifonte nel frammento citato del papiro di Oxyrhyncho. Cfr. la teoria di Callicle in Plat., *Gorg.*, 38, p. 483 B sgg., che le leggi son fatte dai deboli contro i forti. Thrasymaco, dal canto suo, sostiene (Plat., *resp.*, I. 12, 338 C sgg.) che il giusto non è altro che il vantaggio del più forte (ma vedi, a proposito di Thrasymaco [sarebbe solo un retore, come Gorgia], le riflessioni di H. Gomperz, *Sophistik u. Rhetorik*, 5 sgg.).

26 Cfr. la δόξα πόλεως di Protagora.

27 καὶ τὸ δίκαιον εἶναι καὶ τὸ αἰσχροὸν οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ (Diog. L., 2. 16).

28 Studi grammaticali di Protagora. Studi di Prodicò sui sinonimi: FVS Diels II³ p. 268 sg., n. 11 sg.

29 Plat. *leg.* 10, 4 p. 889 E θεοὺς... εἶναι πρῶτόν φασι οὔτοι τέχνη, οὐ φύσει, ἀλλὰ τισι νόμοις, καὶ τοὺτους ἄλλους ἄλλη, ὅπη ἕκαστοι ἑαυτοῖσι συνωμολόγησαν νομοθετούμενοι.

30 συλλήβδην πάσης τῆς ἀρχαιολογίας (genealogie, fondazioni di città): 'Plat.', *Hipp. mai.* 6 p. 285 D.

31 Hippià scrisse ἐθνῶν ὀνομασίαι: fr. 2 Diels; cfr. fr. 6, e p. 284 n. 11.

32 fr. 45 sgg.

33 Anche Democrito (sopra a p. 253). - Anche uno scritto 'Sui Misteri' di Stesimbrotò (v. oltre a n. 141).

34 La prima lettura (equivalente alla pubblicazione) avrebbe avuto luogo, secondo alcuni, in casa di Euripide: Diog. L. 9. 54.

35 Cfr. Themist. *or.* 30 p. 442 Dind. (Diels II³ p. 275, sotto il frg. 5): “tutta la religione (ἱερουργίαν πᾶσαν ἀνθρώπου καὶ μυστήρια καὶ τελετάς) fa dipendere dai beni dell’agricoltura (τῶν γεωργίας καλῶν ἐξάπτει).”

36 τὰ τρέφοντα καὶ ὠφελούοντα (Philod.). – Fra gli ὠφελούοντα, Sext. Empir. nomina anche ‘il sole e la luna e fiumi e fonti’ (Diels, *l. cit.*).

37 Cfr. W. Nestle, *Philologus* 67. 1908, 556 sgg., il quale cita un testo di Min. Fel. (*Octav.* 21, 2) in più del Diels (esso conferma [contro H. Gomperz, *Soph. u. Rhet.* 1912, 113 n. 251] che anche la seconda parte della citazione di Persèo (lo Stoico) risale a Prodicò).

38 Cfr. H. Gomperz, *Soph. u. Rhet.*, 50.

39 Diels, FVS II³, 308 sgg.

40 Fr. 25 Diels II³ p. 319 (dal *Sisyphos*, drama satiresco): Sext. Empir. 9, 54; cfr. Cic., *de n. d.* I. 77 e 118.

41 Sext. Empir. 9. 24: Diels FVS II³ p. 30 n. 75.

42 Dittenberger, *Sylloge* I³ (1915) n. 93.

43 Dittenberger, *Sylloge* I³ n. 83 (proposta di Lampone).

44 Esecuzione di due simulacri (ἄγάλματα) divini: IG, I. 318.

45 Scuola attica. – L’architetto del tempio fu Ictino: Paus. 8. 41, 9.

46 Paus. 9. 30, 1. – *Ex-voto* per Chairedemo: Aristoph., *Aves*, 1128; Paus. I. 23, 8; Loewy, *Inschr. griech. Bildh.*, n. 52; Overbeck, *Schriftq.* p. 158.

47 Circa lo stesso tempo sorse anche il ritratto letterario (anzi un po’ prima, se si tien conto di Stesimbrotò di Thaso, autore di uno scritto su gli uomini politici ateniesi [‘Temistocle, Tucidide, Pericle’, FHG II p. 52 sg.]; cfr. gli Ὑπομνήματα di Ione da Chio, fr. I sgg. FHG II p. 46 sg.).

48 IG I n. 403. – Cfr. Plin. *n. h.* 34. 74; Paus. I. 25, 1. – Di Cresyla era anche la statua di bronzo per Hermolyco (base sull’Acropoli; cfr. Loewy, *op. cit.* n. 46).

49 Fin troppo: *nimius in ea* (scil. *veritate*)... *similitudinis quam pulchritudinis amantior*, Quintil., 12. 10, 9 (di Demetrio).

50 Lucian., *philops.*, 18-20.

51 Statua di Simone (*hipparchos* nel 423, autore di un trattato su l'equitazione); statua di Lysimache, vecchia sacerdotessa di Athena; statua di Pelichos, stratega corinzio: Overbeck, *Schriftq.*, p. 161.

52 Aristoph. *Ach.* 854; *Thesm.* 949; *Plut.* 602 (è deriso per la sua povertà); cfr. Aristot., *polit.*, 8. 5, p. 1340 A; *poet.* 2, p. 1448 A: Παύσων δὲ χείρους (εἰκαζεν).

53 Altrimenti da Sofocle: Aristot. *poet.* 25 p. 1460 B Σοφοκλῆς ἔφη αὐτὸς μὲν οἴους δεῖ ποιεῖν, Εὐριπίδην δὲ οἴοι εἶσιν.

54 Ἡρακλῆς μαινόμενος: cfr. A. Dieterich, *Schlafszenen auf der attischen Bühne*, Rhein. Mus. 46. 1891, 25 sgg. = *Kleine Schriften*, 48 sgg.

54 bis *Hel.* 744 sg. Cfr. L. Radermacher, Rhein. Mus. 53, 1898, 497 sgg.

55 Cfr. Er. Müller, *De graecorum deorum partibus tragicis*, Religionsgeschichtl. Versuche und Vorarb. VIII, 3 (1910).

56 *Hec.* 800: "per convenzione (νόμῳ) noi crediamo agli dèi, e viviamo facendo distinzioni di cose ingiuste e giuste". E *Bellerofonte* fr. 288 N "Dice alcun che nel ciel vi siano numi? Non vi son, non vi son", ecc. - E il primo verso della *Melanippe*: fr. 483. - *Bacch.* v. 1348: "rancor mortale ai Numi non s'addice". - *Jon.*, 440 sgg.; *Electra* 1258 sg.; *Troian.* 969 sgg.; *Iphig. in Taur.* 380; *Herc. fur.* 1316 sgg.; cfr. 339 sg., 655 sgg.

57 W. Nestle, *Euripides, der Dichter der griechischen Aufklärung*, Stuttgart 1901; Masqueray, *Euripide et ses idées*, Paris 1908.

58 Xenofane, Heraclito, Anaxagora, Archelao, Diogene di Apollonia: W. Nestle, *Untersuchungen über die philosophischen Quellen des Euripides*, Philologus, Supplementband VIII 557 sgg.

59 fr. 1007 N: ὁ νοῦς γὰρ ἡμῶν ἐστὶν ἐν ἐκάστῳ θεός; e fr. 836.

60 Per l'abbondanza di elementi orfici in Euripide, v. sopra a p. 154 sgg. - Anche nelle *Baccanti*, 562 sg. - Intonazione

orfica (?) in fr. 639 N (*Polyidos*), 830 (*Phrixos*). Cfr. Nestle, *Philologus*, Supplementb. VIII p. 595 sgg.

61 Contro i seguaci dell'Orfismo: Hippol. 956 sg.; θη-
ρεύουσι γὰρ σεμνοῖς λόγοισιν, αἰσχρὰ μηχανώμενοι. Cfr. *Alcest.*
962 sg., *Cycl.* 646 sgg.

62 Cfr. Rohde, *Psyche* II³, 255.

63 Fr. 491 αἰθέρ', οἴκησιν Διός (= Aristoph., *Thesmoph.*
272; della *Melanippe* Aristofane si fa beffe anche nelle *Rane*);
fr. 935 αἰθέρ' = Ζεὺς; fr. 869 αἰθέρ'... Ζεὺς ὃς ἀνθρώποις
ὀνομάζεται. Cfr. *Troad*, 885 sg.: ὅστις ποτ' εἶ σύ, δυστόπαστος
εἰδέναι, Ζεὺς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεος εἶτε νοῦς βροτῶν.

64 Fr. 488 ὡς οὐρανός τε γαῖά τ' ἦν μορφή μία; fr. 836;
fr. 1012 Αἰθέρα καὶ Γαῖαν πάντων γενέτειραν ἀεῖδω (Cfr.
Aristoph. *Ran.* 892; *Av.* 1380 sgg.).

65 E. Romagnoli, *Le Baccanti di Euripide*, Firenze 1912;
Rohde, *Psyche* II³, 46.

66 v. 199 sg., 395 sgg., 877 sg., 325; 1002 sg.; 1325 sg.

67 Anche nell'aspetto puramente formale (importanza del
coro, assenza d'intreccio) le *Baccanti* si staccano dal tipo di
tutte le altre tragedie di Euripide: cfr. G. Murray, *ap.* Har-
rison, *Themis*, 345.

68 Rapporti di Euripide con Timotheo di Mileto, rappre-
sentante delle nuove tendenze musicali (v. sopra a p. 249). -
Critiche di Aristofane (*Rane*) all'elemento musicale in Euripide.

69 Nel teatro di Euripide i singoli drammi sono sempre
meno interdipendenti pel soggetto; il coro diventa sempre più
estraneo all'azione; il canto è abbondantemente trasferito nelle
parti degli attori.

70 Frequenti sono nelle tragedie euripidee gli spunti co-
mici.

71 Si pensi agli eccidi di Korkyra.

72 Cfr. la conversazione tra i Melii e i rappresentanti di
Atene: Thucyd. 5. 89 sgg.

73 Tale sorte ebbero Torone, Skione, Melo per opera degli
Atenesi; Platea per opera degli Spartani.

74 Il mondo divino e l'umano ubbidiscono alle stesse

necessità; si tratta di una legge che fu e sarà sempre: Thucyd. 5. 105.

75 Cicer., *de divin.* I. 43, 95. — Cfr. la derisione degli oracoli in Aristofane: sopra a p. 293.

76 Eclissi lunare dell'agosto 413: impressione che fece sui marinai di Nicia e sullo stesso Nicia a Siracusa: Thucyd. 7, 50, 4.

77 Terremoti: Thucyd. 3. 87, 89. — Il terremoto del 426 distoglie i Peloponnesii dall'invadere ancora l'Attica.

78 Era di malaugurio. Alla battaglia di Mantinea, i generali ne furono turbati: cfr. i nuovi frammenti dei *Demi* di Eupolide (Bignone, Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino, 48, 1912-13, 345 sgg.): "...Ricordate Mantinea? Quando i tuoni a ciel sereno predicevano rovina (τοῦ θεοῦ βροντῶντος ὑμῖν οὐδ' ἔων[τος ἐμβαλεῖν: fr. I v, v. 9]), Suggesti che i generali Si mettessero in berlina" (trad. E. Romagnoli, *Nel regno di Dioniso*, Bologna [1918], 146).

79 Aristoph. *Acharn.* 171 (Diceopoli vuol far sciogliere l'assemblea perchè una goccia d'acqua l'ha colpito); cfr. *Vesp.* 260.

80 Gli Spartani al tempo della battaglia di Maratona: Herod. 9. 107; cfr. Aristoph. *Acharn.* 84.

81 Violazione (a. 420) della tregua olimpica da parte degli Spartani (esclusi dai giochi). Cfr. la tregua sacra di Eleusi: Dittenberger, *Syll.* 1³ n. 42; Aeschin., 2. 133. Cfr. P. Foucart, *Les mystères d'Eleusis*, 267 sgg.

82 I Megaresi accusati di aver occupato del territorio appartenente alle Dee eleusine (*psēfisma* contro Megara al principio della guerra del Peloponneso); gli oligarchi di Korkyra accusati di aver abbattuto alberi per far pali da vigna in boschi di Zeus e Alkinoo.

83 Lámponne mantenuto a spese pubbliche nel Prytaneo: *Sch. Aristoph. Av.* 521; *Pac.* 1084; — nominato per primo fra gli Ateniesi che giurarono la pace di Nicia: Thucyd. 5. 19 e 24; Aristoph. *Av.* 521 e 988; — autore della proposta di reintegrazione del *Pelargikón*: Dittenberger, *Sylloge* 1³ n. 83. — Cfr. oltre a n. 120.

84 Aristoph. *Equit.* 1085; *Vesp.* 380; *Av.* 988; Phrynich. fr. 9; Telecl. fr. 6; Amips. fr. 10.

85 Thucyd. 7. 50. Cfr. Aristoph. *Equit.* 31 sg.

86 La sua caricatura nei *Cavalieri* di Aristofane (Cleone è rappresentato dal Paflagone; un oracolo gli è rubato dal servo Nicia; gara mantica col 'Salsicciaio'; il Paflagone possiede oracoli di Bakis: v. 1003 [v. sopra a p. 134]).

87 Proposta di Cleone per la punizione di Mytilene, a stento mitigata (a. 427).

88 Cfr. Xenoph., *Memor.*, 4. 3, 16; Cicer., *de leg.*, 2. 16, 40.

89 Vedi sopra a p. 207, per gli ἀρχηγέται delle nuove φυλαί di Clistene. - I quattro legislatori di Tegea eroizzati: Paus 8. 48, 1. - Sofocle eroizzato come accoglitore (Δεξιῶν) del culto di Asclepio nel santuario di Amyno (v. sopra a p. 238). - Anche i fondatori di scuole filosofiche (Democrito in Abdera) sono eroizzati. - Nello stesso ordine di fatti rientrano le eroizzazioni di inventori (perfino di un tal Pixodaro che indicò l'esistenza di una cava di marmo: Vitruv. 10. 2, 15, p. 251-2). - Anche il persiano *Artachaiēs*, che aveva presieduto ai lavori pel taglio della penisola di Athos, fu eroizzato in Acantho (Herod. 7. 117).

90 Anche Miltiade (figlio di Kypselo) fu onorato, dopo morte, con sacrifici e giochi nel Chersoneso tracico, come fondatore (οἰκιστής) di quel dominio (ateniese): Herod. 6. 38.

91 Naturalmente, continuò la venerazione pubblica dei caduti per la patria (v. sopra a p. 214, 241). È interessante trovare nell'iscrizione commemorativa dei cittadini caduti a Potidea un pensiero come questo: αἰθὴρ μὲμ φυχὰς ὑπεδέξατο, σὺ[ματα δὲ χθόν] τῶνδε: IG I. 442. Esso trova riscontro nelle idee di Euripide (v. sopra a p. 277).

92 Anelli magici: Aristoph. *Lysistr.* 1027, *Plut.* 884. - Superstizioni della voce, dello starnuto, ecc.: *Aves* 720 sgg.; - degli incontri che si fanno uscendo di casa: *Ran.* 195. - La nottola, sacra ad Athena, era di buon augurio (Aristoph. *Vesp.* 1086). - Invece, la vista del serpente custode dell'Acropoli era presagio di morte: *Lysistr.* 759. Cfr. E. Riess, *Supersti-*

tions and popular beliefs in Greek comedy, American Journal of philology, 18. 1897, 189 sgg.; C. Pascal, *Dioniso*, Catania 1911, 159 sgg.

93 Antifonte, Ateniese, il sofista, fu *ὄνειροκρίτης* (autore di un *περὶ κρίσεως ὄνειρων*: fr. 78 sgg. Diels), nonchè *τρατοσόπος* (Diog. L. 2. 46; Suid. s. v. Ἄντιφ.). — Influenza di Empedocle: H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, 63 sgg.

94 Stele con iscrizioni ricordanti le guarigioni esposte nel santuario di Epidauro (Paus. 2. 27, 3): alcune ritrovate negli scavi (Cavvadias, *Fouilles d'Épidaure*, I, 1 sgg.; Dittenberger, *Syll.*², n. 803. 804, Collitz-Bechtel, III, 2, 3339. 3340; IG VI n. 951 sg.). Esse registrano numerosi casi di guarigioni. — Cfr. Aristoph., *Plut.* 668 sgg. (descrizione caricata del rito dell' incubazione).

95 Herod. 1. 46; 8. 134; Paus. 1. 34, 1 sgg.; Dittenberger, *Sylloge*, II², n. 589. — Aristofane scrisse un *Amfiaraos* (fr. 18 sgg. Kock) (un vecchio riacquista la virilità recandosi al santuario di Amfiaraos con la moglie).

96 Herod. 1. 46; 8. 134; Paus. 9. 39, 5 sgg. — Un *Trophonios* scrisse Cratino (fr. 218 sgg. Kock); cfr. Aristoph., *Nub.* 508.

97 Thucyd. 2. 21 *χρησμολόγοι τε ἦδον χρησμούς παντοίους, ὧν ἀκροᾶσθαι ὡς ἕκαστος ὄρημητο*; cfr. 8. 1.

98 Strepsiade ricorre a una maga tessala: Aristoph., *Nub.*, 749.

99 I *Telmessesi* di Aristofane (fr. 528 sg. Kock). Telmesso, in Caria, era famosa '*haruspicum disciplina*': Cicer., *de divin.*, I. 41, 91; 42, 94.

100 Cfr. Usener, *Götternamen*, Bonn 1896; E. Romagnoli, *Ninfe e Cabiri*, Ausonia 2. 1907, 141 sgg.

101 Aristoph., *Ran.*, 293; *Ecclesiaz.*, 1056; *Tagenistai*, fr. 500-501 Kock.

102 Una comedia *Lamia* di Cratete (fr. 18 sg. Kock). — Cfr. Aristoph., *Vesp.*, 1177 sg., 1035.

103 Le prime testimonianze (epigrafiche) sono del IV sec.: Dittenberger, *Sylloge*, I², n. 587 l. 208: *μῦησις δυοῖν τῶν δη-*

μοσίων (schiavi dello Stato); IG II, 2, p. 531, n. 834 C, l. 24: τῶν δημοσίων ἐμυήσαμεν πέντε ἄνδρας, τοὺς ἐν τῷ ἱερῷ ἀνακαθαίροντας... Cfr. Theophil. fr. I Kock II, p. 473 (parla uno schiavo [o liberto?] indeciso di abbandonare "il caro padrone, il nutrittore, il salvatore, per opera del quale io vidi le leggi greche, imparai a leggere e scrivere, fui iniziato θεοῖς" [ο θεῶν?; cfr. Foucart, *Les mystères d'Éleusis*, Paris 1914, 273 sg., 308]).

104 I barbari in genere (tranne dunque gli schiavi [publici]) non erano ancora ammessi all'iniziazione: Isocr., *Panegyri.*, 157 καὶ τοῖς ἄλλοις βαρβάροις εἶργεσθαι τῶν ἱερῶν, ὥσπερ τοῖς ἀνδροφόνοις (gli omicidi erano esclusi: Pollux 8. 90). Altrimenti, a tempo di Cicerone, *de nat. deor.* I. 42, 119 'omitto Eleusina, sanctam illam et augustam, ubi initiantur gentes orarum ultimae'.

105 Per ciò furon messi in ridicolo dalla Comedia (ἐκωμωδῶθησαν: Strab., *l. cit.* sopra a p. 246). Cfr. Cic., *de leg.*, 2. 15 'novos vero deos et in his colendis nocturnas pervigilationes sic Aristophanes... vexat ut apud eum Sabazius et quidam alii di peregrini iudicati e civitate eiiciantur' (v. oltre, n. 196). Cfr. Foucart, *Les associations religieuses chez les Grecs*, 55 sg.

106 v. sopra a p. 241 sgg. - Alle superstizioni dei volghi greci ora dovettero aggiungersi - e gravitare anch'esse su l'Orfismo - le superstizioni esotiche apportate dagli schiavi.

107 Aristoph., *Nub.*, 260 sg. - Secondo A. Dieterich (*Ueber eine Szene der aristophanischen Wolken*, Rhein. Mus., 48. 1893, 275: *Kleine Schriften*, 117 sg.), i misteri che qui son messi in caricatura, sarebbero appunto gli orfici. In funzione orfica (messo in rapporto con la seduzione di Dionysio fanciullo per opera dei Titani) è attestato il rito dell'aspersione con polvere presso Harpocr. s. v. ἀπομάττων (cfr. Nonn., *Dionys.*, 27, 228, ecc.).

108 Demosth., *de cor.*, 259 sg.: si rinfaccia ad Eschine di aver aiutato da ragazzo la madre nel disbrigo delle pratiche dei misteri di Sabazio (εδοῖ σαβοῖ, ἄττης ὕψ: v. sopra a p. 261, n. 56, 60), tra l'altro anche ἀπομάττων τῷ πελῶ καὶ τοῖς πιτύροις.

109 Anche la frigia Kybele si era già *sincretizzata* con la greca *Megale Meter*: v. sopra a p. 247 sg.

110 πρὸς ἀλεξιφάρμακά τινα κινδύνων: *Schol. Aristoph. Pac.* 277.

111 v. a p. 96, n. 107. *Aristoph., Pac.*, 277 sg. *cum sch.* (misteri di Samotracia); cfr. *Vesp.* 119 (Korybanti in Atene?).

112 'Pelasgico' secondo Herod. 2. 51 sg.: vale a dire, come io intendo, traco-frigio.

113 Cfr. R. Pettazzoni, *Le origini dei Kabiri nelle isole del Mar Tracio*, Mem. della R. Accad. dei Lincei, Roma 1908.

114 I due estremi si trovano avvicinati nelle *Nubi* di Aristofane (introduzione di Strepsiade nella scuola di Socrate, presentata come l'iniziazione rituale ad una religione mistica). Il fine era comico, e comico l'effetto. Ma forse il poeta non creava assolutamente *ex nihilo* (cfr. Dieterich, *Rhein. Mus.*, 48. 1893, 277).

115 Dittenberger, *Sylloge*, I³, n. 88 (Körte, *Athen. Mitteil.* 18. 1893, 249; 21. 1896, 313 sg.); Paus. 2. 26, 8. - Santuario sul pendio meridionale dell'Acropoli: Paus. 1. 21, 4.

116 Orig. *c. Cels.* 5. 2, p. 169: θεὸς μὲν ἄν εἴη, ἀεὶ δὲ λαχὼν οἰκεῖν τὴν γῆν καὶ ὡσπερ εἰ φυγὰς τοῦ τόπου τῶν θεῶν.

117 Rapporti di Asclepio con le divinità e il culto di Eleusi: l'introduzione del suo culto avviene durante la celebrazione dei misteri eleusini (Dittenberger, *Sylloge*, I³, n. 88; *Ath. Mitteil.*, 21. 1896, 313 sg.); - uno dei giorni della festa eleusina ebbe il nome di Ἐπιδαύρια: Paus. 2. 26, 8; - Asclepio col nome di μύστης: iscrizione (d'epoca imperiale) Ἐφημ. ἀρχ. 1894, 171, n. 13.

118 Paus. 1. 38, 3: Ἐλευσινίου εἰς τὰ ἄλλα Ἀθηναίων κατηχόους ὄντας ἰδίᾳ τελεῖν τὴν τελετήν.

119 Magistrati pubblici accanto ai sacerdoti locali.

120 Dittenberger, *Sylloge*, I³, n. 83; *Bulletin de correspondance hellénique*, 4. 1880, tav. xv, p. 225 sg. - Al testo dell'ordinanza (συγγραφή) è aggiunto un emendamento di Lámpone (v. sopra a n. 83).

121 Oltre che a Demeter e Kore, si doveano fare sacrifici

(col danaro ricavato dalla vendita delle ἀπαρχαί) a: Triptolemo, il 'Dio', la 'Dea', Eubulo (καὶ τῷ Τριπτολέμῳ καὶ τῷ [Θεῶ] καὶ τῇ Θεᾷ καὶ τῷ Εὐβούλῳ), Athena.

122 Isocr., *Panegyri.* (a. 380), 31.

123 Atene sempre meno si fece scrupolo di trattare i suoi alleati come se fossero suoi sudditi. La democrazia, dopo Pericle, rincarò la dose.

124 Già erano avvenute defezioni, ed erano state punite col sangue (v. sopra a p. 310, n. 87). Cfr. le 'Città' di Eupolide (fr. 205 sg. Kock: si consigliano gli Ateniesi a non far pesare troppo la loro egemonia su le Città alleate).

125 Che questo rimedio già si prospettasse come salutare, si rileva dall' accenno in Aristof., *Lysistr.* (a. 411), 580 sg.: 'il metèco mischiando e il forestiere'. - Non fu messo in pratica che dopo la disfatta di Aigospotamoi (a. 405), conferendo la cittadinanza ateniese a tutti i cittadini di Samo. Troppo tardi! Samo era ormai la sola città rimasta fedele.

126 Congresso religioso panellenico (v. sopra a p. 239). - L'idea fu ripresa in seguito (consiglio religioso dei Πανέλληνες ad Atene istituito da Adriano: IG III, 85).

127 Le nostre considerazioni, d'ordine puramente storico-religioso, collimano dunque con le ragioni di fatto in base alle quali l'ordinanza delle ἀπαρχαί è stata dal Körte, *Athen. Mitteilungen* 21. 1896, 320 sgg., attribuita all'epoca della guerra del Peloponneso (precisamente nel 418/7), mentre di solito (Foucart, Rohde, Beloch [*Griechische Geschichte*², II, 1, p. 265, n. 1]), era ed è assegnata al tempo di Pericle.

128 IG I, 210, fr. k, p. 93. Cfr. Aristoph., *Le Lemnie*, fr. 365 Kock: "la potentissima dea di cui ora caldo è l'altare", con probabile allusione alla statizzazione recente del culto di Bendis. La data della statizzazione non è precisata. La *Repubblica* di Platone (I. 1, p. 327 A sg. e p. 354 A) ha come sfondo d'ambiente la prima festa pubblica in onore di Bendis (Βενδιδεῖα) al Pireo (s'immagina che Socrate sia andato ad assistervi). Il santuario (τὸ Βενδιδεῖον) del Pireo esisteva già certamente nel 404 av. Cr. (Xenoph., *Hellen.*, 2. 4, 11). Forse il Pireo (affollato di stranieri) fu dunque la prima sede

del culto pubblico di Bendis. — Ad ogni modo, i Traci avranno continuato a tributare alla dea un loro culto speciale privato (cfr. Rohde, *Psyche*, II³, 105, n. 1). — Culto pubblico di Bendis nel IV sec. (a. 334/3 e sgg.): IG, II, n. 741, p. 102.

129 La frigia Kybele si era fusa con l'indigena 'madre degli dèi' (v. sopra a p. 247 sg). — Cfr. sopra a p. 182.

130 Thucyd. 2. 29; Aristoph., *Acharn.* (a. 424), 145, *cum schol.*. Cfr. A. Höck, *Das Odrysenreich in Thrakien*, Hermes 26. 1891, 78, 82 sg.

131 E. Meyer, *Geschichte des Altertums*, IV, p. 559.

132 Theti, meteci e schiavi parteciparono largamente alla spedizione di Sicilia. — Anche nella ricostruzione della flotta che poi combattè alle Arginuse (Xenoph., *Hellen.*, I. 6, 24: εἰσβιβάζοντες τοὺς ἐν τῇ ἡλικίᾳ ὄντας ἅπαντας καὶ ἐλευθέρους; cfr. Aristoph., *Ran.* 33. 191, 693 sgg.: allusione alla liberazione degli schiavi [parificati ai Plateesi] che avean preso parte alla battaglia delle Arginuse). Cfr. Diod. 13. 97, 1 ἐποιήσαντο πολίτας τοὺς μετοίκους καὶ τῶν ἄλλων ξένων τοὺς βουλομένους συναγωνίζεσθαι [‘schwerlich richtig’ Ed. Meyer, *op. cit.*, IV, 507, 642]. — Nel discorso di Strepsiade con cui si aprono le *Nubi*, Strepsiade si lagna di non poter più maltrattare i servi (timore di diserzioni).

133 Prodicò ebbe per lo meno a subire l'espulsione dal Ginnasio (*Lykeion*), perchè intratteneva i giovani di cose inopportune (Nestle, *Neue Jahrb.*, 1909, I, p. 17).

134 Diog. L. 9. 54. — Secondo Aristotele (fr. 67 Rose), l'accusatore fu Euathlo.

135 Timone di Fliunte, nei *Σιλλοί*, fr. 5 D; secondo altri fu condannato ed espulso (Diog. L. 9. 52; Cicer., *de n. deor.*, I. 23, 63; Joseph., *c. Apion.*, 2, 37).

136 Philoch., fr. 168 FHG I, p. 412. — Secondo 'Plat.', *Hìpp. mai.* 282 DE, sarebbe giunto e avrebbe vissuto in Sicilia.

137 Timone di Fliunte nei *Silloi*, fr. 5 D: ἔθειλον δὲ τέφρην συγγράμματα θεῖναι. — Cfr. Diog. L. 9. 52 τὰ βιβλία αὐτοῦ κατέκαυσαν ἐν τῇ ἀγορᾷ ὑπὸ κήρυκι ἀναλεξάμενοι

παρ' ἐκάστου τῶν κεκτημένων. — Cic., *de nat. deor.*, I. 23, 63 'librique eius in contione combusti'.

137 bis Cfr. G. M. Calhoun, *Athenian clubs in politics and litigation*, Bulletin of the University of Texas, n. 262 (1913).

138 La formula di giuramento dei membri di un club oligarchico ci è conservata da Aristotele, *Polit.*, 5. 9, p. 1310 A και τῷ δήμῳ κακόνους ἔσομαι και βουλεύσω ὅ τι ἂν ἔχω κακόν.

139 Orfeo menzionato (insieme con Museo, Esiodo, Omero) in un frammento di Hippias, fr. 6 Diels.

140 Prodic. fr. 5 Diels, II³, p. 274 sg.: v. sopra a p. 237.

141 Che cosa fosse l'opera di Stesimbrotto sui Misteri (περὶ τελετῶν, frgg. 13 sgg. FHG II, p. 57), non sappiamo.

142 Diag. fr. I-2 PLG III, p. 562 Bergk⁴; Philod. π. εὐσεβ. 85 Gomp.; *Schol. Aristoph. Nub.* 830; Suid. s. v. Διαγ.

143 Avrebbe aiutato Nicodoro nel redigere le leggi per Mantinea: Aelian., *v. hist.*, 2. 23.

144 FVS Diels I³, p. 289, n. 8.

145 Diod. 13. 6, 7 (ma la data di Diodoro [a. 415] non è sicura).

146 Aristoph., *Av.*, 1072 *cum schol.*; Lys. 6. 17; Melanthios, fr. 4 FHG IV, p. 444; Crateros, fr. 9 FGH II, p. 621. — Fuga nel Peloponneso (morto in naufragio: Sext. Empir., *adv. math.*, 9. 53). — Atene ne avrebbe richiesto invano l'estradi-zione alle autorità di Pellane (Melanth. fr. 5; cfr. *Schol. Aristoph. Ran.* 320).

147 *Schol. Aristoph. Nub.* 830 και ποτε, φασίν, ἐν πανδοκείῳ εὐρηθεῖς, και μὴ εὐρών ξύλα, ἀλλ' ἄγαλμα Ἑρακλέους· ἄγε, φησί, τρισκαιδέκατον ἡμῖν ἐπιτέλει ἄεθλον, και ἔψησον τὸν φακόν.

148 Aristoph., *Ran.*, 320 ἄδουσι γοῦν τὸν Ἰακχὸν ὄνπερ Διαγόρας...; Crater. fr. 9.

149 A lui (come a Democrito: Diog. L. 9. 49) è attribuito un Φρύγιος λόγος, còntro gli dèi. — Anche ἀποπυργίζοντες λόγοι (coñtenenti le ragioni della sua ἀναχώρησιν και ἔκπτωσιν τῆς περὶ τὸ θεῖον δόξης: Suid. s. v. Διαγ.).

150 Sext. Emp., *adv. math.*, 9, 51; *Schol. Aristoph. Nub.*

830 (παρακαταθήκην δὲ ὑπὸ τινος ἀποστερηθεῖς); cfr. Suid. s. v. Διαγ.

151 Le *herme* erano numerose nelle piazze e nelle vie (v. sopra a p. 205). Quasi tutte furon trovate mutilate. Un'alusione è già in Aristoph., *Lysistr.*, 1094.

152 Di aver creduto agl'indovini ebbero a pentirsi gli Ateniesi: Thucyd. 8. 1.

153 Imputazione del fatto ai Corinzii (per distogliere gli Ateniesi dalla spedizione di Sicilia), Philoch. fr. 110 FHG I, p. 402.

154 Pisandro entrò nella commissione (d'inchiesta) dei Dieci.

155 Da un tal Pythonico: Andoc., *de myst.*, 11 sg.

156 Cosiffatte accuse (e dunque anche i fatti relativi) non dovevano essere infrequenti: cfr. il ricco forestiero minacciato dal sicofante di una denuncia di ἀσέβεια nei *Demi* di Eupolide (nuovi frammenti: Bignone, Atti della R. Accad. d. Scienze di Torino, 48. 1913, 362; traduz. di E. Romagnoli, *Nel regno di Dioniso*, 150 sg.).

157 Cfr. 'Lysias' 6 (*in Andoc.*), 51: οὗτος... ἐνδὸς στολήν, μιμούμενος τὰ ἱερὰ ἐπεδείκνυε τοῖς ἀμυήτοις καὶ εἶπε τῇ φωνῇ τὰ ἀπόρρητα.

158 Vano tentativo dell'imperatore Claudio di trasportarli a Roma (Svet., *Claud.*, 25). Cfr. Foucart, *Les Mystères d'Éleusis*, 263.

159 Quattro per i misteri, una (di Teucro) per le *herme*.

160 Denuncia di Diocleide: Phrynichos, fr. 58 Kock; Andoc., *de myst.* 37.

161 Capeggiata da Eufileto.

162 Essendo caduto ammalato, Andocide non aveva preso parte alla esecuzione del sacrilegio: l'*herma* vicino a casa sua era una delle poche rispettate.

163 Cfr. Thucyd. 6. 53 e 60.

164 Thucyd. 6. 27 sgg.

165 Da Thessalo, figlio di Cimone (Plut., *Alcib.*, 19; cfr. 21); la profanazione dei misteri sarebbe avvenuta nella propria casa di Alcibiade, anzi che in quella di Pulytione.

166 (Intervento di Pericle: v. sopra a p. 254-5). Intervento di Cleone (contro Aristofane, dopo i 'Babilonesi' [a. 426]), e di Hyperbolo. Proposta di Syracosio (a. 416): *Schol. Arist. Av.* 1297; cfr. Eupol. fr. 207 Kock. - Solo dopo l'avvento dei Trenta Tiranni la comedia abbandonò l'invettiva e accennò a trasformarsi (Le *Ecclesiastuse*, il *Pluto*).

167 Aristoph., *Equit.*, 129 (στυππεισιπώλης), 254 *cum schol.*; fr. 143, fr. 696 Kock.

168 v. sopra a p. 279-80. Cleone fu preso di mira da Aristofane specialmente nei *Babilonesi*, negli *Acarnesi* e nei *Cavalieri* (il Paflagone); cfr. *Nub.* 549, 586, 591; *Vesp.* 62, 1285.

169 Contro Hyperbolo: Cratin. fr. 196, fr. 262 Kock. - Aristoph., *Equit.* 1304, 1363; *Nub.* 876; *Vesp.* 1007; *Thesm.* 840. - Eupol., *Demi*, fr. 238; *Maric.*, fr. 180 (cfr. Quintil., *inst. or.*, I, 10, 18: 'Maricas qui est Hyperbolus'), fr. 195. - Leucon, fr. 1. - Platone scrisse un *Hyperbolos*. - Hermippo nelle Ἄρτοπώλιδες, contro la madre di Hyperbolo. - Altra accusa che i comici fanno ad Hyperbolo è di essere di origine straniera ('semitica' secondo *Schol. Aristoph. Pac.*, 692: τινὲς δὲ φασιν αὐτὸν Σύρον; 'lidia' o 'frigia' secondo altri: *Atti della R. Accad. d. Scienze di Torino*, 48. 1913, 345 sgg.).

170 Aristoph., *Equit.*, 765.

171 Aristoph. *Pac.* 395; *Av.* 1556; *Lysistr.* 490; fr. 81 (*Babilonesi*). - Eupol. fr. 182, fr. 31 Kock. - Phrynichos, fr. 20. - Platone scrisse un *Pisandro* (CAF I, p. 626 Kock).

172 Aristoph., *Ran.*, 680; *Thesm.* 805. - Un Cleofonte scrisse Platone (CAF I, p. 615 Kock).

173 Cratin., *Panopt.*, fr. 153 Kock.

174 Eupol., fr. 146 sg., fr. 490.

175 Aristoph., *Nub.*, 361; *Aves*, 692.

176 Aristoph., *Ran.*, 320.

177 Accenni a Socrate in Eupol., fr. 352; Ameipsias, fr. 9; Telecleides, fr. 39-40; Callias, fr. 12.

178 Eupolide nei *Demi* (Miltiade, Aristide, anche Pericle, ricondotti dall'Hade in Atene). - Aristofane nelle *Nubi* (elogio dell'educazione antica [il Parlare giusto]).

179 Aristofane nelle *Rane*. — Contro Euripide anche la *Lysistrata* e gli *Acarnesi*.

180 Aspasia accusata di empietà precisamente dal poeta comico Hermippo.

181 Behagel, *De vetere comoedia deos irridente*, Göttingen 1856 (citato dal Pascal, *Dioniso*, 3, n. 1), v. nota seguente.

182 Böttiger, *Aristophanes impunitus deorum gentilium irrisor* (*Opusc.*, Dresdae 1837); Kock, *Aristophanes und die Götter des Volksglaubens*, I, 1857; Hild, *Aristophanes impietatis reus*, Vesont. 1880; C. Pascal, *Dioniso, Saggio sulla religione e la parodia religiosa in Aristofane*, Catania 1911.

183 v. sopra a p. 239 sg. — Cratin. fr. 57-58, fr. 117; Aristoph., *Aves*, 521; Callias, fr. 14; Lysippos, fr. 6 κ.

184 v. sopra a p. 256. — Aristoph., *Equit.*, 1085 e *sch.*; *Aves* 988. — Phrynichos, fr. 9; Telecleides, fr. 6; Ameipsias, fr. 10.

185 Accenni a Bakis (v. sopra a n. 86) in Aristoph., *Equit.*, 123 sg.; 1003 sg. — Cfr. il 'Polyidos' di Aristofane, CAF I, p. 508 sg. Kock.

186 v. sopra a p. 239, 243, 279. — Contro le superstizioni popolari era forse diretto il Φιλοθύτης di Metagene.

187 Thucyd. 8. 1.

188 Aristoph., i *Cavalieri*.

189 Rochel, *Aristophanes poeta quibus causis commotus oracula... irriserit* (1870), citato da C. Pascal, *op. cit.*, 179, n. 1.

190 Cfr. E. Romagnoli, *Ninfe e Cabiri*, Ausonia, 2. 1907 (1908), 141; *Musica e poesia*, 223 sgg.

191 Aristoph., *Plut.* 653 sgg.

192 Cfr. Aristoph., *Lysistr.*, I sgg.

193 Aristoph., *Pac.*, 406 sgg.: la Luna e il Sole, adorati dai barbari (dai Persiani: Herod. I, 131), tramano di tradire la patria ai barbari per aver essi tutti i sacrifici.

194 Cfr. 'i Misteri' di Frynichos, fr. 36 sg. Kock.

195 Triballo (i Triballi erano barbari del settentrione balcanico) rappresenta gli dèi barbarici nell'ambasceria divina

degli *Uccelli* di Aristofane. — Sempre negli *Uccelli* (1520 sg.), gli dèi barbarici strillano (per fame) ‘come Illirii’.

196 v. sopra a p. 286-7. — Cfr. Cicer., *de leg.*, 2. 15, 37: ‘... ut apud eum (Aristofane) Sabazius et quidam alii di peregrini iudicati e civitate ejiciantur’ (allude probabilmente alla contesa [sottoposta al giudizio di *Erechtheus*?] fra gli dèi nazionali e i barbarici nelle ‘Ore’ [*Ἔραι ἢ Ἐρεχθεύς*] di Aristofane: CAF I, p. 535 κ).

197 Afrodite nel *Phaon* di Platone, CAF I, p. 645 κ.

198 Negli *Uccelli*. Cfr. Pascal, *Dioniso*, 127 sgg.

199 Nella *Pace*. — Pascal, *op. cit.*, 139 sg.

200 Nelle *Rane*.

201 Specialmente negli *Uccelli* e nel *Pluto*. — Pascal, *op. cit.*, 111 sg. — Nelle *Nubi* (Zeus soppiantato dal ‘Turbine’: v. 1470 sg.), la satira è volta piuttosto contro Socrate (notisi il pentimento di Strepsiade per essersi allontanato dagli dèi dando ascolto a Socrate: v. 1476 sgg.). — Cfr. il *Ζεὺς κακούμενος* di Platone: CAF I p. 612 κ.

202 Adulterii di Zeus (Aristoph. *Nub.*, 1080 sg.; *Av.* 558 sg.). — Cfr. Zeus nella *Nemesi* di Cratino (fr. 107 sgg.) e nel *Δαιδαλος* di Aristofane, nonchè Telecleid. fr. 49.

203 ‘Pluto’, la *Ricchezza*, è la più potente delle divinità, superiore anche a Zeus (Aristoph. *Plut.* 230; 130, 1113 sg.).

204 Aristoph., *Pac.* 192 sg. *Av.* 1516 (gli dèi nazionali affamati al pari dei barbarici); *Plut.* 1114; cfr. *Nub.* 615 sgg. (i sacrifici omessi per un errore di calendario).

205 Aristoph. *Av.* 829 sg.

206 Nello stesso senso ironico si afferma (da Pistetairo) che gli *Uccelli* hanno più diritto di essere adorati che gli dèi, perchè sono anteriori ad essi (*Av.* 469 sg.), alludendo alle novissime idee su la religione (cfr. il *Turbine* sostituito a Zeus da Socrate nelle *Nubi* 1470). — Analogamente era messa in ridicolo l’età dell’oro per deridere chi ci credeva, cioè credeva alle babbolose dei Sofisti che ne promettevano il ritorno (cfr. il *Χρυσοῦν γένος* di Eupolide).

207 *Equit.* 1169 e sgg.

208 Lo stesso può dirsi di Apollo (*Plut.* 8 sg.). – Quanto ai θεοὶ πατρῶοι in Aristofane, vedi Pascal, *Dioniso*, 9 sg.

209 Una 'Nascita di Athena' (Ἐπιγενῆς γοναί) di Hermippo.

210 *Ran.*, 324 sgg.; cfr. 440 sgg.: il coro è fatto di iniziati ai misteri eleusini. Anche il discorso del corifeo (*ibid.* 354 sgg.) imita (ma in tono burlesco [allusione a Cratino, ταυροφάγος, e altri accenni d'attualità]) il bando del ierofante ad Eleusi. A tanta solennità dell'ambiente mistico contrasta la tremenda caricatura di Dionyso (segno che esso doveva esser estraneo ai misteri eleusini: Pascal, *Dioniso*, 191 sg.).

211 Inno (a Dionyso) nel coro delle *Thesm.* 985 sg.; cfr. i cori delle *Thesm.* 655 sg.; 352 sg.; 312 sgg.; 1136 sg. E i cori finali della *Lysistrata* (1296 sgg.).

212 Aristoph. *Nub.* 889 sg. – Cfr. il contrasto fra il figlio savio e il dissoluto nei Δαιταλῆς (Aristoph. fr. 198 sg. Kock).

213 *Le Ore*: Aristoph. fr. 569 κ.

214 Eupol., *Dem.*, fr. 117 κ.

215 Atene si riebbe presto (seconda e terza lega marittima); ma non raggiunse mai più l'antica grandezza.

216 Opposizione di Socrate, fra i *prytani*.

217 Xenoph. *Hellen.*, 2, 2, 23: καὶ τὰ τείχη κατέσκαπτον ὄπ' ἀθλητρίδων πολλῇ προθυμίᾳ...; cfr. *Plut. Lysandr.* 15.

218 Su Socrate, vedi: Ant. Labriola, *Socrate* (1870), ristampa a cura di B. Croce, Bari 1909; G. Zuccante, *Socrate*, Torino 1909; H. Maier, *Sokrates*, Tübingen 1913.

219 Xenoph. *Memor.*, I, 6, 15.

220 Plat. *Apol.* 19, p. 31 D.

221 Plat. *Symp.*, 36 p. 220 C-D (al campo sotto Potidea resta immobile a meditare da una mattina all'altra, sempre fermo nel medesimo luogo, tra la meraviglia dei soldati); Plat. *Symp.*, 175 A, sg. (incamminato ad una cena, si ferma a discutere e se ne dimentica).

222 Plat. *Apol.*, 31 p. 40 ABC; *Phaedr.* 20 p. 242 C; *Euthyd.* 2 p. 272 E; *Theaet.*, p. 151 A; *Alcib. maj.* I, p. 103 A. – È il δαιμόνιον che dissuade Socrate dal prender parte attiva alla vita pubblica: Plat. *Apol.*, 19 p. 31 CD.

223 $\chi\rho\acute{\eta}$ $\mu\grave{\eta}$ $\kappa\alpha\tau\alpha\phi\rho\omicron\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$ $\tau\acute{\omega}\nu$ $\alpha\omicron\rho\acute{\alpha}\tau\omega\nu$ (Xenoph., *Memor.*, 4. 3, 14).

224 Ad Alcibiade, quando ascolta Socrate, il cuore balza $\pi\omicron\lambda\acute{o}$ $\mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu$ η $\tau\acute{\omega}\nu$ $\kappa\omicron\rho\upsilon\beta\alpha\nu\tau\iota\acute{\omega}\nu\tau\omega\nu$, e gli vien da piangere (Plat. *Symp.*, 32, p. 215). - Nel *Carmide* di Platone (5 p. 156 D), Socrate dice di possedere certa incantazione di effetto magico appresa durante la vita militare da un trace discepolo di Zalmoxis (v. sopra a p. 90 n. 69, 151). - Socrate 'incantatore': Plat., *Menon.*, 13, 80 AB.

225 Plat. *Symp.*, 32 p. 215 A-B; cfr. Xenoph. *Symp.*, 4. 19.

226 Aristoph. *Nub.*, 258 sgg.; Dieterich, *Rheinisches Museum*, 48. 1893, 275 sg. - Della scena d'iniziazione dà idea il rilievo di un'urna cineraria pubblicato da E. Caetani Lovatelli, nel Bollettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma, 7. 1879, tav. 1-3.

227 Precedenti in Prodicò (ricerche semasiologiche, sinonimie: v. sopra a p. 273) allo studio dei concetti in Socrate.

228 Il mondo babilonese-assiro non ebbe riformatori religiosi. - L'Egitto ebbe una (effimera) riforma religiosa, ma di carattere politico ed emanante dall'autorità tradizionale del sovrano (re Amenophis IV). - Zarathustra è anche per altri rispetti (monoteismo) assai vicino ai Profeti (R. Pettazzoni, *La religione di Zarathustra* [Storia delle religioni, 1], Bologna 1920). Vero è che la sua religione divenne poi religione di stato (cfr., nella Cina, Confucio; e il buddismo indiano sotto re Asoka). Cfr. Ed. Meyer, *The development of individuality in Ancient History*, in *Kleine Schriften*, Halle a. S. 1910.

229 Cfr. Plut. *de genio Socr.* 9: 'la filosofia che Socrate ebbe in retaggio da Pitagora e (?) da Empedocle, tutta piena di fantasmi e di favole e di superstizione, egli, da baccante che essa era ($\epsilon\delta$ $\mu\acute{\alpha}\lambda\alpha$ $\beta\epsilon\beta\alpha\kappa\chi\epsilon\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\eta$) l'abitò quasi a secondare le cose, e con un ragionamento sobrio a ricercare il vero'.

230 Probabile influsso pitagorico subito da Hippodamo a Thurii; v. sopra a p. 263, n. 75.

231 Fr. 78 sg. FVS Diels II³, p. 305; v. sopra a n. 93.

232 Anche Socrate credette ai sogni: Plat., *Apol.*, 22.

p. 33 C; *Criton.* 2, p. 44 A-B; *Phaedon.* 4, p. 60 E, 61 B; cfr. Diog. Laert. 2. 35.

233 Archelao Ἀθηναῖος ἢ Μιλήσιος: Diog. L. 2. 16.

234 FVS Diels I³, p. 410, 1; Diog. L. 2. 16: ἐκλήθη φυσικός (Archelao), παρὸ καὶ ἔληξεν ἐν αὐτῷ ἢ φυσικὴ φιλοσοφία, Σωκράτους τὴν ἠθικὴν εἰσαγαγόντος. ἔοικεν δὲ καὶ οὗτος ἀφασθαι τῆς ἠθικῆς... (cfr. Sext., *adv. math.*, 7. 14 ... τὸ φυσικὸν καὶ ἠθικὸν [μετήρχετο]). — Elementi sofistici in Archelao: Diog. L., *l. c.* καὶ γὰρ περὶ νόμων πεφιλοσόφηκεν καὶ καλῶν καὶ δικαίων (teoria politica?) ... καὶ τὸ δίκαιον εἶναι καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ (v. sopra a p. 272-3). — Cfr. tuttavia Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, I⁵, 2. p. 1037.

235 Socrate scolaro di Archelao (scolaro, a sua volta, di Anaxagora) secondo Diog. L., *l. cit.* — Cfr. Zeller, II⁴, 1, p. 49.

236 Cfr. Aristot., *Metaphys.*, I. 6, p. 987 B: Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐδέν.

237 Plat., *Phaed.*, 4. 6, p. 96 A sgg. — Cfr. Zuccante, *Socrate*, Torino 1909, 107 sgg. — C. Pascal, *La prima dottrina di Socrate*, Rendic. del R. Istituto Lombardo, 39. 1906, 317; *Dioniso*, 233 sg.

238 Xenoph., *Memor.*, I. I, 11-14; cfr. 4. 7, 6. — Cfr. Plat., *Apol.*, 3, p. 19 C-D; Cic., *Acad.*, I. 15: 'Socrates.. primus a rebus occultis et ab ipsa natura involutis in quibus omnes ante eum philosophi occupati fuerunt avocavisse philosophiam et ad vitam communem adduxisse'.

239 Di qui, anche, la congenita nobiltà di ogni individuo umano, della donna come dell' uomo: cfr. Zuccante, *La donna nella dottrina di Socrate (Fra il pensiero antico e il moderno)*, Milano 1905, 51 sgg.; Chiappelli, *Le donne alle scuole dei filosofi greci (Saggi e note critiche)*, Bologna 1895, 105 sgg.).

240 δύο γὰρ ἐστὶν ἃ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τοὺς τ' ἐπακτικὸς λόγους (induzione) καὶ τὸ ὀρίζεσθαι καθόλου (definizione): Aristot., *Metaph.*, 13. 4, p. 1078 B.

241 Le idee di Socrate su la divinità sono esposte spe-

cialmente in Xenoph., *Memor.*, I. 4 e 4. 3, e in Plat., *Euthyphr.*

242 Su questo si fondava l'accusa per sostenere che Socrate introduceva divinità nuove (Xenoph., *Memor.*, I. I, I; Plat., *Euthyphr.*, 2, p. 3 B).

243 Così l'intesero, dopo i contemporanei (accusatori), altri nell'antichità (Plutarch., *de genio Socrat.*; Apulejus, *de deo Socratis*). - Cfr. Zeller, II⁴, I, p. 82 sg.; Zuccante, *Socrate*, 366 sg.

244 μή ἀναμένῃς ἕως ἂν τὰς μορφὰς τῶν θεῶν ἴδῃς: *Memor.* 4. 3, 13.

245 Plat., *Euthyphr.*, 2, p. 3 B.

246 Cicer., *de divin.*, I. 54, 122.

247 Xenoph., *Memor.*, I. I, 4.

248 L'oracolo delfico proclama che non c'è uomo al mondo più sapiente di Socrate: Plat., *Apol.*, 5, p. 21 A.

249 Xenoph., *Memor.*, 4. 2, 24 sgg.; cfr. Plat., *Charm.*, 12, p. 164 D sg.; Aristot., frgg. I-3 Rose.

250 Plat., *Alcib. maj.*, 18, p. 124 B (ad Alcibiade).

251 Cfr. Xenoph., *Memor.*, 4. 6, 2 sg.

252 Xenoph., *Memor.*, I. 2, 9-11.

253 Contro l'empirismo 'entusiastico' (θεῖους τε εἶναι καὶ ἐνθουσιάζειν, detto di uomini politici), cioè 'mistico', in politica: Plat., *Menon.*, 41, p. 99 D.

254 Le cariche estratte a sorte: v. sopra a p. 223.

255 Cfr. Xenoph., *Memor.*, I. 2, 9; 3. 9, 10; 4. 2, 6-7.

256 Xenoph., *Memor.*, 2. I, 14 sg.

257 Interessantissima la distinzione in Xenoph., *Memor.*, 4. 3, 13 fra ὁ τὸν ἔλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων ε οἱ τε γὰρ ἄλλοι (θεοί). - Altrove (*Memor.* I. 4, 5) è il creatore degli uomini (ὁ ἐξ ἀρχῆς ποιῶν ἀνθρώπους).

258 Contro la concezione popolare e triviale degli dèi quale era contenuta nel mito: Plat., *Euthyphr.*, 6, p. 6 A sg. - Cfr. Xenoph., *Memor.*, 4. I, 13 ... μή ἀναμένῃς ἕως ἂν τὰς μορφὰς τῶν θεῶν ἴδῃς...

259 Xenoph., *Memor.*, I. I 2-3.

260 Cfr. Xenoph., *Memor.*, I. 3, 1; 4. 3, 16. - L'autenticità dei passi principali dei *Memorabili* in cui sono presentate le idee di Socrate sulla divinità è discussa (negata da P. Klimek, *Die Gespräche über die Gottheit in X.'s Memorab.*, Breslau 1918).

261 La Tessalia gli si offerse come asilo: Plat., *Crit.*, 4, p. 45 C.

262 Critia proibì a Socrate d'insegnare ai giovani: Xenoph., *Memor.*, 4. 4, 3; I. 2, 31 sg.; Plat., *Apol.*, 20, p. 32 CD.

263 Cfr. Xenoph., *Memor.*, I. 2, 29-38; cfr. I. 2, 58.

X.

La fine dell' antico ellenismo.

Individualismo e umanesimo.

L' intellettualismo radicale ('noocrazia') di Socrate ebbe un oppositore in Antistene ¹. Il quale, formatosi alla scuola dei Sofisti (Gorgia, Prodicò, Hippià ²), si avvicinò poi a Socrate, – e fu tra i suoi più intimi ³; ma battè una via propria, che par discosta dalla strada maestra del pensiero greco, e quasi accenna, di lontano, ad altri orizzonti.

Antistene era figlio di una donna di Tracia ⁴, che sarà stata una schiava; onde, pur essendo di padre ateniese, rimase escluso, per legge *, dalla cittadinanza, e quindi dalla vita pubblica; e frequentò il ginnasio dei bastardi (νόθοι) suoi pari, ch'era detto *Kynosarges*, ed era posto sotto la protezione di Heracle ⁵. E ad Heracle intestò qualcuno de' suoi scritti ⁶ non tanto per devozione religiosa quanto per omaggio ad un nume ch'era quasi un eroe del lavoro, degno patrono delle classi inferiori **, – come poi fu

* v. sopra a p. 244.

** v. sopra a p. 117.

il patrono della 'sètta' dei Cinici, che da Antistene appunto trasse l'origine ⁷, e dal Kynosarge forse il nome ⁵. Estraneo per nascita alla *polis* ⁸, non rispettava Antistene i suoi culti nè i suoi iddii, e le feste reputava occasioni buone per gozzovigliare (fr. 76) ⁹; e, tutt'altro che entusiasta dei poemi omerici ¹⁰, le storie divine di Omero interpretava secondo allegoria (fr. 25 sg.) ¹¹. Affermava che volontieri avrebbe trafitto Afrodite con una freccia (fr. 35) ¹²; e a Kybele rifiutava di tributare offerte, come a quella che non ne aveva bisogno, essendo madre degli dèi (fr. 70). Fu, a quanto sembra (fr. 116), iniziato ai misteri dell'Orfismo ¹³ (non forse per influenza materna? o per costume diffuso in quelle classi sociali cui egli era più vicino?); ma anche di fronte alle religioni mistiche (fr. 70) conservò quell'atteggiamento riservato (fr. 116) ch'ebbe verso tutte, in genere, le cose della religione positiva, — mentre degli iddii del politeismo popolare e ufficiale negò addirittura l'esistenza, persuaso ch'essi fossero d'origine puramente convenzionale (*νόμος*), e dunque insussistenti, e che reale ed esistente per natura fosse in vece un Dio solo (fr. 24) ¹⁴: che — dopo Xenofane — è, forse, nel mondo greco antico la massima approssimazione a un vero e proprio monoteismo. Il quale, propriamente, non è credenza in un dio supremo, per quanto sublimato su gli altri iddii, — quale fu professata, p. es., da Eschilo e da Sofocle (in forma strettamente ortodossa: *Zeus*), o magari dallo stesso Socrate (*ὁ θεός, τὸ θεῖον*) —, e nemmeno è idea panteistica di un Dio-tutto, quale si svolse in seno all'Orfismo ¹⁵; ed è invece, il monoteismo, credenza in un dio solo, affermazione di un dio solo che

implica negazione di tutti gli altri dèi: ciò che appunto si trova per lo meno adombrato nella formula di Antistene del solo iddio 'naturale'; – nella quale restavano implicitamente negati i molti 'convenzionali' (*populares*).

E in ciò egli teneva il mezzo fra i Sofisti ¹⁶ e Socrate. Ma di Socrate negò – egli, esaltatore dell'azione sopra il pensiero ¹⁷, – la formula intellettualistica fondamentale che riduceva la virtù al sapere *; e del sapere, come della scienza in genere ¹⁸, negò appunto quella condizione prima ch'è il socratico conoscere per concetti ¹⁹, ossia per universali ²⁰, – affermando che di un dato qualsiasi non si possa dire che cosa è, ma soltanto che è, ed è ciò solo che il suo nome significa (fr. 47) ²¹. E da questo suo nominalismo (fr. 39) ²², che ricorda i Sofisti (Protagora [fr. 42], Prodicò), procedè poi a negare anche il principio di contraddizione, e la possibilità del contraddire ²³. E in quanto alla virtù sostenne – e in ciò lo confermava la sua dura esperienza della vita, e il temperamento suo volontario e combattivo ²⁴, e la conoscenza, che aveva profonda, dell'anima umana – sostenne, sempre contro Socrate, che c'è pure una virtù che non è sapere, ma azione ²⁵ (il coraggio ²⁶), e c'è pure una vita che non è virtù, che è volontà e lotta e passione, e dunque umanità: una miseranda umanità di traviati induriti nel vizio, dediti all'amore e all'ebbrezza ²⁷, ma pur sempre uomini, che non dovean dunque essere abbandonati, anzi sollevati mercè l'esempio e la bellezza dello sforzo inteso a vincer sè stessi (fr. 57, 65). Ed egli visse in mezzo a quegli

* v. sopra a p. 301.

umili, ai rejetti, ai diseredati ²⁸; e predicò ad essi esaltando il lavoro (fr. 103) ²⁹, egli povero e ostentatore di sua povertà ³⁰, che andava attorno col mantello logoro e la bisaccia: – e anche per questa sua opera di predicazione, come per quel suo adombrato monoteismo, sembra quasi preannunziare, così di lontano, il Cristianesimo ³¹.

Nè la dottrina di Antistene è senza corrispondenza con quelli che furono i caratteri generali dell'epoca. La quale appare, nel suo complesso, particolarmente utilitaristica e volontaristica e sentimentale. Fu, allora, una guerra continua fra Greci e Greci – ‘di tutti contro tutti’ –, in cui l'idea nazionale soccombè ai peculiari interessi dei singoli Stati. Uomini di forte temperamento e di insigni qualità personali – specialmente qualità militari – primeggiarono. L'ispirazione sentimentale dominò nella musica sempre più (Teleste di Selinunte ³² e Polyido, autori di ditirambi, continuatori dell'indirizzo di Timotheo Milesio e di Filoxeno di Kythera ³³). La poesia era in decadenza: finita l'epopea, finita la lirica ³⁴, viveva solo il teatro; e nel teatro la produzione nuova non era pari all'antica; – onde seguirono ad essere rappresentate le opere dei grandi maestri del v sec., tra i quali trionfò – proprio ora e soltanto ora – Euripide, il più appassionato, il più realisticamente umano. Ed Euripide influì anche sullo svolgimento ulteriore della comedia; la quale, abbandonata definitivamente la satira politica e l'invettiva personale (già nelle ultime comedie di Aristofane: *Ecclesiazuse*, a. 392?, *Pluto*, a. 388), concentrò la sua satira sui miti (comedia ‘media’: Anaxandride, Antifane, Eubulo, e, in minor misura, Alexide) –

massime come parodia della tragedia ³⁵ -, e trattò poi di preferenza tipi caratteristici e soggetti generici intrecciati di avventure, specialmente amoroze (comedia 'nuova': Menandro, Difilo).

Più che della poesia fu l'età della prosa; - e, in primo luogo, dell'oratoria. E l'oratoria ha pure in sè qualche cosa di drammatico. Non per nulla, dopo il suo preludio siculo (Tisia e Corace, Gorgia *) circa ai tempi in cui anche fiori - in Sicilia - Epicarmo **, essa ebbe il suo grande sviluppo in Atene, dove anche lo ebbe la drammatica (mentre l'oriente greco, che non ebbe poesia drammatica ³⁶ ***, anche mancò, in genere, di oratori). In Atene già ebbe a giovarsene, fra i tragici, Euripide. E di Antifonte retore, di Ramnunte, abbiamo (se sono autentiche le 'Tetralogie') orazioni fittizie scritte in pro' e in contro (λόγοι e ἀντιλογίαι) di una medesima tesi ³⁷: ciò che implica una finzione analoga a quella della scena. E i 'retori' poi trattarono professionalmente l'arte di scrivere discorsi che altri doveva pronunziare (nei processi giudiziari), o che nessuno mai doveva pronunziare, - come fece anche Isocrate. Il quale fu alla scuola di Gorgia insieme col poeta tragico Agathone; e di Isocrate poi furono alla lor volta discepoli Astydamante ateniese e Theodecte di Faselide, poeti tragici fra i più celebrati del iv secolo. Invero uno stesso elemento è essenziale all'oratoria come alla drammatica: cioè il pubblico, ch'è un elemento collettivo. Il quale nella drammatica, mistica di origine

* v. sopra a p. 271.

** v. sopra a p. 194 sgg.

*** v. sopra a p. 104.

e collettivamente religiosa, è rappresentato dal coro (ch'è quasi l'esponente e il portavoce del pubblico, e in origine sarà stato esso stesso tutto il pubblico), E nell'oratoria è rappresentato dalla folla degli ascoltanti ³⁸, muta ma presente, ma agitata da passioni che possono prorompere in un grido o sfogarsi in un voto: grande accumulazione di vita emotiva, tanto più intensa quanto più le è estraneo il freno della critica e del giudizio; – onde quelle passioni hanno lo stesso fondamento e la stessa natura delle esperienze religiose del misticismo, e l'oratore può scatenarle e dominarle con la parola quasi magicamente: egli unico attore, che da solo fa tutte le parti, interroga e risponde, crea un avversario invisibile e lo apostrofa, parla in persona propria e in persona altrui, e a volta a volta narra o consiglia, accusa o difende, prega o inveisce, e così veramente concentra in sè tutto il drama. Col qual rapporto esistente fra il drama e la oratoria sembra compiersi quell'ideale parallelismo che siam venuti via via costruendo * tra le forme della prosa e le forme della poesia in rapporto con le forme della religione: chè come all'epica – espressione poetica del mito e, a traverso il mito, della natura – corrisponde la prosa scientifica (dei primì filosofi naturalisti), come alla lirica, ch'è umanità e poesia dell'anima individuale (animismo), corrisponde la storia, così alla drammatica, ch'è poesia dell'anima collettiva e del misticismo, corrisponde, nella prosa, l'eloquenza.

E come della poesia ormai non viveva più che la drammatica, così la forma drammatica s'impose anche

* v. sopra a p. 105, 180. 186.

alla prosa: voglio dire alla prosa attica del IV secolo, sia storica che filosofica. Onde lo stesso Tucidide fece recitare a questo o a quel personaggio orazioni che saranno state storiche nello spirito, ma non – o soltanto molto approssimativamente – nella forma. E la prosa filosofica ebbe allora la sua forma specifica nel *dialogo*. Del quale il primo autore sarebbe stato Alexameno di Teo ³⁹ (per non dire dei *mimi dialogati* in prosa di Sofrone Siracusano [sec. v]). E l'esempio ebbe fortuna fra i Socratici; – pei quali il dialogo meglio anche si prestava a riprodurre lo spirito e la conversazione del Maestro. Ed Eschine – infatti –, il socratico, e Antistene e Aristippo e Senofonte ⁴⁰ scrissero dialoghi; e più e meglio di tutti Platone (che dei mimi siracusani fu entusiasta), grande evocatore di figure magistralmente caratterizzate, fra le quali non l'azione, ma la discussione – quasi azione d'idee in contrasto – si svolge come in una scena posta fuori della realtà: in quell'ambiente socratico ch'era sacro al ricordo dei discepoli, – come alla coscienza popolare era sacro il mito, sul cui sfondo proiettava la tragedia l'azione sua e la sua umanità.

Quell'elemento affettivo che trovava espressione nella musica, che trovava espressione nell'arte della parola – dalla poesia (drammatica) riversandosi sulla prosa –, investiva anche l'arte della figura. Il *pathos* era caratteristico delle sculture di Scopas. Un'espressione sentimentale d'intima mestizia veniva accentuandosi sempre più nei rilievi delle stele sepolcrali ⁴¹. Il rendimento della figura umana non più soltanto nel suo aspetto esteriore, ma nei moti dell'anima, fu il compito segnato alla pittura da Parrasio, perse-

guito da Apelle, e applicato specialmente al ritratto, nel quale Apelle riuscì insuperato. E il ritratto anche dalla scultura fu coltivato (Silanione, Leocare) secondo i medesimi criteri realistici, esagerati talvolta fino alla negazione stessa dell'arte (Lysicrate, fratello di Lysippo, lavorò sopra una maschera presa dall'originale).

Invalse, allora, anche l'usanza di erigere statue ad insigni personaggi viventi: ch'era come un elevarli al disopra della comune natura umana, anticipando in questa vita la loro postuma esaltazione ad eroi ⁴². Questo onore sommo ebbe Lysandro; al quale, dopo la vittoria di Aigospotamoi – che segnò il trionfo di Sparta –, gli Spartani fecero posto nel gruppo dedicato a Delfi, lui mortale associando così ad un consesso di divinità ⁴³; – mentre altri Stati, compartecipi della vittoria, gli dedicarono poemi ⁴⁴ ed eressero statue ⁴⁵; e Samo perfino gli consacrò altari e celebrò sacrifici ⁴⁶, e sostituì alla festa di Hera una festa di Lysandro (*Λυσάνδρεια*: Hesych. s. v.) Nè Lysandro fu il solo ⁴⁷: chè in Atene con statue furono onorati Conone e suo figlio Timotheo e Ificrate e Cabria, generali, ed Euagora signore di Cipro, e il poeta tragico Astydamante, nonchè il poeta comico Difilo ⁴⁸.

Or mentre l'arte quasi, dunque, parificava gli uomini agli dèi, gli dèi – d'altro lato – abbassava al livello degli uomini, attenendosi bensì ai tipi già creati dai maestri del v secolo, ma applicando ora anche alle figure divine il nuovo studio del carattere e della vita interiore, trattata – in modo tutto umano – come vita di affetti e di sentimenti (l'*Eirene* di Kefisodoto, l'*Hermes* di Praxitele, l'*Afrodite Anadyo-*

méne di Apelle). E così facendo continuava, l'arte, ad assolvere quel ch'era il suo proprio compito specifico rispetto alla religione *: come fissatrice e consolidatrice delle forme tramandate, a conservazione della fede antica contro le novità: erede della missione che già era stata del mito e della poesia: ausilio tanto più prezioso ora, che il mito era morto e la poesia moribonda, e dalla poesia stessa il mito era volto in canzonatura (comedia), mentre dai filosofi era volto in allegoria (Antistene; cfr. i miti in Platone), – e così sempre più cedeva al concetto.

E anche il concetto, ch'è negazione della forma, l'arte, ch'è forma, valse a investirlo del suo soffio plasmatore: e a guisa di persone rappresentò non solo il *Demos* 49 e la *Democrazia* 50, ma anche la *Pace* (Kefisodoto) 51 e la *Ricchezza* (il bambino *Plutos* nella *Eirene* di Kefisodoto 52), e la *Fortuna* 53 (Τύχη) e il *Buon momento* (Καίρος) 54 e la *Vittoria* (Νίκη) 55 e la *Salute* (Ἔγχεϊα) 56: astrazioni, sì, ma piene di interesse umano, e massime per quel tempo, in cui quasi perenne incombeva la guerra, e per la guerra la miseria cresceva, e l'uomo si trovava e si sentiva esposto a tutti i capricci della sorte. Onde avvenne che quelle astrazioni poteron dar vita a dei veri e propri culti; e l'arte ancora una volta venne in aiuto alla religione traducendole in forme tangibili e concrete, simili alle figure divine dei culti tradizionali, – mentre pure eran segni ed elementi di una religiosità diversa, più profondamente umanistica, e affine a quelle correnti dionisiache che a quel tempo prevalevano. Delle quali in fatti nella poesia e nel

* v. sopra a p. 189, 235 sg.

pensiero filosofico si vede il riflesso, — mentre, parallelamente, nell' arte figurata vengono meno i soggetti classici del mito eroico già istoriato sui grandi monumenti (e ripetuto su le pitture vascolari) del v secolo, e tornano a prevalere, come già sul finire del vi — quando ancora non li aveva oscurati la grande arte nata dalla vittoria —, gli elementi e i soggetti dionisiaci (Praxitele).

Ad alimentare il diffuso spirito dionisiaco contribuiva non poco quel mondo religioso extra-ufficiale dove prosperavano — ora come prima, anzi forse più di prima — i misteri e i culti di origine esotica.

In un angolo remoto del Peloponneso, ad Andania in Messenia, riflorirono nel iv secolo — favoriti dalla politica tebana (Epaminonda) intesa alla restaurazione di Messene contro Sparta ⁵⁷ — certi antichi misteri locali (ὄργια) affini a quelli di Eleusi ⁵⁸. La riforma (μετακόσμησε) e il rinnovamento del culto fu — o si disse — opera di Methapo ⁵⁸, grande manipolatore di riti e devozioni arcaiche (τελέτης (?) καὶ ὀργίων παντοίων συνθέτης), specialista — a quanto sembra — in materia di misteri cabirici, poi che dei Kabiri anche in Beozia (a Tebe) riformò il culto ⁵⁸, e ad Andania anche li introdusse sotto il nome rituale di μεγάλοι θεοί, col quale essi erano adorati nei propri misteri di Samotracia ⁵⁹.

D' altro lato i misteri stessi di Samotracia * venivano crescendo nella pubblica venerazione ⁶⁰. Si diffondeva ⁶¹ il culto della ' gran dea ' frigia (Kybele)'

* v. sopra a p. 283.

– la ‘Madre’ per eccellenza * – per opera di quei devoti che andavano attorno con le sue immagini (μητραγύραι⁶²) in veste sordida di viandanti e pellegrini, prestandosi facilmente, per via del loro fanatismo – non scevro da ciarlataneria –, ad essere messi in ridicolo dai Comici⁶³. In questo la ‘nuova’ comedia continuava le tradizioni dell’ ‘antica’, facendosi portavoce del genuino tradizionale spirito ellenico nella sua avversione alle stranezze dei culti stranieri. Anche i misteri di Adonis* furono messi in comedia⁶⁴: segno che dovevano essere abbastanza frequentati⁶⁵.

La dea tracia Bendis, per quanto venerata anche ufficialmente come divinità dello Stato**⁶⁶, seguì tuttavia ad esser oggetto di un culto privato, massime al Pireo⁶⁷, dove i Traci erano più numerosi⁶⁸. Al Pireo guidò – anche – Glaucothea, la madre dell’ oratore Eschine, la processione inghirlandata e rumorosa dei seguaci di un dio ch’ era invocato col grido entusiastico di εὐοῖ σαβοῖ e col ritornello ὕης ἄττης, ἄττης ὕης: e dunque era il tracio Sabazios***, il cui culto – prettamente mistico e fortemente influenzato dall’ Orfismo⁶⁹ – si mantenne per tutto il IV secolo⁷⁰ ed oltre⁷¹.

Prima di Glaucothea, un’ altra sacerdotessa di Sabazio, di nome Nino (Νῖνος), era stata condannata a morte (su denuncia del sicofante Meneacle⁷²), sotto l’ imputazione di veneficio (ὡς φίλτρα ποιούσης τοῖς νέοις)⁷³.

Non molto diverso, in sostanza, da Sabazio⁷⁴,

* v. sopra a p. 247 sg., 283.

** v. sopra a p. 286 sg.

*** v. sopra a p. 73, 93, n. 90, 247.

sebbene ci si presenti con nome greco ⁷⁵, dovette essere quel 'demone' *Isodaites* ⁷⁶ – adorato in forma mistica ed esoterica ⁷⁷, verosimilmente con riti di compianto (per la perdita) e di giubilo (per la resurrezione) ⁷⁸ –, del quale fu devota Fryne; e per questo fu accusata (da Euthia, oratore) di lesa religione (*ἀσέβεια*) per celebrazione di riti immorali e introduzione di nuove divinità ⁷⁹, e andò poi assolta specialmente per l'assistenza di Hyperidè ⁸⁰.

Certo il demone Isodaite non fu il solo che venne ad accrescere il numero degli iddii stranieri adorati in Atene ⁷⁴. Nel corso del iv secolo s'introdussero – specialmente al Pireo, dove passavano e si stabilivano, per ragioni di commercio, stranieri di ogni paese ⁸¹ – altri culti esotici, oltre quelli traco-frigi (Bendis): culti più propriamente orientali, voglio dire semitici ed egiziani. E, in primo luogo, ancora culti di divinità femminili: Iside egizia e Astarte fenicia (nella forma grecizzata dell'Afrodite cipriota). Nell'a. 333/2 i mercanti di Kition (Cipro) stabiliti come meteci in Atene ottennero dallo Stato (*ἔδοξεν τῷ δήμῳ*) la facoltà di comperare un terreno per erigervi un loro santuario di Afrodite (*τὸ ἱερόν τῆς Ἀφροδίτης*) ⁸². Dallo stesso documento ⁸² si rileva che già precedentemente dei mercanti egizi avevano potuto fondare al Pireo un santuario di Iside (*τὸ τῆς Ἰσιδος ἱερόν*).

Nè solo tolleranza trovarono, in Atene, i culti stranieri, ma anche non poco favore. Essi furono organizzati in corporazioni religiose sul modello delle antiche associazioni dedite al culto privato di eroi e altri numi secondari, delle quali assunsero anche il nome (*θίασα; διασῶτα, ὀργεῶνες*) ⁸³. Di queste so-

cietà fecero parte, accanto ai forestieri, anche elementi della popolazione locale, in ispecie meteci e schiavi, tra cui, in buon numero, le donne. Le quali, come in altri tempi *, così anche ora si mostrarono particolarmente sensibili al fascino morbido di quei culti esotici. Così Isodaite, il dio di Fryne, è designato appunto come un "dèmone straniero adorato dalle donnicciuole del volgo e non troppo per bene" (τὰ δημώδη γύναια καὶ μὴ πάνυ σπουδαῖα) ⁷⁴. Di Sabazio furono – come già vedemmo – sacerdotesse Nino e Glaucothea: quella, straniera; questa, di buona famiglia ateniese, ma di condizione decaduta ⁸⁴. Da schiavi sarà stata specialmente frequentata anche quell'associazione di cui era sacerdotessa Theoride, fattucchiera (τὴν φαρμακίδα) e indovina (μάντις), che Demostene fece condannare a morte come rea – al pari di Nino – di maleficio e di ciarlataneria (ῥαδιουργούσης), nonchè di sobillazione degli schiavi, ai quali, a quanto sembra, insegnava ad ingannare (ἐξαπατᾶν) i padroni ⁸⁵. Dove, se son da vedere i primi segni di oscure aspirazioni servili, è interessante trovarle associate, già in questo antico preludio, con la religione, e con certe correnti speciali della religione; – onde vien fatto di pensare, p. es., a Spartaco, che pure ebbe per moglie una donna di Tracia (e anche Theoride, lemnia, ci riporta alla Tracia **), ch'era veggente e dedita a pratiche dionisiache e sacerdotessa di culti mistici (μαντικὴ καὶ κάτοχος τῆς περὶ τὸν Διόνυσον ἑργιασμοῦ: Plut., *Crass.*, 8).

* v. sopra a p. 246.

** v. sopra a p. 77.

Che in così fatti ambienti sociali prosperassero la magia ^{85 bis} e la superstizione, era naturale; – e già dicemmo il perchè, quando accennammo all'esistenza di un rapporto intrinseco fra queste forme inferiori della religiosità e la posizione socialmente inferiore delle classi e degli individui che le professano *. Ne troviamo un riflesso nella Comedia, specchio fedele del tempo. L' *Οἰωνιστής* di Antifane avrà preso di mira la superstizione degli augurii ⁸⁶. Menandro l'imitò nel suo *Superstizioso* (*Δεισιδάλμων*) ⁸⁷. Il tipo – non raro – del ciarlatano indovino (che in Nino e Theoride ha i suoi rappresentanti femminili) avrà ispirato il *Φαρμακόμαντις* di Anaxandride ⁸⁸. Nè dalla Comedia furono risparmiate le forme meno popolari (più filosofiche) dell'esoterismo. Il Pitagorismo si prestava a più di uno spunto comico, specie in quanto era professato dalle donne **. Il tipo della 'Pitagoreggiante' ispirò più di una comedia ⁸⁹. La regola di vita austera dei Pitagorici ⁹⁰ e particolarmente il loro vegetarianismo furono messi in ridicolo da Alexide (nei 'Tarentini': fr. 219), da Antifane (fr. 160, 168) e da altri ⁹⁰. L'astinenza da cibi animali era di precetto anche per gli Orfici *** ⁹¹; e vi è fatta allusione in un frammento di Antifane da una comedia intitolata appunto *Ὀρφεύς* (fr. 180).

L'Orfismo – dunque – e il Pitagorismo dovettero essere in voga nel iv secolo. Perseguitati i Pitagorici nella Magna Grecia, alcuni di essi si erano rifugiati nella Grecia propria. Sappiamo di Lyside,

* v. sopra a p. 243, 283.

** v. sopra a p. 246.

*** v. sopra a p. 154.

tarentino, che fu a Tebe maestro di Epaminonda ⁹². In Beozia, giusto al tempo della supremazia tebana, si ebbe anche una ripresa dell'Orfismo, – dopo quel primo momento che forse è rappresentato anche da Pindaro *. *Satura ab antiquo* di spirito dionisiaco, traversata successivamente dalle nuove correnti tracie (propriamente: traco-insulari) dei culti cabirici (Anthedon, Tebe) ⁹³, la Beozia offriva un terreno adatto al prosperare dell'Orfismo. Sopra un frammento fittile dipinto, rinvenuto – insieme con molti altri – nel santuario tebano dei Kabiri ⁹³, compaiono, oltre a un Dionyso *Kabiros* (assistito da un *παῖς*), tre figure designate coi nomi di *Pratolaos*, *Mitos* e *Krateia*: dei quali *Pratolaos* (Πρωτόλαος) risponde a un concetto proprio dell'Orfismo (il primo essere umano?) ⁹⁴, mentre *Mitos* è termine orfico (esoterico?) equivalente a *σπέρμα* ⁹⁵, e *Krateia* si ritrova nel titolo *Κρατεία* (Κρατεύας Kock) ἢ Φαρμακοπώλης di una commedia di Alexide (fr. 110 sg.), nella quale era presentato Orfeo (fr. 113) in veste di taumaturgo ⁹⁶. Queste tre figure orfiche sono rappresentate sul frammento fittile del Kabirion in una maniera 'caricata' secondo un tipo satiresco che ricorre anche in altre pitture di vasi dello stesso santuario, le quali riproducono soggetti mitologici, ma in un travestimento burlesco, e dunque in quella forma di parodia ch'era propria della commedia ⁹⁷: una commedia primitiva e rozzissima, quale naturalmente e spontaneamente si sarà svolta dal locale culto di Dionyso **, – e quindi si sarà applicata ⁹⁸ ai

* v. sopra a p. 220.

** v. sopra a p. 118, 215.

soggetti del teatro letterario attico (tragedia), e poi anche alle figure (altra importazione attica) dell'Orfismo.

Certo, anche l'Orfismo soffriva del male comune a tutte le forme religiose mistiche ed esoteriche del tempo, e in primo luogo di quella piaga fra tutte deleteria ch'era la superstizione *. Il superstizioso, il δεισιδαιμόνιον, doveva essere un tipo tutt'altro che raro, se Menandro lo mise in comedia, se Teofrasto lo tratteggiò in uno de' suoi *Caratteri* (cap. 16) come colui che affannosamente correva da un augure a un indovino e da un indovino a un interprete di sogni, e, preoccupato sempre dei numi che dovesse venerare, degli atti rituali che dovesse compiere, non trascurava di recarsi una volta al mese con tutta la famiglia a consultare gli *Orfeotelesti* **. D'altro lato, sotto il formalismo della regola si annidava la ciarlataneria e l'ipocrisia ⁹⁹. Molti eran quelli che partecipavano alle sacre celebrazioni; ma pochi vivevano interiormente la vita del divino: *ναρθηγοφόροι μὲν πολλοί, βάρχοι δὲ τε παῦροι* ***: 'molti i portatori di ferula, pochi i santi'. Ma dunque un principio di santità esisteva pure nell'Orfismo: un principio superiore, se era fatto solo per gli eletti. A differenza dei culti delle divinità traco-frigie e orientali, l'Orfismo aveva (come il Pitagorismo) una tradizione di pensiero, una dottrina – specialmente escatologica **** –; aveva un suo ideale ascetico della vita, una norma

* v. sopra a p. 243, 279 sg.

** v. sopra a p. 228, n. 34 bis.

*** v. sopra a p. 156.

**** v. sopra a p. 154 sg.

di astinenza e di rinunzia *, che contrastava con le orgie sfrenate di cui si compiacevano i culti stranieri. Non tutto era, dunque, formalismo e superstizione e sfruttamento. C'erano dei valori. Qualcuno li conobbe e li apprezzò: Platone.

Platone ¹⁰⁰ conobbe gli ὄρφικοὶ βίται (*leg.* 6. p. 782 c) e le società dell'Orfismo (οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα *Cratyl.* p. 400 c): conobbe la dottrina esoterica del corpo come carcere e prigione e tomba dell'anima ¹⁰¹, e la finale liberazione (cfr. fr. 253 Abel), e le idee di purificazione (κάθαρσις ¹⁰²) e di iniziazione e di mistica contemplazione ¹⁰³.

A questa fonte si nutrì il suo spirito ¹⁰⁴, profondamente religioso come quello di Socrate, ma più ardente, più entusiastico, meno apollineo e più dionisiaco, com'era appunto lo spirito dell'epoca sua, – e già ne vedemmo un riflesso anche nel pensiero di Antistene ** (il quale pure si accostò, a quanto sembra, all'Orfismo). E al pari di Antistene, anche Platone sentì che l'anima umana non è tutta ragione, e la virtù non è tutta sapere; ed ammise – egli, il filosofo dell'amore, – un elemento irrazionale (τὸ ἀλόγιστον), suddiviso anzi in una parte passionale (τὸ θυμοειδές) e una appetitiva (τὸ ἐπιθυμητικόν). Ma lo subordinò alla ragione e al sapere, riconfermando – contro Antistene *** – la dottrina socratica dei concetti, cui accentuò, anzi, ed approfondì nella sua propria dottrina delle idee; – e così

* v. sopra a p. 154 sg.

** v. sopra a p. 328, 330.

*** v. sopra a p. 329.

ricondesse il pensiero sulla via maestra dell'intellettualismo.

E d'intellettualismo si colorì per lui anche tutta l'esperienza religiosa e la religiosità dei misteri. E come ad esporre e adombrare le dottrine esoteriche sull'al di là adottò la forma exoterica dei miti (*Menone, Gorgia, Fedro, Fedone, Convito, Repubblica*), così il dogma principale di quelle dottrine, ch'è la trasmigrazione dell'anima d'una in altra esistenza * – dogma sconosciuto alla religione popolare –, egli lo tradusse in termini di pensiero, inquadrando nella sua filosofia il concetto dell'immortalità dell'anima individuale ¹⁰⁵. E così, anche, in quella colpa onde l'anima è degradata nell'ordine delle esistenze corporee – e in tal modo la espia – vide, Platone, una colpa della mente, dunque un errore. E tutta, in genere, la vita più profonda dello spirito, ch'è interiore e subiettiva, egli, artista, la espresse nelle forme del mito, che è, come l'arte, obiettivazione ed esteriorazione.

Chè sopra gl'iddii tradizionali – figure del mito – pose le Idee, archetipi delle cose, non solo gerarchicamente, ma proprio anche spazialmente più elevate in un mondo super-celestiale, e dotate di un'esistenza altrettanto obiettiva quanto divina: quasi un *pantheon* di concetti sublimato al di sopra del *pantheon* politeistico tradizionale, ma modellato ad immagine di questo, e culminante poi nell'Idea del Bene. La quale, emanata com'è dalla sfera della vita morale, ha, dunque, origini profondamente umane; – e tuttavia Platone ne fece quasi un Dio ottimo e massimo, concependola – alla maniera mitica – in per-

* v. sopra a p. 150 sg.

sona di un creatore (demiurgo). E di quelle ideali entità fece che le anime, aggirandosi per le vie del cielo al seguito degli iddii, avessero delle visioni fugaci che le riempivano di una beatitudine mistica ineffabile, e pur consistente – adunque – in un atto del vedere (εἶδος, θεωρεῖν): un vedere intellettuale, e pur quasi corrispondente a quell'atto del vedere materiale (ἐποπτεῖα) ch'era il momento culminante dei misteri (*Phaedr.*, p. 250 c).

E con quel mondo trascendente ch'era quasi una sublimazione del mito nell'ideale, pose Platone – come già Pitagora (e anche Pitagora aveva conosciuto da vicino l'Orfismo *) – un fondamentale dualismo: di cui l'altro termine era il mondo delle cose sensibili, dove quegli archetipi concettuali sono riflessi; onde l'anima, discesa in questo mondo, ve li riconosce; e così conosce e pensa razionalmente. E così, anche, opera secondo virtù, essendo la virtù non puro sapere, anzi attitudine e abito di subordinare l'elemento irrazionale al razionale ¹⁰⁶, quello solo appartenendo in proprio all'anima nella sua originale purezza, questo – in vece – derivando dal contatto col mondo della materia: con che, appunto, l'unità individuale dell'uomo veniva ad essere spezzata, e nella natura umana si rispecchiava l'universale dualismo ¹⁰⁷. E il dualismo si rifrangeva poi dall'uomo singolo nella umana società, secondo un'antropologia e una politica dedotte da quella fondamentale ontologia: onde all'elemento razionale e a quello irrazionale co' suoi due modi ** rispettivamente

* v. sopra a p. 186.

** v. sopra a p. 343.

corrispondeva, nell'umanità, il popolo greco e il mondo barbarico (i barbari del nord, impetuosi, al θυμός, e quelli del sud, sensuali, all' ἐπιθυμία), e nella società, la classe dominante dei filosofi (non iddii, ma divini, rappresentanti la massima approssimazione dell'uomo alla divinità ¹⁰⁸) e le classi dominate dei guerrieri (animosità) e dei produttori (bisogni materiali): — ch'era dunque una società costruita su basi religiose e divine, come già quella dei Pitagorici, e come in genere le fondazioni dei mistici.

Ma diversamente da loro Platone, cittadino ateniese, quella ideale società ridusse sotto il segno dello stato tradizionale. Con che egli dunque trasferiva l'opposizione politica dalla azione pratica nella teoria: vero discepolo — anche in questo — di Socrate *: alieno, come Socrate, dal prender parte attiva alla vita pubblica (ιδιωτεύειν, ἀλλὰ μὴ δημωσιεύειν: *Apol.*, p. 32 A), e più di Socrate avverso — egli, discendente di antiche stirpi gentilizie ¹⁰⁹, — alla democrazia ¹¹⁰; ma fedele, al pari del Maestro, alla tradizione della *polis*, pronto anche a sacrificare ad essa i suoi ideali d'arte, che pur erano orientati verso la luce dell'arcaica poesia di Omero e di Esiodo. Chè Omero appunto egli volle bandito dalla ideale Città (*resp.*, p. 595 sg., cfr. 377 B), e con Omero quasi tutta la poesia (*ibid.*) e, in parte, la musica (*leg.*, p. 800 sgg.): quella poesia che celebrava un mito irriverente degli dèi (μύθους ψευδεις: *resp.*, p. 377 D; cfr. *leg.*, 801 B sgg.), quella musica (moderna) che blandiva gli animi con la sua carezza fatale (*leg.*, p. 802): e dunque tutto ciò che conteneva

* v. sopra a p. 297.

un principio di rilassamento pericoloso alla saldezza e alla vigoria dello Stato.

Onde anche volle dallo Stato banditi i culti privati ¹¹¹ e le pratiche magiche ¹¹². E, corrispondentemente, anche quel fondamento 'religioso dello Stato ch'egli aveva attinto, forse, alle società esoteriche, si venne poi in lui determinando nel senso della religione tradizionale (*leg.*, p. 716 D - 717 B) con i suoi iddii popolari e i suoi culti ufficiali: che fu dunque ancora una subordinazione dell' elemento mistico a quello statale nell' ordine politico, parallela a quella dell' elemento irrazionale al razionale nell' ordine metafisico: triste esaltazione della *polis* nella teoria, ora che la *polis* nella realtà fatalmente era condannata.

E lo stesso Platone lo sentì; e nella sua Città non ebbe fede: chè, come dello stato ateniese criticò la storia e i maggiori uomini dei tempi andati ¹¹⁰, così non da quella attuale sua forma democratica sperò l' avvento della Città futura, ma piuttosto di là dove qualcuno al regime della *polis* andava sostituendo il principio monarchico, come facevano Dionisio e Dione e Dionisio II a Siracusa.

E altrettanto pessimista fu Senofonte, anch' egli ateniese e discepolo di Socrate e avverso alla democrazia: rispettoso degli antichi ideali e tradizionalista e pio ¹¹³, e ammiratore di Sparta e de' suoi ordinamenti e costumi (*Λακεδαιμονίων πολιτεία*), - secondo una tendenza che allora fra gli scrittori politici prevalse, - e alcuni giunsero fino ad anteporre a Sparta, come modello più arcaico e severo, l' Egitto (il *Βούσειρις* di Isocrate ¹¹⁴). E di Sparta Senofonte ammirò anche gli uomini, specialmente Agesilao (negli *Ἑλληνικά*), del quale anche trattò in uno scritto spe-

ziale (se l' Ἀγησίλαος è veramente opera sua). E in un altro si occupò di Hierone (il vecchio) di Siracusa (Ἱέρων) e in un altro di Ciro re di Persia (Κύρου παιδεία): ch'è un segno, fra altri (cfr. di Isocrate il Νικοκλής, l' Ἀρχίδαμος il Φίλιππος), della tendenza – comune dunque alla letteratura come all' arte figurata (ritratto) * – a dare rilievo alle figure individuali, – come fece anche Filisto nella sua storia di Sicilia (i due Dionisii), come fece lo stesso Senofonte nelle sue *Storie Elleniche* (Agesilao). E a Sparta Senofonte prestò pure la sua opera militare – come condottiero –, anche quando Atene fu nemica di Sparta; – e allora Senofonte fu nemico della patria. E come condottiero egli già prima era stato anche a servizio di un principe persiano (Ciro il giovane) in lotta col suo re (Κύρου ἀνάβασις).

Molti invero furono in quel tempo i Greci – capitani e gregari – che, facendo della vita delle armi il mestier loro, non più per la patria, per la loro Città, combattevano, ma come mercenari servivano chi li assoldava; ed anche servivano Stati non greci, ed anche il nemico ereditario della Grecia, il Gran Re: che fu forse il sintomo più grave della oscurata coscienza civica e del decadimento della *polis*. E un altro segno fu il sostituirsi delle iniziative private a quella dello Stato in non poche imprese, non escluse le opere dell' arte: dove, dunque, ancora una volta si manifesta il prevalere dell' individualismo.

Il quale, promosso già dai Sofisti **, si espresse

* v. sopra a p. 334.

** v. sopra a p. 272.

ora teoricamente in formule di uno sfrenato egoismo che solo al successo mirava e soltanto la forza ammirava (si pensi al Callicle di Platone [*Gorg.*, p. 482 sgg.] e alla sua teoria del Superuomo), spezzando gli ultimi vincoli della tradizione in nome di nuovi ideali che non erano più civici, e nemmeno nazionali, anzi puramente umani, anche a costo di riuscire anti-nazionali. Individualistica fu la dottrina di Aristippo, fondata su l'edonismo. E Aristippo, ch'era stato bensì alla scuola di Socrate, ma anche si era nutrito del pensiero di Democrito e di Protagora (fenomenalismo), disdegnava di chiudersi nell'ambiente ristretto di questo o di quello Stato (οὐδ' εἰς πολιτείαν ἑμαυτὸν κατακλείω), anzi voleva essere dappertutto ospite e straniero (ξένος πανταχοῦ εἴμι: Xenoph., *Memorab.*, 2. I, 13).

Or mentre alla *polis* si opponeva – così – l'individualismo, che la negava ¹¹⁵, d'altro lato già si prospettava l'avvento di una maggiore unità politica che la superava. Vero è che la tradizione del particolarismo era così inveterata, che non poteva essere sradicata e distrutta. Il principio tradizionale dell'autonomia fu ribadito in ogni occasione (pace di Antalcida, a. 386 ¹¹⁶; pace del 374; del 371 ¹¹⁷), specialmente da Sparta, conservatrice dell'antico regime e rappresentante dell'arcaismo in tutte le sue forme. Era, questo, il passato che persisteva. Ma, d'altro lato, l'avvenire premeva, incalzato dalle mutate condizioni del presente. Chè economicamente la *polis* non bastava più a sè stessa; e però già aveva dovuto amplificarsi in egemonia. Questa era stata la soluzione imperialistica del problema economico; e risultò inadeguata: perchè, attraverso una guerra

interminabile e il succedersi di uno stato all'altro come potenza egemonica (Atene, poi Sparta, poi Tebe), lasciò intatto il principio politico dello stato-città ¹¹⁸, — mentre, a soddisfare le nuove necessità economiche, occorreva la creazione di un organismo politico nuovo e diverso, che fosse superiore alla *polis*. E questo si ebbe nello stato federale (*κοινόν*), secondo un principio che non era nuovo, anzi era stato attuato, rudimentalmente, già dalle antiche *Amfictyonie*; ma ora appunto ebbe la sua più larga applicazione, come quello che — dunque — rispondeva alle nuove esigenze dei tempi. Chè tra il particolarismo e l'unificazione, fra la tradizione viva sempre e l'ideale non ancora — e non mai — raggiunto, il *κοινόν* fu l'approssimazione massima, fu la sintesi che risultò feconda e vitale. E Sparta dovè cedere a Tebe, ch'era a capo di uno stato (beotico) federale, esistente già nel v secolo e ricostituito nel iv; — e su lo stesso tipo del *κοινόν* si (ri)organizzarono — più o meno stabilmente —, nel iv secolo, la Locride (Opuntia) e la Tessalia e l'Arcadia (Megalopoli) e l'Acaia e la Focide e la penisola Calcidica, nonchè quelle regioni — come l'Etolia e l'Acarnania — che ora soltanto entrarono, dalla penombra di una semi-barbarie, alla luce della comune civiltà ellenica, essendo rimaste fino a quel momento in una condizione pre-politica di *ἔθνη* privi di *πόλεις*, onde più facilmente passarono a quella dei *κοινά*: tutti stati federali nella forma, regionali nell'estensione, essendo appunto la Regione il termine intermedio, postulato dai tempi, fra la Città e la Nazione.

E là dove la tendenza ultra-civica si combinò con quella anti-civica dell'individualismo, sorsero,

in vece, Stati dinastici, – ch'è quanto dire personali nella forma (tirannide, monarchia militare), ma regionali anch'essi nell'estensione. E non solo nelle regioni più periferiche dell'ellenismo, dov'erano più forti le necessità militari (la Sicilia – minacciata da vicino da Cartagine – con Dionisio di Siracusa ¹¹⁹, Cipro con Euagora, il Ponto [Heraclea] con Clearco, il Bosporo con Satyro), ma anche – p. es. – la Tessalia per opera (già, parzialmente, di Lycofrone e poi) di Jasone.

Questo progresso politico nelle varie regioni della Grecia fu accompagnato da un processo di livellamento culturale fra le une e le altre. La civiltà, ch'era stata ateniese nel v secolo, divenne greca nel iv. Vero è che, per espandersi, dovè scendere dalle altezze. Nell'area ampliata della cultura ellenica non mancarono tuttavia le bassure: in ispecie nelle regioni occupate dagli ἑθνη (Etolia, Acarnania). Atene seguì ad essere il gran centro della vita spirituale. La parlata ateniese fu allora la lingua letteraria di quasi tutta la Grecia ¹²⁰. L'alfabeto ionico quale si adoperava ad Atene (negli atti ufficiali a partire dall'arcontado di Euclide, a. 403/2) diventò di uso generale. Anche la vita delle armi vissuta in comune dai mercenari contribuiva ad attenuare – se non a cancellare – le differenze tra Greci e Greci.

Politicamente dunque la *polis* era superata nella regione; ma culturalmente era superata nella nazione. Il progresso spirituale precorreva il progresso politico. Quella unità nazionale che nell'ordine politico non fu mai raggiunta, fu conseguita ora nell'ordine

culturale. Vero è che idealmente essa esisteva da secoli. Ma ora fu divulgata, e resa effettiva e reale. A promuoverla contribuì l'opera dei pensatori. Già i Sofisti avevano proclamato l'uguaglianza naturale (φύσει) di tutti gli uomini e l'origine convenzionale (νόμῳ) di tutte le disuguaglianze *. Ma questa dottrina non trovò subito il suo pieno svolgimento: le conseguenze umanitarie ch'essa contiene furono poi dedotte in senso cosmopolitico dai Cinici (Diogene) ¹²¹ e dagli Stoici. Bensì il retore Alkidamante, scolaro di Gorgia ¹²², autore – fra l'altro – di un *Elogio della morte* (fr. 6 e 7 *Orat. Att.*, II, p. 317), affermava che “ tutti la divinità fece liberi, nessuno la natura fece schiavo ” (ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντας θεός, οὐδένα δοῦλον ἢ φύσις πεποίηκεν: fr. I, p. 316); ma questa massima, l'applicava, anch'egli (nel *Μεσσηνιακός*), in senso tutto ellenico, svolgendola contro gli Spartani a favore degli Iloti che Epaminonda aveva trasferiti a Messene dopo la vittoria di Leuctra (*Or. Att.* II, p. 316). Della quale Antistene, dal canto suo, non approvava che i Tebani troppo s'inorgoglissero, poichè su altri Greci l'avevano riportata ¹²³.

Così si ribadivano i concetti di libertà, di eguaglianza, di fratellanza panellenica: concetti ch'eran venuti maturando nel corso della storia nazionale, e in certi momenti era parso che fossero prossimi ad esser tradotti nella pratica ed inverati nella realtà: – e già se ne coglie un cenno nella *Lysistrata* di Aristofane (v. 1120 sgg., 1159, 1175 sgg., 1185), prospettandosi ivi un ravvicinamento fra Atene e Sparta, come poi anche da parte spartana essi furono uti-

* v. sopra a p. 272.

lizzati, per lo meno da Agesilao nella sua politica asiatica contro la Persia ¹²⁴. Ma ora soltanto ebbero una formulazione chiara ed eloquente, e un efficace strumento di propaganda – sebbene non scevro da intonazione retorica – nei discorsi degli oratori.

Chè già il vecchio Gorgia aveva dato l'esempio, nella sua orazione di Olimpia (fr. 2 *Orat. Att.* II, p. 217). E dopo di lui Isocrate ¹²⁵, suo discepolo, altamente bandì il programma della unione panellenica per la guerra contro la Persia, e per la redenzione dei fratelli d'Asia Minore: fondandolo, sì, teoricamente, su la dottrina della eguaglianza naturale fra gli uomini, ma intesa nel senso esclusivamente ellenico come eguaglianza fra tutti i Greci e solo fra i Greci; onde anche traeva natural fondamento la disugualianza – e dunque la inferiorità, e dunque la necessaria inimicizia – dei Barbari ¹²⁶: grande programma di rivendicazione e di riscossa, al quale doveano concorrere tutte le forze dell'ellenismo. E a tal fine Isocrate diede al concetto di ellenismo l'estensione più ampia, superando la razza in nome – appunto – della cultura, e includendo fra gli Elleni quanti per cultura erano tali (*καὶ μᾶλλον Ἕλληνας καλεῖσθαι τοὺς τῆς παιδείσεως τῆς ἡμετέρας ἢ τοὺς τῆς κοινῆς φύσεως μετέχοντες*: *Panegy.* 50). Con che veramente precorse i tempi; e come fra gli antichi eroi esaltò non solo Teseo, ateniese (12. 129) ma anche Agamemnone (12. 77) ed Heracle (5. 76), tutti capitani di imprese panelleniche gloriose, così in tutta l'opera sua perseguì un ideale ch'era nazionale più che ateniese. E per ciò fu avversato, in nome del patriotismo, da uomini come Demostene ¹²⁷, come Hyperide; pei quali la patria era ancora e

sempre la Città: e in ciò essi erano, dunque, conservatori e volti verso il passato: essi, gli uomini della democrazia, assertori delle tradizionali libertà repubblicane.

Ma Isocrate meglio vide nell'avvenire; e perdè la fede in Atene città (5. 129), e in ogni altra Città di Grecia; e invece – come Platone * – volse le sue speranze ai nuovi organismi statali e regionali, e proprio a quelli che anche negli interiori ordinamenti avean superato la forma classica della *polis* nel principio monarchico. E da prima confidò in Jasone, che di tiranno di Feraì era divenuto *tagós* (signore) della unificata Tessalia ¹²⁸, e aveva concepito il disegno di una spedizione contro la Persia ¹²⁹; e poi, caduto Jasone (a. 370), svanita la combinazione con Dionisio di Siracusa ¹³⁰, ancora si rivolse, Isocrate, a Filippo, re di Macedonia ¹³¹ e successore di Jasone nella signoria (*ἀρχὼν*) di Tessalia, – e in tale qualità, rappresentante e capo di uno stato ellenico, se anche, come re di Macedonia, poteva essere considerato in Grecia come barbaro ¹³². Chè in questo riguardo non tanto vale l'una o l'altra soluzione che si possa dare al problema della posizione etnica dei Macedoni rispetto ai Greci in base ai risultati moderni delle ricerche linguistiche ed etnologiche ¹³³, quanto quella ch'era l'opinione – o il sentimento – comune dei Greci stessi del tempo (Isocr. 5. 108). Pei quali tutt'al più i sovrani di Macedonia eran greci (Herod. 5. 22; 8. 137); ma il popolo stesso era barbaro, e greco poteva essere riguardato solo nel senso culturale isocratéo.

* v. sopra a p. 347.

Invero, seguendo l'impulso della sua forza di espansione, la cultura ellenica incominciò allora ad estendersi anche oltre i confini storici e nazionali dell'ellenismo, cioè appunto nelle finitime zone periferiche del settentrione, come anche (anticipando il compito proprio dell'età ellenistica) nei paesi non greci dell'Oriente: non soltanto a Cipro, sempre meno fenicia (Euagora e suo figlio Nicocle, scolaro di Isocrate ¹³⁴; soggiorno del retore Polycrate, accusatore postumo di Socrate), ma anche nella Fenicia stessa (sarcofagi di Sidone), e soprattutto nella Caria ¹³⁵ (Mausolo e Artemisia, architetti e scultori greci [Satyro, Pythio?; Scopa, Timotheo, Bryaxide, Leocare] nella costruzione del Mausoleo ¹³⁶).

In Macedonia la cultura greca si era introdotta già nel v secolo ¹³⁷ al tempo di Alessandro 'il Filello' ¹³⁸ e di Perdicca suo figlio (*ἑξομυχρος και φίλος* degli Ateniesi: Thucyd. I. 57), e poi specialmente di Archelao (a. 413-399), che invitò Socrate alla sua corte - sebbene invano * -, ed ebbe presso di sé Euripide ¹³⁹ e Agathone e il samio Choirilo, poeti, e Timotheo milesio, musicista ¹⁴⁰, e Zeuxi italiota (di Heraclea), pittore ¹⁴¹.

E circa quel tempo penetrarono gl'influssi della cultura ateniese anche in Epiro, per opera del re (dei Molossi) Tharyp(a)s ch'era stato educato in Atene ¹⁴². Nè in Macedonia essi vennero meno dopo Archelao († a. 399); anzi pur nei tempi agitati della reggenza di Perdicca (a. 365-359) seguirono a farsi sentire (Eufraio, di Oreo, discepolo di Platone), fin che raggiunsero il massimo di intensità sotto il regno

* v. sopra a p. 302-3.

di Filippo. Il quale, come definitivamente fece entrare la Macedonia nel sistema politico degli Stati greci, così anche si adoperò, quanto più era possibile, ad ellenizzarla, cancellando i segni della barbarie. E poichè il segno più cospicuo era il linguaggio, fu adottata negli atti ufficiali dello stato macedone la lingua attica (e parallelamente, in Epiro, si adottò il dorico). Vero è che la parlata popolare rimase quella che era; — come in genere al movimento culturale ellenizzante avrà partecipato solamente, o quasi, l'elemento superiore della popolazione, cioè la nobiltà, raccolta intorno al sovrano come ai tempi feudali: quei tempi che per la Grecia appartenevano a un passato ormai remoto — all'epoca di Omero —, ma in Macedonia, come in Epiro, erano attuali.

Chè il mondo omerico era tuttavia l'ideale eroico in cui si specchiava quella società macedone, arretrata e guerriera, ferma tuttora a quello stadio che nella Grecia aveva segnato il medioevo ellenico *: quando, appunto, l'epopea dalla Jonia originaria aveva cominciato a diffondersi nella madre patria; e allora anche, forse, era accaduto che un nucleo di guerrieri, partitosi — verosimilmente — dalla Tessalia, occupasse la Macedonia. Chè tale sembra essere la soluzione più plausibile del problema etnico macedone ¹⁴³: conquistatori Greci e Ario-balcanici assoggettati. Presso i quali quei Greci si saranno mantenuti come signori, conservando la loro arcaica organizzazione, ch'era di tipo feudale ed omerico. Ed in fatti i nobili Macedoni, dediti alle armi, seguitarono a designare sè stessi collettivamente come *ἑταῖροι*, 'com-

* v. sopra a p. 21.

pagni', ch'è termine omerico ^{143 bis}; e individualmente amarono assumere i nomi degli eroi del mito greco e dell'epopea, chiamandosi Alessandro e Ptolemeo e Menelao e Neoptolemo ed Euryloco, nonchè Oreste e Meleagro e Cassandro ¹⁴⁴ e Admeto ¹⁴⁵; - e le donne loro, corrispondentemente, ebbero nome Arsinoe e Antigone ed Europe ¹⁴⁶. E di quegli eroi amarono, i nobili, proclamarsi discendenti, seguendo in questo l'esempio dei sovrani. I quali, collegando la dinastia loro degli Argeadi (*Argaios* era uno dei primi re leggendari) con Argo peloponnesiaca, vollero essere oriundi Argivi e pronipoti di Temeno e quindi di Heracle (Herod. 8. 137-139; cfr. Isocr. 5. 113) ¹⁴⁷.

E non solo Heracle, ma e Zeus ed Hera e Apollo e Artemis ¹⁴⁸ troviamo venerati in Macedonia: sempre - com'è naturale - negli ambienti sociali più elevati ¹⁴⁹. Invece altri numi - come *Thaumos* (o *Thaulos*), come *Darron* (un demone guaritore), come le *Ἐὐδαλαγῖνες* - avranno avuto un carattere più popolare ¹⁵⁰, massime quelli che manifestamente si rivelano come traci, anzi che greci, e dunque pertinenti al patrimonio religioso del primitivo nucleo etnico assoggettato. Tale è *Zeirene*, equivalente alla tracolennia *Zerona* delle iscrizioni 'tirrene' di Lemno ¹⁵¹. Tali in ispecie i *Σαυάζαι* o *Σαυδοί*, che, secondo il grammatico macedone Ameria, erano identici ai Sileni (nonchè ai Satyri) ¹⁵², onde risulta la natura dionisiaca dell'esser loro, - come del resto già nel nome essi rivelano la loro affinità con i *Σάφοι* di Tracia*, i demoni omonimi - e dunque omogenei - del dio traco-frigio Sabazio (*Σαφάδιος*), ch'è appunto una

* v. sopra a p. 73.

specie di Dionyso *. E del pari è attestata per la Macedonia anche la presenza di figure dionisiache femminili – Ninfe, Muse, Baccanti –, sia col nome (che sembra greco) di Θούριδες ¹⁵³, sia con quelli (non greci) di Κλώδωνες e Μιμαλλόνες ¹⁵⁴: – delle quali è messa in rilievo la natura orgiastica e impetuosa, come di viragini; chè, secondo la leggenda, esse avrebbero sgominato e volto in fuga un esercito di nemici, e ciò avrebbe dato luogo alla fondazione di un santuario di Dionyso *Pseudanor*, quasi ‘pseudo-uomo’, donde sarebbe venuta anche la etimologia del nome stesso μιμαλλόνες· ἀπὸ τοῦ μιμῆσθαι τοὺς ἄνδρας **, – mentre in realtà sarà da vedervi adombrata una specie di trasfigurazione rituale (a base di travestimento?), quale sappiamo esser propria della religione dionisiaca *** ¹⁵⁵. Onde sarà da ritenere come verisimile che a queste figure e avventure del mito e della leggenda effettivamente corrispondessero nella pratica religiosa riti e atti culturali popolarissimi fra le donne ¹⁵⁶; le quali, conforme alla nota corrispondenza fra mito e rito ****, vi avranno agito per l'appunto in figura e col nome di *Klodoni* e *Mimalloni*: nè più nè meno di quel che facevano, in Tracia, le donne degli Edoni e della regione dell' Haimo ¹⁵⁶. Ed anche gl' Illyrii avevano i loro Δευάδαι, equivalenti ai ‘Satyri’, tutt' uno – dunque – con i macedoni Σαυάδαι ¹⁵⁷.

Su questo substrato religioso dionisiaco, orgia-

* v. sopra a p. 282 sg.

** v. sopra a p. 89 n. 62.

*** v. sopra a p. 73.

**** v. sopra a p. 66.

stico ed entusiastico, popolare e antichissimo (ἐκ τοῦ πάνυ παλαιοῦ ¹⁵⁶), comune e congenito alle genti ario-balcaniche (traco-illiriche) – tanto che fino ad oggi ne rimase traccia nel *folk-lore* locale * –, facilmente dovè poi attecchire, a un certo momento, l'Orfismo. Nella Pieria, ai piedi dell'Olimpo ¹⁵⁸, era sepolto – secondo la tradizione ** – Orfeo. Ivi anche dimoravano le Muse: ch'è un segno della presenza del primitivo elemento religioso dionisiaco, al quale le Muse appartenevano: simili, in origine, alle Menadi e alle Ninfe ¹⁵³, demoni dell'ispirazione mantica e profetica prima che artistica, dionisiaca prima che apollinea, – e poi trasformate, anch'esse, in senso ellenico, specialmente quando re Archelao in loro onore istituì in Dion gare *musiche* e ginniche, organizzate sul modello di quelle d'Olimpia (Diod. 17. 16).

E, sempre a proposito dell'Orfismo, non è forse senza significato la frequenza del nome *Eurydike* ¹⁵⁹ portato da donne appartenenti alla più alta società macedone, come la moglie stessa di Amynta e madre di Filippo – ch'era figlia di Syrrha, re di Elymea –, come poi la figlia di Antipatro, che sposò Tolomeo I; – mentre anche talune di sangue illirico, che andarono spose a principi macedoni, in tale occasione appunto assunsero il nome di *Eurydike* (Audata quando sposò Filippo, Adea sua nipote quando sposò Filippo Arrideo ¹⁶⁰). E che nell'elemento femminile della popolazione macedone fosse diffuso l'Orfismo, è attestato, se vale la testimonianza, da Plutarco a proposito di Olympiade, la madre di Alessandro (Plut., *Alex.*, 2),

* v. sopra a p. 74.

** v. sopra a p. 168 n. 21.

anch'essa di origine straniera, e precisamente epirota (della casa regnante sui Molossi). La quale con Filippo si sarebbe incontrata a Samotracia (Plut., *Alex.*, 2) in occasione della celebrazione di quei misteri; ed ivi in tale circostanza i due giovanissimi principi si sarebbero fatti iniziare: ciò che sembra far fede di un'abbastanza antica diffusione dei misteri di Samotracia presso quelle genti nordiche (non senza relazione, forse, con il primitivo substrato tracio del culto cabirico *), — onde, anche, meglio si comprenderebbe la fortuna grande e la fama di quei misteri specialmente nella successiva epoca dei Diadochi, continuatori anche in questo delle tradizioni della grande dinastia macedone. In fatti anche di Alessandro si narrò che avesse onorato i misteri di Samotracia ¹⁶¹.

Nè Olympiade smentì poi la sua forte inclinazione per i culti mistici ed esoterici (cfr. Athen. 14, p. 659 F); chè professò anche l'Orfismo. E nella celebrazione dei riti orfici portò una esaltazione non comune e uno spirito più barbarico (μαλλον ἐτέρων ζηλώσασα τὰς κατοχὰς καὶ τοὺς ἐνθουσιασμοὺς ἐξάγουσα βαρβαρικώτερον), non paga di agitar tirsi e mistici vagli (τῶν μυστικῶν λύκων) e ghirlande, anzi compiacendosi della presenza dei sacri serpenti (ὄφεις μεγάλους χειροήθεις ἐφείλκετο τοῖς θιάσοις): ciò che avrà dato forse lo spunto alla leggenda della nascita miracolosa di Alessandro per opera di un serpente ¹⁶².

E ad Alessandro Filippo diede per maestro Aristotele: coerente anche in questo al suo programma

* v. sopra a p. 96 n. 107.

politico ellenizzante. E veramente Aristotele rappresentò allora il pensiero ellenico più genuino e integrale – non ateniese nè ionico nè dorico, ma ellenico –: Aristotele, che non era ateniese, anzi oriundo di una piccola città coloniale del settentrione (Stagyro nella Calcidica), e dunque più vicino, per le sue origini, alla sfera d'influenza dello stato macedone (suo padre Nicomaco fu alla corte di Pella), – mentre anche nella formazione prima del suo spirito non sarà stata senza effetto la vicinanza di Abdera, centro di quel pensiero atomistico ch'era l'ultimo erede del naturismo ionico * (nella famiglia stessa di Aristotele era coltivata la medicina, e suo padre fu medico di re Amynta). E in Atene compì poi Aristotele la sua educazione, alla scuola – socratica – di Platone: ma di quell'insegnamento e di quello spirito attico sopra-saturo di umanesimo non s'imbevve, egli, tanto da dimenticare le suggestioni prime del naturismo. Anzi la natura, che Socrate avea finito per ignorare, che Platone aveva abbassata a un grado inferiore, Aristotele la riportò sul primo piano della speculazione; e con quel pensiero più perfetto che si era affinato nello studio dell'uomo, con quello la (ri)pensò, armonizzando così le due grandi correnti della speculazione ellenica in un sistema organico. Nel quale il mondo è uno con Dio, e pur diverso da Dio, ma non opposto a Dio; e non c'è dualismo fra le idee su nel cielo (trascendenti) e la materia di per sè informe di quaggiù, bensì nella materia stessa è inerente (immanente) un'idea (εἶδος) che è forma (τὸ τί ἦν εἶναι). E fra il cielo e

* v. sopra a p. 269, 253.

la terra non c'è un abisso, anzi un trapasso per interposti mondi (le sfere); e dall' un mondo all' altro e per tutto l' universo eternamente si svolge quel principio formale ch'è moto ed è pensiero, ed è divino, poi che procede dal primo motore immobile che è Dio, pura intelligenza, *νόησις νοήσεως*. Con che si continua, dunque, in Aristotele l' intellettualismo caratteristico della speculazione greca *: in lui, anzi, più limpido che in Platone, più schietto, quasi più ellenico nel senso classico della parola, perchè immune dai turbamenti dell' esperienza religiosa.

La quale, in vero, da Aristotele non tanto fu interiormente vissuta quanto obiettivamente studiata nelle sue forme, e classificata – come sappiamo ** – geneticamente nelle due massime categorie: religione della natura (*τῶν μετεώρων*) e religione dell' anima (*τῆς ψυχῆς*); – onde poi alla scuola di lui potè formarsi anche una prima scienza della religione (Eudemo: *τῶν περὶ τὸ θεῖον ἱστορίαι*, Diog. L. 5. 48 ¹⁶³). Ma nell' anima stessa il vero elemento divino fu per Aristotele il pensiero: eterogeneo, dunque, ed estraneo e distinto, e pur congiunto (come Dio col mondo) con la natura umana; – e natura è anche l' anima (la *ψυχή*, concepita biologicamente), natura le sensazioni e gli affetti e i sentimenti, ond' è mossa la volontà, – ch' è condizione della virtù. La quale non è dunque, come era per Socrate, tutt' uno col sapere, un conoscere più che un fare: anzi è vita d' azione, governata tuttavia dal pensiero, ch' è divino, e dunque è superiore (l' attività *noetica* superiore alla *dianoetica*,

* v. sopra a p. 298 sgg.

** v. sopra a p. 16.

il βίος θεωρητικός alla vita politica), ma non trascendente, come per Platone: anzi dalle aspirazioni platoniche verso un altro mondo, Aristotele ricondusse l'uomo a questo mondo, ch'è il solo, e dunque è, anche, il suo.

E non costruì, come Platone *, uno stato ideale sopra il fondamento religioso della natura umana; ma preferì studiare la politica nelle sue forme storiche e attuali, esaminando le costituzioni dei numerosi stati greci (πολιτεῖαι), ed estendendo l'indagine anche alle genti non greche (νόμιμα βαρβαρικά). Nel quale studio certamente ebbe a trovare più d'una conferma a quella dottrina della superiorità degli Elleni sopra i Barbari che, sconosciuta ancora al tempo delle guerre persiane, si era venuta maturando dopo la vittoria (Erodoto), e, non ostante il cosmopolitismo preannunziato dai Sofisti **, si era affermata specialmente con Isocrate ***. E Aristotele, come Platone ****, pienamente vi aderì; e anche ne dedusse la giustificazione della schiavitù, nonchè delle guerre fatte – contro i barbari – per catturare schiavi, essendo i barbari per natura destinati a servire ¹⁶⁴, ed essendo gli schiavi (produttori del lavoro manuale) necessari alla vita dello Stato. E lo Stato fu per lui ancora la polis, secondo il principio particolaristico tradizionale; al quale egli tenne fede, e lo ribadì, più al passato guardando che all'avvenire; – mentre già incalzavano, coi tempi nuovi, le

* v. sopra a p. 345 sg.

** v. sopra a p. 272.

*** v. sopra a p. 353 sg.

**** v. sopra a p. 346.

nuove tendenze verso le forme statali ultra-civiche, cioè federative.

Le quali, realizzatesi già prima in forma ed ambito regionale *, giunsero poi anche ad amplificarsi in un organismo panellenico, che fu il 'Congresso generale degli Stati greci', τὸ κοινὸν τῶν Ἑλλήνων συνέδριον ('*concilium Graecorum*'), fondato a Corinto nell' a. 337¹⁶⁵. Esso riunì almeno per un momento in un'unica lega tutte le Città greche (tranne Sparta, ma poi anche Sparta vi aderì), e rappresentò dunque per la Grecia la massima coesione nazionale e il momentaneo superamento del particolarismo egemonico. La lega panellenica fu opera di Filippo di Macedonia, il quale ne divenne il capo (ἡγεμών), e il supremo duce militare (στρατηγὸς αὐτοκράτωρ). E da Corinto, per la liberazione dei connazionali d'Asia, che la politica delle rivalità inter-elleniche aveva finito per abbandonare (pace del 386) in signoria del gran Re, Filippo bandì la guerra contro la Persia.

Fu questa nella storia del mondo la prima offensiva dell'Europa contro l'Asia. E, come poi le Crociate, così anch'essa agitò un suo segno religioso: e fu la punizione della Persia voluta dagli Dèi per i templi dell'Ellade già profanati dai soldati di Serse¹⁶⁶, quando la Grecia aveva ributtato l'invasione persiana. Ed ora moveva essa, invece, all'attacco. Il quale da Filippo fu dunque iniziato in nome dell'ellenismo (Parmenione ed Attalo in Asia Minore, a. 336). Ma Alessandro lo portò nel cuore stesso

* v. sopra a p. 350 sg.

dell'Asia; e pose fine all'impero persiano. E con ciò egli segnò anche la fine dell'antico ellenismo e il principio del nuovo.

Chè, erede in Egitto dei Faraoni e in Asia successore del Re dei Re, avendo dunque riunito nella sua persona l'Occidente e l'Oriente, la monarchia macedone e l'egemonia ellenica e l'impero, volle anche fonderli in un medesimo organismo politico, nel quale tutti i componenti dovevano essere tra loro equiparati; – e dunque anche i Greci (e i Macedoni) ai Barbari, contro il dogma ortodosso della innata superiorità ellenica e inferiorità barbarica. Del quale Aristotele fu allora l'assertore più autorevole ¹⁶⁷; e avrebbe pur voluto che a quel dogma conformasse Alessandro la sua politica, i Greci trattando egemonicamente (*ἡγεμονικῶς*) come amici (*ὡς φίλων καὶ οικείων*), i Barbari dispoticamente (*δεσποτικῶς*) come bruti (*ὡς ζῴων ἢ φύττειν*) ¹⁶⁸. Invece Alessandro e coi Persiani fu benevolo – alcuni lasciando come satrapi a capo delle province, molti incorporando (anche come ufficiali) nel suo proprio esercito – e in vari modi (specialmente con i matrimoni, dando egli stesso l'esempio) promosse la fusione dei vincitori coi vinti ¹⁶⁹.

Chè questa appunto fu la sua grande idea: l'idea di un organismo politico nuovo associante in un medesimo Stato le genti d'Asia e d'Europa: che fu programma ben diverso a ben superiore a quello di Filippo. E ad attuarlo egli si adoperò costantemente. Nè forse a questo suo disegno fu estranea quella nuova forma religiosa che da lui, tra i Greci, ebbe principio: la religione del sovrano.

La quale è, in sostanza, religione dell'uomo;

e come tale, come forma di religiosità umanistica, è dunque affine alla religiosità dionisiaca e a quella dei misteri *. Nè è qui fuor di luogo pensare che a suggestioni misteriche Alessandro ebbe a trovarsi esposto da fanciullo in quell'ambiente (femminile) in cui dovè trascorrer l'infanzia, coinvolto, come fu, nella disgrazia della madre, fino all'esilio ¹⁷⁰. Un parente di sua madre, secondo Plutarco (*Alex.* 5, 3), ebbe cura della sua prima educazione: forse, dunque, un oriundo epirota. Nè meno rozzo sarà stato l'altro suo precettore: quel Lysimaco nativo d'Acarnania che appena sapeva tanto di Omero da poter assomigliare sè stesso a Fenice e Alessandro ad Achille e a Peleo Filippo (Plut., *ibid.*). Nè molto di più avrà richiesto da un precettore quella società nordica, per la quale Omero era veramente il gran libro, anche ad uso di edificazione della gioventù; e i giovani delle prime famiglie portavano i nomi degli eroi dell'*epos* **, compreso lo stesso Alessandro. Il quale, per parte materna, potea vantarsi di esser discendente da Achille, e per parte paterna da Heracle ¹⁷¹. E Achille fu poi l'eroe ch'egli si propose come modello da emulare, anzi da superare. E in tanto ardore ed amore di gloria si infiammò ancor più alla scuola di Aristotele. Il quale, nel suo ufficio di maestro, stimò di doversi attenere al vecchio sistema d'insegnamento, che aveva per base Omero ¹⁷²: tradizionalista; anche in questo, più di Platone ***, e altrimenti da Platone convinto del valor pedagogico della poesia.

* v. sopra a p. 80 sg.

** v. sopra a p. 357.

*** v. sopra a p. 346.

In questo entusiasmo, anche se rivolto agli ideali dell'eroismo classico ¹⁷³, si rivelava pur sempre quel temperamento passionale (θυμοειδής) ed impetuoso ed esaltato (δραχδαῖον ὄντα καὶ φερόμενον σφοδρῶς: Plut., *Alex.*, 4. 2) che fu proprio del carattere di Alessandro: di lui che già nell'infanzia aveva dunque subito il fascino delle orgie mistiche *, come più tardi ebbe a subire, se crediamo a Plutarco, quello delle cose occulte e delle segrete discipline ¹⁷⁴; e in varie occasioni si mostrò devoto ai misteri ¹⁷⁵, e presso le genti barbare dell'Haimo rese onore a Dioniso tracio ¹⁷⁶, — che sarà stato per l'appunto lo stesso iddio indigeno (Sabazios, Sabos) che anche in Macedonia orgiasticamente era adorato ¹⁷⁷. E come i Macedoni in generale, così anche Alessandro fu dedito al vino (ποτικόν: Plut., *Alex.*, 4. 2). E in particolare si dilettò, a quanto sembra, di poesia dionisiaca (drammatica e ditirambica) ¹⁷⁸. E a traverso l'Asia si spinse temerario ed irresistibile, passando di vittoria in vittoria, furente nell'impeto delle battaglie, sfidando la morte ¹⁷⁹, ebbro della voluttà del pericolo, quasi posseduto e agitato da un démon, non mai sazio di gloria, con l'anima tesa lontano, sempre più lontano, verso i confini del mondo: veramente simile a un dio ¹⁸⁰.

Questo elemento personale, che suole aver tanta parte nella fondazione delle nuove religioni ¹⁸¹, concorse in qualche misura anche nella formazione della religione del sovrano, che da Alessandro appunto ebbe principio. La quale per sè stessa è antica, anzi antichissima, come quella che risale alle fasi primordiali

* v. sopra a p. 360.

della evoluzione sociale. Ma con Alessandro assunse una forma speciale, in corrispondenza con il nuovo organismo sociale e politico da lui fondato. Il quale era anch'esso divino, come ogni società – o sia naturale o fondata – è divina *, com'era divina, in questo senso, anche la *polis*, e per ciò aveva una sua religione e un suo dio. E questo elemento sociale ('per volontà della nazione') è poi l'altro e più potente fattore che concorre nella religione del sovrano insieme con quello individuale della personalità ('per grazia di Dio'). Chè già presso i gruppi umani più primitivi emersero uomini di eccezione dotati di virtù sacrali straordinarie; e per ciò furono i capi: per queste virtù o facoltà od energie personali ond'essi, ed essi soli, eran atti a manipolare e a rappresentare (negli intervalli fra i momenti successivi di vita collettiva più intensa), quelle altre e più potenti virtù sacrali che circolavano nel gruppo; e per ciò, dunque, furono sacri e furono unici: furono re-sacerdoti; – e questa fu l'origine della monarchia ¹⁸².

La quale in Grecia fin dall'antichità più remota aveva ceduto alla *polis*; e con la *polis* un'altra forma di religione era invalsa, corrispondente alla mutata forma sociale *, mentre era venuta meno la religione del sovrano, sopravvivendo soltanto nell'ufficio dell'arconte-re o in altre analoghe magistrature **. In Macedonia in vece (come pure in talune parti più arretrate della Grecia ***) tale evoluzione non si era compiuta. In Macedonia non era venuta mai meno

* v. sopra a p. 44.

** v. sopra a p. 47 sg.

*** v. sopra a p. 350.

la monarchia ereditaria d'origine divina; e vigeva tuttora ¹⁸³. La sua originaria divinità si esprimeva, ora, anche in termini di ellenismo nella pretesa discendenza dei re macedoni da Heracle ¹⁸⁴, e dunque da Zeus. Vero è che la monarchia macedone avea carattere feudale piuttosto che assoluto, essendo il re quasi un *primus inter pares* (gli ἑταῖροι) ¹⁸⁵, quasi il capo di un'aristocrazia guerriera che non la cedeva in nobiltà al sovrano, ripetendo anch'essa le sue origini da antenati eroici*.

A questo punto e a questo momento della evoluzione monarchica occidentale ed europea si inserì la monarchia imperiale di Alessandro. Ma ciò non fu senza il concorso di elementi orientali ed asiatici; chè veramente nella persona e nell'opera del Macedone tutta la storia del mondo confluì, e per un tempo – il breve tempo della sua breve vita – parve svolgersi unificata in un solo destino, – ma poi si spartì di nuovo, e per sempre.

In oriente vigeva da secoli, anzi da millenni, la forma monarchica dello Stato a larga estensione territoriale. È questa una differenza caratteristica (fondata in parte sulle diverse condizioni geografiche ^{185 bis}) della monarchia orientale rispetto all'europea (primitiva). Essa si manifesta anche nella tendenza dello Stato ad incorporarsi il territorio di altri Stati (imperialismo). A questo assolutismo spaziale corrisponde l'assolutismo della forma monarchica; col quale, a sua volta, è connesso un particolare carattere religioso della sovranità. Chè anche in Occidente il sovrano era di stirpe divina, e riceveva, in morte,

* v. sopra a p. 357.

onori divini. Ma solo in Oriente il re fu un dio, e anche in vita come tale fu adorato. La divinità del re è attestata già nel 3° millennio a. Cr. in Mesopotamia (dinastie di Lagas, di Akkad, di Ur: Ur-nina [e Gudea], Sargon I, Naramsin, Dungi), dove, secondo l'ideologia corrente, l'ordine sociale umano era un riflesso dell'ordine cosmico, e quindi, anche, il sovrano della divinità, – e dove la tendenza imperiale universalistica trovava corrispondenza e fondamento religioso nel carattere universale (celeste, solare) di talune divinità protettrici ¹⁸⁶. Nè meno antico fu in Egitto il culto del Faraone; il quale conservò, a traverso i secoli, il suo carattere sacro, quale partecipe e rappresentante della divinità di Hor (il falcone), e per di più simile ad Osiride (incarnazione di Osiride), perchè destinato, dopo la morte, alla resurrezione ¹⁸⁷. Anche presso gli Hittiti sembra che il sovrano sia stato adorato come un dio (sacrifici per i re Chat-tusil, Subbiluliuma, Mursilis) ¹⁸⁶.

Quelle suggestioni orientali che già nel corso del iv secolo influirono sulla formazione di (piccoli) stati monarchici – o, almeno, dinastici ('tirannidi') – nelle regioni più periferiche del mondo greco *, specialmente in Asia Minore (Clearco ad Heracleia **, Mausolo in Caria, Euagora a Cipro, Hermia ad Atarneus) – quasi preludio ai maggiori organismi monarchici che furon proprii dell'età ellenistica –, si manifestarono altresì nel carattere religioso onde qualcuno di quei sovrani, anche in compenso della illegittimità, amò rialzare il fastigio della sua persona. Quel

* v. sopra a p. 351.

** v. sopra a p. 351.

Clearco che riuscì a fondare una signoria ellenobarbarica ad Heracleia nel Ponto (egli era stato prima, e si mantenne poi, in rapporti col re di Persia), vestì manto di porpora ¹⁸⁸ e costume divino (στολὰς... θεοῖς συνήθεις ¹⁸⁸), e portò lo scettro e la corona d'oro ¹⁸⁹, e richiese l'onore della prostrazione (προσκυνεῖσθαι... ἡξίου ¹⁸⁸), e si proclamò figlio di Zeus ¹⁹⁰, e impose a suo figlio il nome del 'Fulmine' (Κεραυνός) ¹⁸⁹. All'altro estremo del mondo greco, a Siracusa, Dionisio II si proclamò figlio di Apollo ¹⁸⁹; e Dione ebbe, ancor vivo, onori eroici ¹⁹¹. Simili onori, del resto, già aveva tributato Samo a Lysandro; e Thaso li aveva offerti ad Agesilao *. — E in questo ordine di fatti rientra dunque anche l'atteggiamento di Filippo, quando, dopo Cheronea, fece dedicare ad Olimpia nel *Filippeion* le statue di sè stesso e di Amynta suo padre e di Olympiade e di Alessandro e di altre persone di sua famiglia, scolpite (da Leocare) in oro ed avorio (Paus. 5. 20, 10), come si usava per i simulacri degli dèi; e in Macedonia, ad Aigai, fece portare in processione una statua di sè stesso al sèguito di quelle dei dodici iddii (Diod. 16. 92, 5).

Alessandro andò oltre. Ma ebbe dinnanzi questi precedenti. Quell'opera grandiosa — la conquista della Persia — che Isocrate aveva additata a Filippo (*ep.* 3. 5 ¹⁹²) come tale che a chi l'avesse compiuta non sarebbe più mancato che di diventare un dio (οὐδὲν γὰρ ἔσται λοιπὸν ἔτι πλὴν θεὸν γενέσθαι), Alessandro la compì. Egli poteva dunque aspirare agli onori divini. E li ebbe. Non li subì passivamente, da parte degli assoggettati popoli orientali; ma li volle egli

* v. sopra a p. 334.

stesso, anche dai Greci ¹⁹³. Il programma nazionale in senso elleno-macedone gli si venne mutando, nel corso della sua attuazione, in programma ultra-nazionale in senso imperiale; e quindi, anche, di anti-persiano in ultra-persiano; ma, nello stesso tempo, anche ultra-ellenico. La conquista della Persia gli pose un compito nuovo: l'unificazione dell'Oriente con l'Occidente. L'Oriente constava di parecchi stati nazionali sotto l'impero persiano: in ciascuno di questi Alessandro fu re, e dunque sacro. Egli ben comprese il valore politico della regalità divina. A Tyro assediata richiese di essere ammesso a sacrificare al dio (*baal*) civico Melqart ('Heracle'): questo atto cultuale implicava l'esercizio, e dunque il riconoscimento, della sovranità; i Tyrii rifiutarono energicamente, ma dovettero cedere alla forza; e Alessandro, con tutto l'esercito e l'armata, adorò il dio fenicio (Arrh., *anab.*, 2. 16, 7; 24, 5). – In Egitto, da vero successore dei Faraoni, adorò in Memfi il bue Apis e le altre divinità nazionali (Arrh., *anab.*, 3. 1, 4). – Così pure, a Babilonia non solo restaurò i santuari, compreso quello di Bel, ma consultò i sacerdoti (*οἱ Χαλδαῖοι*), e secondo le istruzioni loro sacrificò egli stesso al dio Bel ¹⁹⁴. – Anche in Persia intervenne a favore della religione nazionale: egli aveva bensì distrutto, nel primo impeto dell'invasione, Persepoli e la reggia e i santuari, dando soddisfazione al sentimento nazionale ellenico dell'offesa recata un giorno agli dèi dell'Ellade dai soldati di Serse ¹⁹⁵; ma quando i suoi generali – Cleandro, Sitalke, Heracone – saccheggiarono i santuari di Susa e delle città della Media, li punì con la morte (Arrh., *anab.*, 6. 27, 3-5). Così facendo, Alessandro agiva come successore del

Gran Re. E come questi era il sovrano di un impero, più che di una nazione, tale fu anche Alessandro, avendo dunque riunito nelle sue mani le nazionali e la imperiale sovranità. E come in qualità di sovrano nazionale si giovò delle rispettive religioni locali, così dovè sembrargli che anche alla sovranità imperiale non avesse a mancare l'appoggio e il prestigio della religione: una religione che non si sostituisse, anzi si aggiungesse, ai culti delle singole nazioni: altra da questi, ch'eran molti e diversi, e quella invece doveva essere unica, e da tutti praticabile e praticata, così com'era uno l'impero, e una la persona del sovrano; — la quale appunto fu assegnata come oggetto e come contenuto alla nuova religione.

Della quale dunque l'idea prima, e forse la condizione necessaria, dovette esser data ad Alessandro da quel culto del sovrano ch'egli vide praticato dai popoli dell'Oriente. E questa suggestione, mentre avrà subito trovato naturale e simpatica rispondenza — e quasi risonanza — in quelle intime tendenze del suo carattere che volgevano al misticismo (divinità dell'uomo)*, facilmente anche si venne poi maturando e determinando in funzione di programma politico col procedere della conquista trionfale. E già forse al tempo della conquista dell'Egitto egli n'ebbe chiaro in mente il disegno. Chè in Egitto egli fu venerato come Faraone, e dunque come dio**. Ma, quasi a far sì che la divinità sua irraggiasse su più vasto dominio che quello nazionale egiziano, dall'Egitto, sfidando i pericoli e i disagi di una lunga marcia a traverso

* v. sopra a p. 80 sg.

** v. sopra a p. 370.

il deserto (ἔστι δὲ ἐρήμη ἢ ὁδὸς καὶ ψάμμος ἢ πολλή αὐτῆς καὶ ἄνυδρος: Arrh., *anab.*, 3. 3, 3), si spinse con le sue milizie fino all'oasi libica di Ammone. E in quel santuario, ch'era sede d'un oracolo famoso e che – al pari di altri oracoli * – avea carattere quasi internazionale, come quello che non solo dagli Egizi era venerato, ma anche da altri popoli ¹⁹⁶, e dagli stessi Greci ¹⁹⁷, egli fu salutato dal gran sacerdote (ὁ προφήτης: Plut., *Alex.*, 27. 3) figliuolo del dio (Zeus-) Ammone ¹⁹⁸. La proclamazione ebbe un'eco nel mondo greco (oracolo dei Branchidi ¹⁹⁹); e anche fra i Macedoni Alessandro stesso, a quanto pare, cercò di accreditarla, rinnegando la paternità di Filippo (Arrh., *anab.*, 4. 9, 9) nel momento stesso in cui stava per rinnegare – cioè, superare – la sua politica, e ormai reputando di non doversi più tener pago della lontana origine divina della sua stirpe **, anzi di poter affermare la sua figliolanza diretta dal dio supremo.

In Persia, poi, il suo concetto di una religione del sovrano potè precisarsi in forme positive concrete. È vero che proprio presso i Persiani il sovrano vivente non era un dio ²⁰⁰. Ma la pompa e il cerimoniale di corte (Arrh., *anab.*, 4. 9, 9) esaltavano la persona del re sopra la comune degli uomini; e dunque valevano ad inculcare nei sudditi l'idea della sua divinità. La prostrazione (προσκύνησις) per i Persiani non era un atto di culto; ma i Greci come tale l'interpretavano, anzi la sentivano. Per ciò la rifiutavano (e già l'avevano rifiutata a Serse gli

* v. sopra a p. 58 n. 28.

** v. sopra a p. 357.

inviati Spartani Sperthia e Bulide: Herod. 7. 136), come quella che offendeva la loro coscienza religiosa, tutta imperniata su quel principio cardinale e tradizionale * ch'è la separazione tra l'umano e il divino ²⁰¹. Invece Alessandro non solo, come re di Persia, l'accretò dai sudditi orientali, ma anche, come monarca dei conquistati insieme e dei conquistatori, la richiese dagli europei, Macedoni e Greci (Arrh., *anab.*, 4. 9, 9; cfr. 11, 8). La disapprovazione fu grande, e vivissima l'opposizione, anche fra i suoi più intimi. Ci fu chi osò dar libero sfogo al malcontento; ma malgliene incolse (morte di Cleito: Arrh., *anab.* 4. 8, 1). Negli ambienti macedoni si formò una congiura, capeggiata da Hermolao, un macedone non digiuno di filosofia (Arrh., *anab.*, 4. 13, 2; Plut., *Alex.*, 55, 2). Ad essa, a quanto sembra (Arrh., *anab.*, 4. 14, 1), non fu estraneo il greco Callisthene, di Olyntho, parente e discepolo di Aristotele (Arrh., *anab.*, 4. 10, 1; Plut., *Alex.*, 52. 2; 55), che pure aveva seguito Alessandro nella spedizione asiatica, e non gli aveva lesinato le lodi, anzi in un'opera panegirica (τὰ κατ' Ἀλέξανδρον: *Script. rer. Alex.*, fr. 19 sgg.) ne aveva esaltato le imprese, queste riconoscendo come superumane ²⁰², ma non lui come dio (Arrh., *anab.*, 4. 10, 2; 11, 2 sgg.). Callisthene fu punito con la prigione e forse con la morte; e nella sua disgrazia andò coinvolto lo stesso Aristotele ²⁰³.

Forse il risentimento dei Greci e dei Macedoni era piuttosto nazionale e personale che religioso: era, in gran parte, l'orgoglio dei vincitori che non volevano esser parificati ai vinti: era un'avversione

* v, sopra a p. 111 sg.

alla forma (τὴν ἐσθῆτα τὴν Μηδικὴν καὶ τὴν προσκύνησιν...: Arrh., *anab.*, 4. 14, 2), più che alla sostanza. Alla forma – alla προσκύνησις – Alessandro dovè rinunciare. La sostanza, cioè l'idea della divinità sua, finì per imporsi. A farla accettare dai Macedoni dovè contribuire grandemente il prestigio della conquista, e più particolarmente quel suo coronamento trionfale che fu la spedizione nell'India. I Macedoni erano, come già dicemmo *, particolarmente devoti a Dionyso. Ci furono dei momenti (incendio di Persepoli: Diod. 17. 72, 4; spedizione in Carmania: Arrh., *anab.*, 6. 28) in cui la marcia dei soldati di Alessandro assunse quasi l'aspetto di un'orgia o di un corteo dionisiaco (πρὸς μίμησιν τῆς Διονύσου βακχείας: Arrh., *anab.*, 6. 28; ὡς τοῦ θεοῦ παρόντος αὐτοῦ καὶ συμπαραπέμποντος τὸν κῶμον: Plut., *Alex.*, 67). Dionyso avea pur visitato le lontane regioni dell'Asia, secondo un mito di cui è già un cenno nel prologo delle *Baccanti* (e le Baccanti in Macedonia appunto erano state composte **). Sulle orme di Dionyso *** Alessandro si spinse fino nell'India. Là dove il dio era passato ²⁰⁴, anche Alessandro passò (Arrh. 5. 2, 1 sgg.). Il mito indiano di Dionyso finì poi di precisarsi sulle linee della spedizione di Alessandro ²⁰⁵. La fortezza di *Aornos* (*ávárana*) sull'Indo, che avea resistito ad Heracle, Alessandro la espugnò, e vi celebrò un sacrificio ²⁰⁶. Egli era dunque da più di Heracle, da più di un eroe: era pari a Dionyso, pari a un dio. E come nuovo 'Dionyso' fu venerato.

* v. sopra a p. 358, 367.

** v. sopra a p. 277 sg.

*** v. sopra a p. 367.

E proprio ad Atene (Diog. L. 6. 63 ψηφισαμένων Ἀθηναίων Ἀλέξανδρον Διόνυσον).

Veramente fra i Greci non tutti erano contrari al riconoscimento della divinità di Alessandro (Curt. Ruf. 8. 5, 6 sg.). Favorevole era, p. es., il filosofo Anaxarco, di Abdera, che aveva seguito Alessandro a traverso l'Asia ²⁰⁷. Vero è che Anaxarco sembra rappresentare un punto di vista macedone piuttosto che greco (Μακεδόνας δὲ αὐτὸν σφῶν βασιλέα δικαιοτερον θείαις τιμαῖς κοσμοῦντας: Arrh., *anab.*, 4. 10,7). Per i Greci l'impossibilità stava nell'adorazione dell'uomo vivente ²⁰⁸. Essi avevano bensì il culto degli eroi: ma questa era una forma particolare della religione dei morti*. A tale concetto ellenico mostrò di aderire lo stesso Alessandro in occasione della morte dell'amicissimo suo Hefaistione; al quale, non senza consultare l'oracolo (di Ammone), decretò esequie solenni in Babilonia e culto eroico in Egitto ²⁰⁹. Eppure il culto degli eroi aveva un suo aspetto speciale che poteva fornire un addentellato alla religione del sovrano: ed era il culto dei fondatori. Vedemmo già** come i fondatori di colonie fossero naturalmente candidati all'*eroismo*: non soltanto chi costruiva una nuova città, ma anche chi la restaurava, o anche solo politicamente – (ri)donandole la libertà – la rinnovava (Hagnone e Brasida ad Amfipoli***). Eroe diventava del pari l'inauguratore di un culto, e e dunque fondatore di un'associazione culturale (Sofocle venerato come eroe Δεξιῶν per aver 'accolto'

* v. sopra a p. 7 sg., 41, 43 sg.

** v. sopra a p. 46; cfr. 311 n. 89.

*** v. sopra a p. 280.

il dio Asclepio *), l'istitutore di una scuola filosofica – concepita e organizzata sul tipo delle associazioni religiose (Pitagora ²¹⁰, Platone ²¹¹): ogni promotore di un ordine nuovo, in ispecie di un ordine sociale, ch'è comunione d'uomini, e però è sacro, – come ogni società è sacra **, perchè è un sistema di forze super-individuali, e dunque super-umane e divine, ed è questa sacralità che si proietta e si concentra su la persona del fondatore, e si esprime nella divinità di lui e del suo culto. Ed Alessandro era un fondatore: non solo di città – nel senso materiale –, nelle quali aveva dunque diritto di essere venerato come *ἥρωος κτίστης* od *οἰκιστής* (e come tale infatti fu poi venerato ad Alessandria); ma anche di un nuovo ordine politico, di un nuovo Stato che non era la *polis*, non era la monarchia nazionale, era l'impero; ed anche questo doveva essere consacrato dalla religione, nella persona del fondatore.

È vero che anche i fondatori solo in morte divenivano eroi. Ma già Lysandro a Samo aveva avuto da vivo onori divini ***; e di tali onori avea ricevuto l'offerta anche Agesilao, da parte degli isolani di Thaso ^{211 bis}, – come poi Demetrio Poliorchete, quando prese Sicione (a. 303) e vi restaurò la libertà, vi ebbe (*ὡς κτίστης*) onore e culto (*τιμῶν ἰσοθέων ἔτυχεν*) di sacrifici e giochi ed annue feste solenni (Diod. 20. 102, 2-3). Sta di fatto che l'opposizione ellenica venne attenuandosi sempre più.

* v. sopra a p. 238.

** v. sopra a p. 44.

*** v. sopra a p. 334.

In Atene furono da prima fieramente avversi, per ragioni politiche, Demostene ²¹² e Licurgo ²¹³ ed altri oratori, fedeli agli antichi ideali della *polis* autonoma e indipendente. Ma per altre e più realistiche ragioni Demade era, invece, favorevole ²¹⁴. Poi lo stesso Demostene accedè, a quanto pare, alle idee di Demade ²¹². Nessuno più si oppose ²¹⁵: neppure Sparta ²¹⁶. Mentre Alessandro, di ritorno dall'India, si trovava in Babilonia (a. 324), giunsero a lui inviati delle città elleniche, i quali 'lo incoronarono con corone d'oro', incoronati essi stessi, essendo venuti non come ambasciatori, ma come θεσφοί, quali solevano inviarsi in sacra missione agli oracoli e alle sedi degli dèi (ὡς θεσφοί ἐγγίθεν ἐς τὴν θεοῦ: Arrh., *anab.*, 7. 23, 2).

Così Alessandro si metteva, come monarca, al di sopra dei popoli, a quel modo che, imponendo alle Città greche la riammissione dei fuorusciti e degli esiliati (a. 324) ²¹⁷, si metteva al di sopra dei partiti. Era la fine della *polis* e il trionfo dell'individualismo. Duecento anni prima la *polis* aveva trionfato della tirannide; — e proprio allora essa aveva anche assorbito nella sua religione ufficiale il nuovo culto di Dionyso *. La religione dionisiaca, per la natura sua e per le sue origini, rappresentava pur sempre uno spirito estraneo al sistema della *polis* **. Non è senza significato, se è vera la notizia di Diogene Laerzio (6. 63), il fatto che in Atene Alessandro fu adorato precisamente come Dionyso. Questa novissima forma di religione dionisiaca segnava ora l'assorbi-

* v. sopra a p. 113 sgg.

** v. sopra a p. 52 sg., 65 sgg., 109, 115.

mento della *polis* nello stato imperiale internazionale retto dalla volontà di un uomo. La religione dello stato-città, ch'era stata divina *, cedeva alla religione dello stato-impero, ch'era umana. Alla religione della natura subentrava, come forma religiosa del nuovo ordine politico, la religione dell'uomo. Quella formula religiosa 'cattolica' che altri sovrani di stati ultra-nazionali cercarono nel naturismo, Alessandro la trovò nell'umanesimo. Quell'unificazione religiosa dei popoli che Amenophis IV (Akhenaten) in Egitto, che Elagabalo ed Aureliano in Roma, che gli Incas al Perù ²¹⁸ tentarono nel nome del Sole – il più 'cattolico' degli astri, unico ed uno per tutte le genti –, Alessandro pensò di attuarla mercè la religione del sovrano, ch'è religione dell'uomo.

Sotto il segno dell'umanesimo s'inaugurava l' 'Ellenismo'.

* v. sopra a p. 51.

NOTE

1 Cfr. G. Zuccante, *Antistene*, Rendiconti del R. Istituto Lombardo 49. 1916, 120.

2 Diog. L. 6. 1; cfr. Xenoph., *Symp.*, 4. 62.

3 Dal Pireo, dove abitava, veniva ogni giorno in città per udire Socrate: Diog. L. 6. 2. - Antistene assistè anche alla morte di Socrate: Plat., *Phaedon.*, p. 59 B.

4 Diog. L. 6. 1 ἐδόκει γὰρ εἶναι Θράκτιης μητρός; cfr. Suid. s. v. Ἀντισθ. - 'Anche la madre degli dèi (Kybele) è frigia' avrebbe risposto Antistene a chi gli rinfacciava la sua bassa origine materna (Diog. L. 6. 1).

5 Diog. L. 6. 13; cfr. *Schol. in Plat. Axioch.*, p. 364.

6 Si citano: Ἡρακλῆς ὁ μείζων ἢ περὶ ἰσχύος; Ἡρακλῆς ἢ Μίδας ἢ περὶ φρονήσεως ἢ ἰσχύος; Ἡρακλῆς ἢ Μίδας.

7 'Antistenei' (Ἀντισθένειοι) li chiama Aristot., *metaphys.*, 7. 3, p. 1043 B.

8 Contro l'orgoglio autoctono degli Ateniesi: fr. 129 Mullach II, p. 293; - contro gli uomini della democrazia: fr. 22; - contro la democrazia: Diog. L. 6. 8 (consiglio agli Ateniesi di nominare cavalli gli asini per decreto, dal momento che nominavano per suffragio i generali).

9 I frammenti sono citati secondo Mullach, F(*ragmenta*) PH(*ilosophorum*) G(*raecorum*) II.

10 Xenoph., *Symp.*, 3. 6; cfr. 4. 6.

11 Cfr. Diog. L. 6. 17 sg. — Si citano *περὶ Ὀμήρου*, *περὶ Ὀδυσσεΐας*.

12 Quanto ad Eros, Antistene negava che fosse un dio: era, secondo lui, uno stato patologico, di cui i pazienti facevano un dio: fr. 35.

13 *μυούμενός ποτε τὰ Ὀρφικά*: Diog. L., 6. 4). Cfr. la (mancata) iniziazione (all'Orfismo?) di Diogene il cinico (fr. 120 FPHG II, p. 311; cfr. Diog. L., 6. 39). — Antistene ed Orfeo associati come rappresentanti dell'esegesi allegorica di Omero: Julian., *orat.*, 7. 215.

14 Philod., *de piet.*, fr. 7 a, p. 72 G = Diels, *Doxogr. gr.*, p. 538 *παρ' Αντισθένοι δ' ἐν μὲν τῷ Φυσικῷ λέγεται τὸ κατὰ νόμον εἶναι πολλοὺς θεοὺς, κατὰ δὲ φύσιν ἕνα*. Cfr. Cicer., *de nat. deor.*, I. 13, 32 'atque etiam Antisthenes in eo libro qui Physicus inscribitur, populares deos multos, naturalem unum esse dicens, tollit vim et naturam deorum'; — Minuc., *Octav.*, 19. 7 'Xenophanem notum est omnem infinitum cum mente deum tradere, et Antisthenem populares deos multos, sed naturalem unum praecipuum'; — Lactant., *de falsa rel.*, I. 5 'Antisthenes multos quidem esse populares deos, unum tamen naturalem, id est totius summae artificem'; cfr. *de ira Dei* II 'Antisthenes autem in Physico unum esse naturalem Deum dixit, quamvis gentes et urbes suos habeant populares'; — cfr. Clem. Alex., *protrept.*, 6. 71, p. 61 Pott.

15 fr. 7 Abel: *εἰς Ζεὺς, εἰς Ἄτθης, εἰς Ἥλιος, εἰς Διόνυσος, εἰς θεὸς ἐν πάντεσσι...*; cfr. frgg. 4, 6, 123, 164.

16 Cfr. specialmente la teoria sulle origini della religione e della credenza in Dio secondo Critia: sopra a p. 274.

17 Cfr. Zuccante, *Antistene nei dialoghi di Platone*, Rendic. del R. Istituto Lombardo, 49. 1916, 340.

18 Antistene scrisse *περὶ δόξης καὶ ἐπιστήμης*.

19 fr. 44: 'vedo l'uomo e il cavallo, ma non l'umanità nè la cavallinità'.

20 *κατὰ γένη*: Xenoph., *Memor.*, 4. 5, 12.

21 Cfr. le allusioni in Plat., *Soph.*, 37, p. 251 B, e altrove.

22 Antistene diede, a quanto pare, importanza allo studio dei nomi: si citano *περὶ ὀνομάτων χρήσεως, περὶ παιδείας ἢ ὀνομάτων*.

23 Antistene scrisse (contro Platone) *Σάθων ἢ περὶ τοῦ ἀντιλέγειν*. Cfr. frgg. 41. 43. 47. 92.

24 fr. 96 (*παλαιστικός εἶμι*); cfr. fr. 79. 126.

25 fr. 58 *τὴν τε ἀρετὴν τῶν ἔργων εἶναι, μήτε λόγων πλείστων δεομένην μήτε μαθημάτων* (Diog. L. 6. 11).

26 Scrisse *περὶ ἀνδρείας*.

27 Scrisse *περὶ παιδοποιίας ἢ περὶ γάμου ἐρωτικός*; scrisse *περὶ οἴνου χρήσεως ἢ περὶ μέθης*.

28 Cfr. Matteo 9. 10-12 (Zuccante, *l. cit.*).

29 Cfr. i citati scritti su Heracle; verosimilmente (cfr. fr. 12) anche gli scritti su Ciro.

30 Diog. L., 6, 8.

31 Cfr. A. Gercke in Gercke-Norden, *Einleitung in die Altertumswissenschaft*, II² (1912), 301 sg.

32 Plut., *Alex.*, 8.

33 Cfr. Fraccaroli, *Rivista di filologia*, 1911, 223 sgg.

34 Epopea e lirica d'imitazione è quella di Antimaco di Colofone (la *Tebaiide*, poema epico; la *Lyde*, elegia), vero preannunziatore dell'ellenismo (solo presso gli Alessandrini venne in favore), anche come primo rappresentante della critica filologica (curò un testo critico dei poemi omerici). - Ancora una volta, dunque, fu la grecità d'Oriente (Jonia) a precorrere i tempi.

35 *Κωμφοτραγωδία* di Anaxandride, fr. 25 Kock.

36 Intendo nella fase originale: poi, a cominciare dal IV sec., come il teatro si diffuse da Atene per tutto il mondo greco, così anche si ebbero poeti drammatici di origine non ateniese (fra i tragici Theodecte, di Faselide; fra i comici Anaxandride di Rodi, Alexide di Thurii, Filemone di Soloi o di Siracusa, Antifane, Difilo di Sinope); ma anch'essi ricevettero la loro consacrazione artistica nelle gare drammatiche di Atene.

37 Precedenti già in Protagora: cfr. p. 306 n. 28.

38 Spessissimo le assemblee del popolo avevano luogo nel teatro (Beloch, *Griech. Gesch.*, II, Strassburg 1897, 391).

39 Aristot., fr. 72 Rose.

40 Diog. L. 2. 61 (dialoghi di Eschine); 2. 83 sg. (dialoghi di Aristippo: alcuni in attico, altri in dorico). — Per Antistene v. sopra a p. 328 sg.; per Senofonte, a p. 347 sg.

41 M. Collignon, *Histoire de la sculpture grecque*, II, 370 sgg.; P. Ducati, *L'arte classica*, Torino 1920, 493 sgg.

42 Eroizzazioni di personaggi illustri nel IV sec.: Aristomene venerato ὡς ἥρωος in Messene (fondazione del 369): Paus. 4. 14, 7; 27, 6; 32, 3. — Eufrone, sepolto in Sicione nell' *agora* e venerato come (ἥρωος) ἀρχηγέτης: Xenoph., *Hellen.*, 7, 3, 12. — La stessa Sicione decretò poi (nel 303) un culto annuale a Demetrio Poliorkete come (ἥρωος) κτίστης, da lui chiamando la città (quasi sua fondazione) Δημητριάς: Diod. 20. 102, 2-3. — Mantinea venerò come 'eroe' Podares, caduto nella battaglia del 362: Paus. 8. 9, 9-10. — Poi il concetto di 'eroe' si abbassò estendendosi sempre più, fino a che, in tempi posteriori, ogni morto potè essere venerato come *heros*.

43 Zeus, Apollo, Artemis, i Dioscuri, Poseidon (in atto di incoronare Lysandro): Paus. 10. 9, 7; cfr. 3. 17, 4; 6. 3, 14.

44 Per lui scrissero Choirilo di Samo, Antimaco di Colofone, Nikerato di Heracleia.

45 Efeso gli dedicò una statua nell' Artemision; Samo una ad Olimpia (Paus. 6. 3, 15; cfr. Plut., *Lys.*, 18).

46 Duris fr. 65 FHG II, p. 484 (Plut., *Lys.*, 18) πρῶτον μὲν γὰρ... Ἑλλήνων ἕκλειψεν καὶ βωμοὺς αἱ πόλεις ἀνέστησαν ὡς θεῶν καὶ θυσίας ἔθειον, εἰς δὲ πρῶτον παιᾶνες ἤσθησαν.

47 Onori analoghi furono offerti da Thaso ad Agesilao: Plut., *apophth. lacon. Ages.*, 25; — τιμὰς ἡρωικὰς a Dione in Siracusa: Diod. 16. 20, 6.

48 Dinarch., in *Demosth.*, 43. Cfr. Beloch., *Griech. Gesch.*, II, 394.

49 Il *Demos* (di Atene) dipinto da Parrasio (Plin. *n. h.* 35. 69), da Aristolao (*ibid.* 35. 137 'imago Atticae plebis'), da Eufranore (in gruppo con Teseo e la 'Democrazia': Paus.

1. 3, 2); - gruppo statuario di Zeus e il *Demos* al Pireo, opera di Leocare (Paus. 1. 1, 3); - figura del *Demos* nel *Buleuterion*, opera di Lysona (Paus. 1. 3, 4). - Rappresentazioni frequenti del *Demos* (spesso accanto ad Athena) in rilievo su stele con iscrizioni di atti pubblici. - Il *Demos* concepito in forma personificata presso Aristoph. *Equit.* 725 sgg. - Il culto del *Demos* e delle *Charites* (τέμενος τοῦ Δήμου καὶ τῶν Χαρίτων in Atene) è attestato in modo sicuro soltanto in epoca tarda (già nella 2^a metà del IV sec.: IG, II 1655?).

50 La 'Democrazia' col *Demos* e con Teseo (come fondatore dell'eguaglianza politica) dipinta da Eufranore nella stoa di Zeus *Eleutherios* (Paus. 1. 3, 2). - Sacrificio degli strateghi all'a 'Democrazia': IG II 741 C, 10 (fine del IV sec.).

51 Paus. 1. 8, 2; 9. 16, 2. - Altra statua di *Eirene* nel *Prytaneion* (Paus. 1. 18, 3).

52 Cfr. il *Plutos* di Aristofane (ivi anche la 'Povertà' [Πενία]). - L'associazione πλοῦτος δὲ καὶ εἰρήνη è già nell'*Odys.* 24. 486.

53 *Tyche* col fanciullo *Plutos* a Tebe: Paus. 9. 16, 1-2.

54 *Καιρός* di Lysippo (Overbeck, *Schriftquellen*, n. 1463 sgg.). Cfr. E. Curtius, *Archaeolog. Zeitung* 1876, 1 sgg.

55 La *Nike* di Samotracia.

56 Rappresentazioni figurate di *Hygieia* (per lo più insieme con Asclepio) a partire dal V sec.: rilievi votivi; - statue (di Pyrro: Plin. *n. h.* 34. 80 [cf. Dittenberger, *Syll.*² n. 585]; di Scopa: Paus. 8. 28, 1; di Damofonte: Paus. 7. 23, 7; di Nikerato: Plin. *n. h.* 34. 80); - pittura di Nicofane (in gruppo con *Panakeia*, *Iaso*, *Aigle*, oltre Asclepio): Plin. *n. h.* 35. 137 (di Nicofane anche un *Oknos*: Plin. *ibid.*).

57 Paus. 4. 26, 6 sgg.; v. sopra a p. 176 n. 110.

58 Paus. 4. 1, 5 sgg.

59 Cfr. la grande iscrizione dei misteri IG V, 1 n. 1390; Dittenberger, *Syll.*² n. 653. - Cfr. Sauppe, *Die Mysterieninschrift aus Andania* (Abhandl. der Götting. Gesell. d. Wiss. [1860]); O. Rubensohn, *Mysterienheiligtümer*, 137. - Le divinità dei misteri, secondo l'iscrizione (a. 92/I a. C.), sono

Demeter, Hagna (= Kore), Apollo *Karneios*, Hermes e i μεγάλοι θεοί.

60 O. Rubensohn, *Die Mysterienheiligtümer in Eleusis u. Samothrake*, Berlin 1892, 137 sgg. (iniziati a Samotraccia: Ly-sandro, Antalcida).

61 Μητρῶον ad Olympia: *Baudenkmäler*, 39 sg. Cfr. Paus. 5. 14, 9.

62 Ad uno di questi μητραγύρται fu naturalmente attribuita la prima introduzione del culto della Dea frigia in Atene, la quale fu anche oggetto di una amplificazione leggendaria (il μ. precipitato nel βάραθρον; espiazione ordinata dall' oracolo): Suid. s. v. μητρ.; cfr. *Schol. Aristoph. Plut.* 431 (cfr. le osservazioni del Wilamowitz, *Hermes* 14, 1879 p. 195 n. 3).

63 Un Μητραγύρτης di Antifane: fr. 74 sg. Kock II p. 74. - Cfr. Menandr. fr. 245 Kock CAF III, p. 70 ... εἰ γὰρ ἔλκει τὸν θεὸν τοῖς κυμβάλοις ἄνθρωπος εἰς ὃ βούλεται, ὃ τοῦτο ποιῶν ἔστι μείζων τοῦ θεοῦ.

64 Un *Adone* di Antifane (fr. 13 sgg. Kock II, p. 15); un altro di Ararote (fr. 1 sgg. Kock II p. 215); - Ἀδωνιάζουσαι di Filippide (fr. 1 sgg. Kock III, p. 301 sg.).

65 Cfr. i 'giardini (κῆποι) di Adonis' menzionati da Platone, *Phaedr.* 276 B (erbe che crescevano e appassivano rapidamente, piantate entro vasi rotti che si esponevano nella πρόθεσις del cadavere).

66 Cfr. IG II n. 741 a l. 22, b l. 16 (a. 334/3 av. Cr.).

67 Cfr. Xenoph. *Hellen.* 2. 4, II (a. 404).

68 IG II n. 610 (Pireo: 2^a metà del IV sec.); cfr. II n. 620 (Salamina: III sec. a. Cr.).

69 Libri sacri (τὰς βίβλους ἀνεγίγνωσκας), aspersione con polvere d'argilla e farina (ἀπομάττων τῷ πηλῷ καὶ τοῖς πιτύροις [v. sopra a p. 313 n. 108]), riti d'iniziazione che culminavano nella formula di trasfigurazione (orfica: laminette di Thurii: v. sopra a p. 153) ἔφυγον κακόν, εὔρον ἄμεινον: Demosth. 18, 259 sgg.; cfr. Strab. 10. 3, 18 p. 471 (nominati insieme Σαβάζια καὶ Μητρῶα). Questa parte più propriamente esoterica del culto si svolgeva di notte (la processione, invece, di giorno):

cfr. Diod. 4. 4, 1 οὐ (*scil.* di Dionyso-Sabazio) τὴν τε γένεσιν καὶ τὰς θυσίας καὶ τιμὰς νυκτερινὰς καὶ κρυφίους παρεισάγουσι διὰ τὴν αἰσχύνην τὴν ἐκ τῆς συνουσίας ἐπακολουθοῦσαν.

70 Cfr. IG II n. 1326 (dal Pireo). — Anche il frammento del comico Theofilo: Ἄπολλον, ὦρε καὶ Σαβάζιε (fr. 8 CAF II, p. 475). — Un (macedone!) nominato Σαβατταρᾶς in una iscrizione di Delfi: Bull. corr. hellén. 20. 1896, 473 sgg., della fine del IV sec. — Cfr. Theophr. *charact.* 27 καὶ τελοῦμενος τῷ Σαβαζίῳ σπεῦσαι ὅπως καλλιστεύσῃ παρὰ τῷ ἱερεῖ; cfr. 16.

71 Lista dei membri (ἔραμισται) di un collegio di *Sabazisti* al Pireo (fine del II sec. a. Cr.): Bull. corr. hellén. 15. 262; Ἐφημ. ἀρχαιολ. 1883, 245 sg.

72 ὁ τὴν Νίνον ἐλών Demosth. *adv. Boeot.* I. p. 1010, p. 995.

73 Demosth. 19. 281 p. 431 *cum scholl.* (interessante, in uno degli scolii, l'intervento dell'oracolo di Delfi per l'autorizzazione a Glaucothea). — Tendenziosa e meno attendibile la motivazione per pratica (e introduzione?) di culti iniziatici stranieri (Jos. *contra Apion.* 2. 37 ὅτι ξένους ἐμῶν θεῶν). Che fosse stata proprio Nino ad introdurre in Atene il culto di Sabazio, non è attestato altrimenti. Bensì l'accusa di stregoneria si era aggravata naturalmente per la posizione religiosa dell'accusata (tal quale è il caso di Theoride), come sacerdotessa di un culto (esoterico) che si prestava ad essere frainteso come derisione e oltraggio dei veri misteri (γέλωτα εἶναι καὶ ὕβριν κατὰ τῶν ὄντως μυστηρίων: *Schol. in Demosth. l. cit.*).

74 ξενικός τις δαίμων Hyperid. fr. 217 *Orat. Att.* II p. 426.

75 Cfr. gli eroi Ἐποδέκτης IG II 1061 (= Plutone?), Ἐγρέτης Dittenberger, *Syll.*² n. 937, noti per iscrizioni delle relative associazioni culturali private.

76 *Isodaites, Zagreus, Nyktelios*, tutti nomi di Dionyso: Plut. *de EI apud Delph.* 9). Già di qui (cfr. sopra a p. 70) appare il carattere infero di questo (Dionyso-)Isodaite. Esso è poi confermato dall'altra identificazione di Isodaite con Plutone (altrim.: Isodaite figlio di Plutone): Hesych. *s. v.* Ἴσοδ.

77 Si notino i termini ἀνεπόπτευτος ed ἐποπτευκόντων che ricorrono nella difesa di Hyperide (fr. 214, 215).

78 Ciò avrà dato luogo a quelle orgie scandalose che erano pure fra i capi d'accusa (κωμάσασαν ἀναιδῶς... θιάσους ἀνδρῶν ἐκθέσµους καὶ γυναικῶν συναγαγοῦσαν: *Orat. Att.* II p. 426).

79 Hyperid. fr. 210. - Notisi come anche in questo caso (come in quello di Nino [v. sopra a p. 337], come in quello di Socrate, come in quello di Anaxagora) l'introduzione di nuovi iddii non sembri sufficiente, da sola, a fondare l'accusa di ἀσέβεια, tanto che vi si aggiunge sempre un'altra imputazione, generalmente di ordine morale e civile (Anaxagora discute delle cose celesti, Socrate corrompe i giovani, Nino [e Theoride] pratica il veneficio, Fryne dà scandalo).

80 Cfr. L. Cantarelli, *Osservazioni sul processo di Frine*, Rivista di filologia, 13. 1885, 465.

81 Anche a Delo nel IV sec. taluni ἱεροναῦται ἐκ Τύρου erigono statue (?) di Tyro e di Sidone: iscrizione bilingue, Bull. corr. hellén. 4. 1880, 69.

82 CIA II n. 168; Dittenberger, *Syll.*² n. 551 (cfr. CIA II, 3, n. 1588).

83 ὄργεῶνες già nelle leggi di Solone (Seleuc. ap. Suid. s. v. ὄργ.); - cfr. Isaeus 2, 14, 16, 17 *Orat. Att.* II. 340. - La prima testimonianza epigrafica è degli ὄργεῶνες dell'eroe Amynos. - Ὀργεῶνες dell'eroe Egretes: Dittenberger, *Syll.*² n. 937 (a. 306/5 av. Cr.). - I primi ὄργεῶνες di divinità straniere attestati epigraficamente sarebbero quelli di Bendis al Pireo: Dittenberger, *Syll.*² n. 724 (a. 329/8 a. Cr.). - Cfr. P. Foucart, *Des associations religieuses chez les Grecs, thiasés, éranes, orgéons*, Paris 1873; E. Ziebarth, *Das griechische Vereinswesen*, Leipzig 1896; Fr. Poland, *Geschichte des griechischen Vereinswesen*, Leipzig 1909; De Sanctis, Ἄρθ. 2, 65 sgg.

84 Cfr. Aeschin. 2. 78. - Eschine, figlio di Glaucos, esercitò anche il mestiere di attore drammatico (Demosth. 18, 129, 180; 19. 246, 337). - Demosth. 18. 259 rinfaccia ad Eschine di avere in gioventù assistito sua madre nella preparazione ed esecuzione dei riti esotici.

85 'Demosth.' 25. 79 sg. p. 793; Philoch. fr. 136 FHG I p. 407; Plut. *Demosth.* 14.

85^{bis} La magia applicata al culto di Kybele: Menandr. fr. 245 K, citato sopra a n. 63.

86 CAF II p. 82 Kock. - Cfr. l' *Asklepios* (cure miracolose: cfr. Dittenberger, *Syll.*² n. 802, 803) di Antifane (fr. 45) e Antiph. fr. 177 (anello magico; cfr. sopra a p. 311 n. 92).

87 Fr. 109 sg. Kock III p. 32 sg.

88 Fr. 49 sg. Kock II p. 157.

89 Πυθαγορίζουσα di Alexide (fr. 196) e di Cratino il giovane (fr. 6). - Cfr. il Πυθαγοριστής di Aristofonte (fr. 9 sg.).

90 Cfr. Diels, *Fragm. der Vorsokr.* I³ p. 375 sg.

91 Cfr. Plat. *leg.* 6, p. 782 C, dove sono citati Ὀρφικοί τινες λεγόμενοι βίοι (e il Πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου: Plat., *resp.* 10 p. 600 B).

92 FVS Diels I³ p. 321. = Anche Filolao a Tebe: *ibid.* p. 301 n. 1 a.

93 Santuario (ἱερόν καὶ ἄλσος) dei Kabiri ad Anthedon: Paus. 9. 22, 5 (popolazione tracia ad Anthedon: v. sopra a p. 96 n. 111). - Santuario (con culto esoterico) dei Kabiri (e, nelle vicinanze, un ἄλσος di Demeter *Kabeiria* con Kore) non lungi da Tebe: Paus. 9. 25, 5 sg. (Pausania riferisce la leggenda 'exoterica' sulle origini dei Kabiri in Beozia). - Scavi al Kabirion: Athen. Mittheil. 12. 1887, 269; 13. 1888, 81 sg.

94 Πρωτόγονος è termine frequente nella 'teologia' orfica (Orpheus fr. 13, fr. 21 Diels FVS II³ p. 172, 177). Cfr. πρωτογόνου Κούρας nell'epigramma di Methapo citato da Paus. 4. 1, 8 (v. sopra a p. 336). - Cfr. anche Πρωτεύριδος nel l'iscrizione dei *Iobakchoi*: Athen. Mitth. 19, 1894, 278.

95 Fr. 253 Abel; fr. 22 Diels FVS II³ p. 178.

96 Cfr. Kern, *Hermes* 25. 1890, 1 sgg.

97 Battaglia dei Pygmei con le gru (Athen. Mitt. 13. 1888, t. 12), Bellerofonte e la Chimera (*ibid.* t. 11) (Romagnoli, *Ausonia*, 2. 1907. 141 sgg.). Cfr. la *Lamia* suppliziata da Sileni nel vaso da Eretria Athen. Mittheil. 16. 1891 t. 9 (parodia di pene infernali?).

98 Cfr. la comedia siracusana di Epicarmo: sopra a p. 194.

99 Un accenno già in Eurip. *Hippol.* 956 sg. *θηρεύουσι γὰρ σεμνοῖς λόγοισιν, αἰσχροῦ μηχανώμενοι.*

100 Cfr. Rohde, *Psyche* II³, 263 sgg. Lo scritto di F. Weber, *Platonische Notizen über Orpheus*, München. Progr. 1897 non mi fu accessibile. E nemmeno potei giovarmi dell'opera del Wilamowitz, *Plato*, I, II, Berlin 1919. — Cfr. C. Ritter, *Platon. Gedanken über Gott*, Archiv für Religionswiss. 19. 1919, 232 sgg., 466 sgg.

101 Plat., *Phaedo*, p. 62 B (ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος... λόγος, ὡς ἐν τινι φρουρᾷ ἔσμεν ἄνθρωποι); *Cratyl.* p. 400 C (περίβολον... δεσμώντηρίου εἰκόνα); σῶμα-σῆμα (*ibid.*: cfr. sopra a p. 151); cfr. *Phaedr.* p. 250 C.

102 Plat., *Phaedo*, p. 67 AB (μὴ καθαρῶ γὰρ καθαρῶ ἐφάπτεσθαι μὴ οὐ θεμιτὸν ἦ); — *ibid.* p. 69 C (καὶ κινδυνεύουσι καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν οὗτοι καταστήσαντες οὐ φαῦλοί τινες εἶναι, ἀλλὰ τῷ ὄντι πάλαι αἰνίττεσθαι, ὅτι ὅς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς Ἄιδου ἀφίκηται, ἐν βορβόρῳ κείσεται, ὁ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος ἐκεῖσ' ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει); cfr. p. 80 E; p. 108 BC; p. 114 BC. — Interessantissimo è l'accenno agli ἀγύρται δὲ καὶ μάντεις, i quali ἐπὶ πλουσίων θύρας ἰόντες, li persuadono di avere la facoltà (ἐκ θεῶν ποριζομένη θυσίαις τε καὶ ἐπιδαῖς) di far loro espriare in maniera blanda le pene che dovrebbero soffrire, εἴτε τι ἀδίκημά του γέγονεν αὐτοῦ ἢ προγόνων (*resp.* 2, p. 364 BC).

103 τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά: Plut., *Symp.*, 210 A; cfr. 210 E; — μυούμενοί τε καὶ ἐποπτεύοντες: *Phaedr.*, p. 250 C.

104 Accenni all'ossessione divina: Plat., *Men.*, 99 D (κατεχομένους ἐκ τοῦ θεοῦ); alla esaltazione estatica che rasenta la follia (*Phaedr.*, p. 265 A); all'entusiasmo bacchico e mantico che rende simili alla divinità (*Phaedr.* 253 A; cfr. *Ion.*, p. 534 C.).

105 Cfr. ψυχὰς ἀθανάτας: *Orph.* fr. 224 Abel (cfr. Plut., *cons. ad ux.*, 10, p. 611 D).

106 Cfr. Aristot., *Eth. Nicom.*, 6. 13, p. 1144 B.

107 Carattere divino dell'anima: Plat., *Phaedo*, p. 80 A; *Resp.* 10, p. 611 E; cfr. *Leg.* 10, p. 899 D.

108 Plat., *Symp.*, p. 212 A; *Soph.* p. 216 B καὶ μοι δοκεῖ θεὸς μὲν ἀνὴρ οὐδαμῶς εἶναι, θεῖος μὴν· πάντας γὰρ ἐγὼ τοὺς φιλοσόφους τοιοῦτους προσαγορεύω; cfr. *Resp.* 7. 540 B.

109 Da Codro e (per parte di madre) da Solone.

110 Critica degli uomini maggiori della democrazia (Temistocle, Cimone, Pericle): Plat., *Gorg.*, 515 CD.

111 Plut., *Leg.*, p. 909 D (ἰσθὰ μὴδὲ εἰς ἐν ἰδίαις οἰκταῖς ἐκτῆσθω), p. 910 A sgg.

112 *Leg.* 909 B ὅσοι δὲ... ψυχαγωγῶσι μὲν πολλοὺς τῶν ζώντων, τοὺς δὲ τεθνεῶτας φάσκοντες ψυχαγωγεῖν καὶ θεοὺς ὑπισχνούμενοι πείθειν, ὡς θυσίαις τε καὶ εὐχαῖς καὶ ἐπιπαισῶν γοητεύοντες, ἰδιώτας τε καὶ ὄλας οἰκίας καὶ πόλεις χρημάτων χάριν, il quale passo è da confrontare anche parola per parola con *resp.*, p. 364 BC: v. sopra a n. 103.

113 *Anab.* 3. 1, 5 sgg. (Senofonte consulta, per consiglio di Socrate, l'oracolo di Delfi, prima di decidersi a partecipare alla spedizione di Ciro).

114 Isocr. *Busir.* 17 sg. p. 224 sg. τὴν ἐν Αἰγύπτῳ προαιρεῖσθαι πολιτείαν ἐπαινεῖν καὶ Λακεδαιμονίους μέρος τι τῶν ἐκείθεν μιμουμένους ἄριστα διοικεῖν τὴν αὐτῶν πόλιν.

115 Cf. J. Kaerst, *Geschichte des Hellenismus* 1² Leipzig 1917, 53 sgg.

116 Xenoph. *hellen.* 5. 1, 31 τὰς δὲ ἄλλας Ἑλληνίδας πόλεις αὐτονόμους; cfr. 1, 32.

117 Xenoph. *hellen.* 6. 5, 1 sgg.

118 Roma perseguì con successo la sua politica imperialistica fino alle ultime conseguenze. Ma condizione di quel successo fu la estensione della cittadinanza romana alle popolazioni dei vari stati annessi. Così lo Stato-Città conquistatore ampliava tanto i suoi confini, che cessava - di fatto - di essere una Città. - In Grecia gli stati(-città) predominanti non concessero mai la loro cittadinanza ai vinti (incorporati) nè ai

federati (ma, in realtà, dominati) –, tranne in via eccezionale e per ragioni specialissime (Atene a Samo, v. sopra a p. 315 n. 125). Più frequente, ma sempre di portata assai limitata, fu il fenomeno della spontanea fusione di alcune (poche) comunità finitime in uno stato solo con cittadinanza comune (συμπολιτεία), talvolta anche in un unico abitato (συνοικισμός in senso proprio).

119 Dionisio ἄρχων Σικελίας: IG II, 8 (a. 394/3), 51 (a. 369/8), 52 (a. 368/7). – Cfr. Beloch, *L'impero siciliano di Dionisio*, Memorie della R. Accademia dei Lincei, 7. 1881, 211 (227 sg.).

120 Dialoghi di Aristippo in dorico: Diog. L. 2. 83.

121 Diogene fu il primo a qualificarsi 'cosmopolita', secondo Diog. L. 6. 63.

122 Suid. s. v. Ἀλικιδάμας, s. v. Γοργίας.

123 Fr. 123 Mullach FBHG II, p. 292 (Plut., *Lyc.*, 30. 6).

124 Agesilao sacrifica in Aulide a imitazione del sacrificio di Agamemnone: Xenoph., *Hellen.*, 3. 4, 3; – cfr. Xenoph., *Agesil.* 7, 5; Plut., *Ages.*, 16. – Critiche di Isocrate all'opera di Agesilao: Isocr. 5. 86; cfr. *epist.* 9. 11.

125 Beloch, *Griech. Gesch.*, II, 528; Wendland, Götting. Nachr., 1910, 123 sgg.; Kaerst, *Gesch. des Hellenismus*, 1², Leipzig 1917, 142 sgg.

126 Isocr. 5. 16, p. 85 ἔστι δὲ τὸ μὲν πείθειν πρὸς τοὺς Ἑλληνας συμφέρον, τὸ δὲ βιάζεσθαι πρὸς τοὺς βαρβάρους χρήσιμον; – 12. 163, p. 267 τοὺς (βαρβάρους) καὶ φύσει πολέμιους ὄντας. – Le stesse idee in Platone, *resp.*, 5, p. 470 C (τὸ μὲν Ἑλληνικὸν γένος αὐτὸ αὐτῷ οἰκτεῖον εἶναι καὶ ξυγγενές, τῷ δὲ βαρβαρικῷ ὀδυνηῖόν τε καὶ ἀλλότριον), e in Aristot., *polit.*, I. 2, 5, p. 1252 B.

127 Wendland, Götting. Nachr., 1910, 289 sgg.

128 Solo in questo tempo, appunto, la Tessalia comincia a partecipare alla vita spirituale ellenica: presenza di Gorgia (a Larisa: fr. 20 *Orat. Att.* II, p. 221) e di altri (Thrasymaco di Calchedone, scolaro di Isocrate, autore di un *Discorso ai Larisei*).

129 Xenoph., *Hellen.*, 6. 1, 12; Isocr. 5. 119 sgg. - Analoghe esortazioni ad Archidamo: Isocr., *epist.*, 9 (cfr. Isocr. 6).

130 Isocr. 5. 81; cfr. *epist.* 1; Wendland, *l. cit.*, 128.

131 Isocr. 5 (= *Philippos*), 12 (= *Panathenaios*): Wendland, *l. cit.*

132 Cfr. Thrasym. fr. I *Orat. Att.* II, p. 245 Ἀρχελάω (re di Macedonia) δουλεύσομεν, Ἕλληνες ὄντες βαρβάρω;

133 Su la nazionalità dei Macedoni: Ed. Meyer, *Geschichte des Altert.*, II, 66 sg.; J. Beloch, *Griechische Geschichte*, I², 2, 42 sgg.; III, 1 sgg.; P. Kretschmer, *Einleitung in die Gesch. d. griech. Sprache*, 283 sg.; O. Hoffmann, *Die Makedonen, ihre Sprache und ihr Volkstum*, Göttingen 1906; G. Kazarow, *Revue des ét. grecques*, 23. 1910, 243 sgg.; J. Kaerst, *Gesch. des Hellenismus*, I², 154 sgg.

134 Isocr. 2 e 3.

135 Alla intensa penetrazione dell'ellenismo e alla successiva ellenizzazione sarà dovuto il fatto della scomparsa quasi totale della lingua indigena dei Cari: cfr. Kretschmer, *Einleit. in die Gesch. d. gr. Spr.*, 380 sg.

136 Plin. 36. 30; cfr. Overbeck, *Schriftq.*, n. 1177 sg.

137 Ancor prima già il pisistratide Hippias, fuggiasco da Atene, ricevette offerte dal re Amynta: Herod. 5. 94.

138 Parteggiò pei Greci nelle guerre persiane; ottenne di essere ammesso ai giochi olimpici, che fu il riconoscimento ufficiale della sua qualità di greco (Herod. 5. 22); fu nominato πρόξενός τε καὶ εὐεργέτης di Atene (Herod. 8. 136).

139 In Macedonia scrisse Euripide le *Baccanti*, nonchè un *Archelao*. - Anche di Antistene si cita un Ἀρχέλαος ἢ περὶ βασιλείας.

140 Cfr. Fraccaroli, *Rivista di Filologia*, 1911, 223.

141 Overbeck, *Schriftq.*, n. 1654.

142 Plut., *Pyrr.*, 1; Justin. 17. 3, 9 sgg.; cfr. Klotzsch, *Epirotische Geschichte*, 1911, 23 sgg.; Kaerst, art. 'Epeiros' in Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, V, 2723 sgg.

143 Hoffmann, *op. cit.* - Altrimenti Kaerst, *Gesch. d. Hellen.*, I², 163 sgg.

143^{bis} *Iliad.* 16. 170, 269; 23, 6; cfr. 4. 266.

144 O. Hoffmann, *Die Makedonen*, p. 133. 140. 146. 173. 180. 191.

145 Arrh., *Anab.*, 2. 23, 2, 5; Diod. 17. 45; Polyb. 24. 8, 9. - 'Admeto' si chiamò anche un re epirota dei Molossi (presso il quale si rifugiò Temistocle: Thucyd. I. 136): altro segno che lo svolgimento culturale che si attuò in Macedonia si estese, almeno in parte, anche all'Epiro.

146 Hoffmann, *op. cit.*, 216. 218.

147 Analoga tradizione presso la dinastia epirota dei Molossi (discendenza da Eaco; cfr. i nomi *Neoptolemos*, *Aiakides*, *Pyrrhos*: Plut., *Pyrrh.*, 1).

148 Justin. 24. 2 'sanctissimum Jovis templum veterrimae Macedonum religionis'; Polyb. 7. 9, 2; Arrh. I. 11, 1. - Cfr. Hoffmann, *Die Makedonen*, 92 sgg.

149 Cfr. W. Baege, *De Macedonum sacris* (diss.), Halle 1913.

150 Hesych. *s. vu.* Δάρρων (·Μακεδονικός δαίμων, ᾧ ὑπὲρ τῶν νοσοῦντων εὐχονται), Εὐδαλαγίνες (·αἱ Χάριτες), Θαῦμος ἢ Θαῦλος (·Ἄρης Μακεδόνιος). - Cfr. Hoffmann, *op. cit.*, 93 sgg.

151 Hesych. *s. v.* Ζειρήνη · Ἄφροδίτη ἐν Μακεδονίᾳ. - Cfr. R. Pettazzoni, *Le origini dei Kabiri* (Memorie della R. Accad. dei Lincei, 1908), Roma 1909, 733; *Zerona: contributo alla questione degli Etruschi*, Rendic. della R. Accad. dei Lincei, 1909, 652 (cfr. Beloch., *Griech. Gesch.*, I², 2, 53).

152 Cfr. Hoffmann, *op. cit.*, 6. 94. 98; Kretschmer, *Einleitung*, 195 sg.

153 Hesych. *s. v.* Θούριδες · νόμφοι. μοῦσαι. Μακεδόνες (cfr. Θεωρίδες · αἱ περὶ τὸν Διόνυσον Βάκχοι). - Hoffmann, *op. cit.*, 97, n. 132.

154 Hesych. *s. v.* - Cfr. Hoffmann, 94. 98.

155 v. sopra a p. 71 sgg. - Cfr. Aesch. (*Edoni*), fr. 59 n. Cadmo, Tiresia, lo stesso Pentheus nelle *Baccanti* di Euripide finiscono per vestirsi da Baccanti. - Nelle *Ecclesiazuse* di

Aristofane le donne si presentano vestite da uomini. — Riscontri etnografici (presso i Sakalava del Madagascar: Archiv für Religionswiss., 18. 1915, 514).

156 Plut., *Alex.*, 2, p. 665 D πᾶσαι μὲν αἱ τῆδε γυναῖκες ἔνοχοι τοῖς Ὀρφικοῖς οὔσαι καὶ τοῖς περὶ τὸν Διόνυσον ὀργιασμοῖς ἐκ τοῦ πάνυ παλαιοῦ, Κλώδωνές τε καὶ Μιμαλλόνες ἐπωνυμίαν ἔχουσαι πολλὰ ταῖς Ἡδωνίσι καὶ ταῖς περὶ τὸν Αἴμον Θρήσσαις ὅμοια δρῶσιν.

157 Δευᾶδαι· οἱ Σάιοι (?) ὅπ' Ἰλλυριῶν: Hesych. (v. sopra a p. 88 n. 54).

158 Cfr. Preudocallisth. I. 42.

159 Cfr. la frequenza del nome *Orpheus* in un ambiente di grande diffusione dell'Orfismo quale fu la Magna Grecia (v. sopra a p. 173 n. 62).

160 Cfr. Hoffmann, *Makedonen*, 216, 218 (secondo l'Hoffmann, 160 sg., Syrrha sarebbe piuttosto un principe illiro).

161 Secondo Philostr., *vita Apollon.*, 2. 43, Alessandro, giunto all'estremo limite orientale della sua spedizione nell'India, ivi avrebbe eretto altari πατρὶ Ἀμμωνι καὶ Ἡρακλεῖ ἀδελφοῖ... καὶ Σαμοθράξι Καβείροις... — Cfr. O. Rubensohn, *Mysterienheilig.* 144 sg.

162 Plut., *Alex.*, 2; cfr. Lucian., *Alex. s. pseudom.*, 7.

163 Per l'attribuzione ad Eudemo di questo scritto che Diog. L. 5. 48 cita come opera di Teofrasto, cfr. Pauly-Wisowa, *Real-Encykl.*, VI, 898 sg.

164 Aristot., *polit.*, I. 2, 5, p. 1252 B διό φασιν οἱ ποιηταὶ ἄβαρβάρων δ' Ἑλληνας ἄρχειν εἰκόσ', ὡς ταῦτό φύσει βάρβαρον καὶ δοῦλον ἔν.

165 IG II, I (ed. min.) n. 236 (= IG II, n. 160 e n. 184 [A. Wilhelm, Sitzungsber. Wien. Akad. 8. 1911, 6]). — Cfr. Aeschin. 3. 161; 3, 254; Diod. 17. 4, 9; 48, 6; 73, 5; Curt. 6. I, 19. — Cfr. Kaerst, *Der korinthische Bund*, Rheinisches Museum, 52. 1897, 519; *Gesch. d. Hellen.*, 1², 274 sgg.

166 Cicer., *de republ.*, 3. 15; cfr. Diod. 17. 4, 9.

167 Questo punto di vista è disapprovato — e superato — da Eratosthene, ap. Strab. I. 4, 9, p. 66.

168 Aristot., fr. 658 Rose. — V. sopra a n. 126.

169 Beloch, *Griech. Gesch.*, III, I. 35, 37, 67. — Una Roxane figlia di un principe di Bactriana, Stateira figlia di Dario, Parysatide figlia di Ocho, Barsine figlia di Artabazo furono mogli di Alessandro.

170 Olympiadè trascurata da Filippo. — Matrimonio di Filippo con Cleopatra. — Olympiadè si ritirò poi in Epiro, e Alessandro in Illyria (Plut., *Alex.*, 9. 5).

171 Plut., *Alex.*, 2. 1; cfr. Arrh., *anab.*, 3. 3, 2 (anche da Perseo).

172 Edizione dell' *Iliade* (ἐκ τοῦ νάρθηκος) curata da Aristotele, tenuta sempre da Alessandro sotto il capezzale: Onesicr. fr. 1, *Script. rer. Al.*, p. 48 (Plut., *Alex.*, 8. 2).

173 Scarsa inclinazione di Alessandro per i giochi atletici: Plut., *Alex.*, 4. 4.

174 τῶν ἀπορρήτων καὶ βαθυτέρων διδασκαλιῶν, ἃς οἱ ἄνδρες ἰδίως ἀκροαματικὰς καὶ ἐποπτικὰς προσαγορεύοντες οὐκ ἐξέφερον εἰς πολλοὺς, μετασχεῖν: Plut., *Alex.*, 7. 3; cfr. 27, 4.

175 v. sopra a p. 360. — Visita a un santuario di Orfeo nella Pieria: Pseudocallisth. I. 42; cfr. Arrh., *anab.*, I. II, 2.

176 Cfr. Suet., *Aug.*, 94.

177 Cfr. Arrh., *anab.*, 4. 8, 1 εἶναι μὲν γὰρ ἡμέραν ἱερὰν τοῦ Διονύσου Μακεδόσι.

178 Ditirambi di Teleste e Filoxeno, inviatigli in Asia insieme con le tragedie dei tre massimi: Plut., *Alex.*, 8. 2.

179 Al Granico (salvato da Cleito); in India all' assalto di una città (Plut., *Alex.*, 63).

180 Cfr. Lucian. *dial. mort.* 14. 6 Ἡρακλεῖ καὶ Διονύσῳ ἐνάμιλλον τιθέασί με (οἱ ἄνθρωποι).

181 Cfr. R. Pettazzoni, *La religione di Zarathustra* (Storia delle religioni I), Bologna 1920, 24 sg.

182 Cfr. J. G. Frazer, *Lectures on the early history of the kingship*, London 1905, 35 sgg.; cfr. *The golden bough*³ I (*The magic art and the evolution of kings*), I, London 1911, ch. VI ('Magicians as kings'), VII ('Incarnate human gods').

183 Cfr. J. Kaerst, *Geschichte des Hellenismus* 1², 154 sgg.

184 *Herakles* ebbe nome il figlio che Alessandro ebbe da Barsine: Diod. 20. 20, 1; 28, 1; Justin. 11. 10, 2; 13. 2, 7.

185 Cfr. i βασιλικοὶ παῖδες (organizzati da Filippo): Arrh. *anab.* 4. 13, 1; Curt. 8. 6,2.

185 bis La massima approssimazione orientale al sistema della *polis* si ebbe, se mai, in Fenicia (dove anche le condizioni geografiche presentano una certa analogia con quelle della Grecia). Ivi sorsero e prosperarono l'una vicino all'altra parecchie città indipendenti e non unificate (tranne che sotto una egemonia). Vero è che anch'esse si ressero a forma monarchica, ma non assoluta.

186 Chr. Jeremias, *Die Vergöttlichung der babylonisch-assyrischen Könige* (Der Alte Orient, XIX 3/4), Leipzig 1919; cfr. Kaerst, *Geschichte des Hellenismus* 1², 286 sgg.

187 A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*. Cfr. *Mystères égyptiens*, Paris 1913, 143 sgg.

188 Justin. 16. 5, 8; Suid. s. v. Κλέαρχος.

189 Plut. *de Alex. virt. aut fort.*, 2. 5 p. 338; cfr. Suid. s. v. Κλέαρχος.

190 Memnon FHG III p. 526; Justin. 16. 5. 8.

191 Diod. 16. 20, 6 ... ὁ μὲν δῆμος εὐχαριστῶν στρατηγὸν ἔχειροτόνησεν αὐτοκράτορα τὸν Δίωνα καὶ τὰς ἀπέ-
νειμεν ἡρωικάς.

192 Cfr. Br. von Hagen, *Isokrates und Alexander*, Philologus 67, 1908, 113.

193 Sulla deificazione di Alessandro e sulla parte che Alessandro stesso vi avrebbe avuta: Hogarth, *The deification of Alexander the Great*, English historical Review 3. 1887; Beurlier, *De divinis honoribus quos acceperunt Alexander et successores eius*, Paris 1890; Radet, *La déification d'Alexandre*, Revue des Universités du Midi, I. 1895; Kaerst, *Die Begründung des Alexander- und Ptolemäerkultus in Aegypten*, Rhein. Mus. 52. 1897, 42; Kornemann, *Zur Geschichte der antiken Herrscherkulte*, Klio: Beiträge zur alten Geschichte, I. 1902, 51; Ed. Meyer, *Alexander der Grosse und die absolute Mo-*

narchie, in *Kleine Schriften*, Halle 1910, 283; Kaerst, *Geschichte des Hellenismus*, 1² (1917), 476 sgg. - L'attitudine puramente passiva di Alessandro è sostenuta specialmente dal Kornemann. - Il mio punto di vista si accosta maggiormente a quello di Ed. Meyer e J. Kaerst.

194 Arrh. *anab.* 3. 16, 4-5; cfr. Strab. 16. 1, 5, p. 738; cfr. Oppert, *Alexandre à Babylone*, Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et B. L., 1898, 413, e l'iscrizione in caratteri cuneiformi ivi a p. 415.

195 Arrh. *anab.* 3. 8, 11; cfr. Isocr. *paneg.* 155.

196 L'oracolo di Ammone consultato da Cresò: Herod. 1. 46.

197 v. sopra a p. 260, n. 46. - Cfr. Aristoph. *Av.* 619, 716; Plat. *Alciò.* II, 149 B; *leg.* 5. 738 C. - Consultazione dell'oracolo di Ammone da parte degli Ateniesi nel 346; dedica di una sacra trireme (Aristot., *Ἄθ. πολιτ.* 61, 7). - Paus. 5. 15, 11 (Elei); Plut. *Lys.* 20 (Spartani).

198 Arrh. *anab.* 3. 3, 1 sgg.; 4, 1 sgg.; Diod. 17. 50, 1; Plut. *Alex.* 27. 3.

199 Cfr. Callisth. fr. 36, 37 (*Script. rer. Alex.* p. 26 sg.).

200 Onori divini si tributavano dai Persiani al sovrano defunto: nei *Persiani* di Eschilo Dario è ricordato come δαίμων (v. 620), μακαρίτας ἰσοδαίμων βασιλεύς (v. 635), e perfino come θεός (v. 643). - Cfr. Spiegel, *Iran. Altertumsk.* II, 42 sg.; Cumont, *Textes et monuments*, 1, 279 sgg.

201 Cfr. il discorso di Callisthene (contro la προσκύνησις) presso Arrh., *anab.* 4. 11, 2 sgg.: διακεκρίσθαι γὰρ τοῖς ἀνθρώποις ὅσαι τε ἀνθρώπιναί τιμαὶ καὶ ὅσαι θεῖαι... καὶ αὐτῶν τῶν θεῶν ἄλλοις ἄλλαι τιμαὶ πρόσκεινται, καὶ... ἤρωσιν ἄλλαι. - Anche (sebbene in senso ironico) Aristoph., *Nub.*, 1082 καίτοι σὺ θνητὸς ὢν θεοῦ πῶς μείζον ἂν δύναιο;

202 Perciò Timeo lo accusa di adulazione: fr. 142, 143 FHG I p. 228 sg.; cfr. Polyb. 12. 23.

203 Plut. *Alex.* 55, 4; cfr. 5, 8; Suid. s. v. Καλλ.; Diog. L. 5, 10.

204 Cfr. Arrh. *anab.* 5. 1, 1 ἐν δὲ τῇ χώρᾳ ταύτῃ... καὶ Νύσαν πόλιν ᾠκίσθαι λέγουσι· τὸ δὲ κτίσμα εἶναι Διονύσου.

205 Megasthene negli 'Ινδικά; Nonno nei Διονυσιακά; cfr. Diod. 2. 38, 21. - È anche da tener conto del fatto che certi culti indiani avran fatto sui Greci l'impressione di culti dionisiaci (Megasth. ap. Strab. 15. 1, 58). Con 'Dionysos' fu reso verosimilmente *Siva*, e con 'Heracles' *Krsna* (Megasth. fr. 20 sgg. FHG II p. 416 sgg.).

206 Megasth. fr. 21 FHG II p. 416; Arrh. 4. 28, 1; 30. 4; 5. 26, 5; Diod. 17. 85; Strab. 15. 1, 8 p. 688; Curt. 8. 11; Lucian., *dial. mort.* 14, 6.

207 Diels FVS II³ pp. 144 sgg.

208 καὶ γὰρ οὐδὲ ἐκείνο εἶναι ἀμφίλογον, ὅτι ἀπελθόντα γε (Alessandro) ἐξ ἀνθρώπων ὡς θεὸν τιμήσουσι (i Macedoni): discorso di Anaxarco presso Arrh. *anab.* 4. 10, 7. - Cfr.: οὐκ οὐδὲ αὐτῷ τῷ Ἡρακλεῖ ζῶντι ἔτι θεῖται τιμαὶ παρ' Ἑλλήνων ἐγένοντο: discorso di Callisthene presso Arrh., *anab.*, 4. 11, 7.

209 Arrh., *anab.*, 7. 14, 7; 7. 23, 6 sg.; Plut., *Alex.*, 72. 2. - Veramente pare che gl' inviati (θεωροί) di Alessandro ad Ammone fossero incaricati di chiedere l'autorizzazione di proclamare Hefaistione dio (εἰ καὶ ὡς θεῶν θύειν συγχωρεῖ Ἡφαιστῖωνι: Arrh., *anab.*, 7. 14, 7; cfr. Diod. 17. 115, 6; Lucian., *de calumn.*, 17).

210 Alcidas. fr. 5, *Orat. Att.* II, p. 317.

211 Altare a Platone dedicato da Aristotele (fr. 673 Rose *de vita Aristot.*, p. 432 Rose).

211 bis vedi sopra a n. 47.

212 Dinarch. I. 94 ποτὲ μὲν γράφων καὶ ἀπαγορεύων (Demostene) μηδένα ἄλλον νομίζειν θεὸν ἢ τοὺς παραδεδομένους, τότε δὲ λέγων ὡς οὐ δεῖ τὸν δῆμον ἀμφισβητεῖν τῶν ἐν οὐρανῷ τιμῶν Ἀλεξάνδρω; cfr. Hyperid., fr. III C-D *Orat. Att.*, II, p. 405 (I, fr. 8, 30 sg. Bl.²); Timaeus ap. Polyb. 12. 12 C, 3 ταῖς Ἀλεξάνδρου τιμαῖς ταῖς ἰσοθέοις ἀντέλεγον.

213 *Vita dec. orat.* 842 D.

214 Aelian., *var. hist.*, 5. 12 ἐκκλησίας οὔσης Ἀθηναίους, παρελθὼν ὁ Δημάδης ἐψηφίσατο θεὸν τὸν Ἀλέξανδρον τρισκαιδέκατον, κτλ.

215 Santuario (bosco sacro) e giochi annuali dedicati ad Alessandro ("vermutlich schon bei Lebzeiten des Königs eingerichtet" [Kornemann, *Klio*, 1, 57]) dalle città joniche, sull'istmo della penisola di Erythrai: Strab. 14. 1, 31, p. 644 C; cfr. il decreto delle città joniche, Bull. de corresp. hellén., 9. 1885, 387. — Santuario di Alessandro a Megalopoli (con vicino un simulacro di Ammone): Paus. 8. 32, 1.

216 Aelian., *var. hist.*, 2. 19 ἐπειδὴ Ἀλέξανδρος βούλεται θεὸς εἶναι, ἔστω θεός; cfr. Plut., *apophth. lacon.*, p. 219 E συγχωροῦμεν... Ἀλεξάνδρω, εἴαν θέλη, θεὸς καλεῖσθαι.

217 Diod. 17. 109 (πλήν τῶν ἱεροσύλων καὶ φονέων); 18. 8; Curt. 10. 2, 4 sgg.

218 Cfr. J. J. von Tschudi, *Culturhistorische und sprachliche Beiträge zur Kenntniss des alten Peru* (Denkschr. der k. Akad. d. Wiss. in Wien, phil.-hist. Cl., xxxix, 1891), 178. 205 sg.

INDICE

Abaris 134 sg. 143.
Abdera 253. 361.
Acarmania 167 n. 11. 350 sg.
Achiqar 198 n. 21.
Acraga 201 n. 56. 236. 271.
Acropoli (Atene) 49. 113 sg.
212. 240.
Adea 359.
Adonis 247. 283. 293. 337.
Adrasto 106.
Afrodite cipriota 338.
Agamemnone 6. 353.
Agathone 331. 355.
Agaue 78.
Agesilao 347 sg. 353. 371. 378.
Agoracrito 275.
Agrionia 70.
Aiora 71.
Alcamene 275. 286.
Alceo 102.
Alcibiade 285. 290 sgg. 296.
Alcmaione 251.
Alcmane 103.
Alcmeonidi 108. 112. 207.

Alessandro 360. 365 sgg.
Alessandro 'il Filelleno' 355.
Alexameno 333.
Alexide 330. 340 sg.
Alkidamante 272. 352.
Alkmaionis 148.
Amasis 208.
Amazonomachia 237. 239. 275.
Amenophis IV 323 n. 228. 380.
Ameria 357.
Amfiarao 281.
Amfiktyonia 44. 68. 350.
Amfilyto 135.
Amfipoli 280.
Ammone 260 n. 46. 374.
Amyno 238.
Amynta 359. 361. 371.
Anacreonte 102.
Anaxagora 250 sg. 256. 269.
277. 288. 299.
Anaxandride 330. 340.
Anaxarco 377.
Anaximandro 181. 183. 187.
Anaximene 181.

- Andania 124 n. 39 bis. 176
 n. 110. 336.
 Andocide 291.
 Androcle 290.
 anima 4.
 animismo 3-4. 19. 80 sg. 105.
 163. 166. 280. 301. 332.
 Antalcida (pace di) 349.
 Anthedon 96 n. 111.
Anthesteria 82. 116.
 Antifane 330. 340.
 Antifonte (di Ramnunte) 295.
 331.
 Antifonte (sofista) 273. 283.
 299. 312 n. 93.
 Antimaco 382 n. 34.
 Antistene 327 sgg. 333. 335.
 343. 352.
 antropologia 2. 4.
 antropomorfismo 50 sg. 165.
 184 sg. 189. 252.
Aornos (ávάρανα) 376.
Apaturia 59 n. 32. 120 n. 11.
 Apelle 334 sg.
 Apis 372.
 Apollo 22-24. 41 sg. 47. 68.
 142. 280.
 — *Epikurios* 275.
 — *Pythios* 41. 205.
 Aracne 111.
 Arcadia 3. 350.
 Archelao (filosofo) 273. 299.
 Archelao (Macedonia) 277.
 303. 355. 359.
 archeologia 2.
 Archestrato (legge di) 223.
- Archiloco 101 sg. 182 sg.
 Archyta 33 n. 63. 160.
 arcontato 48. 234 n. 114.
 arconte-re 116. 368.
 Areopago 223. 234 n. 115 sg.
 Ares (tracio) 74.
 Argeadi 357.
 Argo 210.
 Arignote 246.
 Ario-Greci 7. 9.
 Arione 107.
 Aristeia 134 sg. 143.
 Aristippo 333. 349. 384 n. 40.
 Aristofane 292 sgg. 298. 330.
 352.
 Aristotele 16. 80. 109. 136.
 142. 149. 163. 360 sgg.
 365 sg. 375.
 Aristoxeno 202 n. 84.
ἀρχτεία, ἀρχτοι 72.
 arte (figurata) 9. 16. 21. 189 sg.
 235 sg. 275. 333. 335.
 Artemide 72 (*Kallistó*). 74 (tra-
 cia).
 Asclepio 238. 281. 284.
 Aspasia 246. 254 sg.
 associazioni culturali 195 n. 3.
 228 n. 25. 248. 338.
 Astarte 338.
 Astydamante 331. 334.
 ateismo 273 sg. 289.
 Atene 108. 116. 140. 147. 149.
 213 sg. 219 sg. 237. 239 sg.
 246 sg. 271. 278 sg. 285.
 290. 299. 331. 338. 350 sg.
 379.

- Athena 49. 111. 114. 205.
 239. 240. 275. 294.
 — *Hygieia* 275.
 — *Lemnia* 237.
 — *Nike* 275.
 — *Parthenos* 237. 239. 255.
 — *Poliás* 275.
 — *Promachos* 237.
 Attica 106 sg. 113. 205. 208.
 220.
 Attis 11. 32 n. 52.
 Audata 359.
 Aureliano 380.
 Australiani 123 n. 38. 159.
 179 n. 143.
Autonoos 212.
Auxesia 66. 70. 71. 106.
- Babilonia 372. 379.
 Baccanti 78. 358.
 Bacchilide 218.
Bakchoi, Bakchai 73.
Bakis, Bakides 134. 136. 143.
 Barbari 272. 279. 353. 363. 365.
 Bel 372.
 Bendis 75. 182. 247. 283.
 286 sg. 293. 337.
 Beozia 76 sg. 220. 242.
bráhma-átman 161.
 Branchidi 187. 374.
 Brasida 280. 377.
 Brauron 72. 232 n. 84.
 Brontino 145.
 Bryaxide 355.
Brygos 208.
- Buddha 163. 298.
 Buddismo 161 sg. 242.
bull-roarer 160.
- Calamide 236.
 Callicle 349.
 Callicrate 237.
 Callimaco (scultore) 275.
 Callisthene 375.
 Canaan 139.
 Caria 26 n. 10. 393 n. 135.
 Centauri, Centauromachia 213.
 237. 257. 275.
 chiesa e nazione 162 sg.
 chiesa e *polis* 286.
 Chio 95 n. 105. 97 n. 115.
 Chionide 215.
Chloia 69.
 Choirilo 250. 355.
 ciclo tebano 21. 148.
 Cimone 213. 237. 244.
 Cinici 328. 352.
 Cipro 355.
 Clearco 351. 370 sg.
 Cleone 279. 280. 290. 292.
 Clistene (Atene) 206 sgg. 209.
 243 sg. 248.
 Clistene (Sicione) 106 sgg.
 112. 115.
 Clytemestra 6.
 Codro 275.
 colonie 45. 76 sgg. 180. 194.
 comedia 118. 194. 215. 254.
 278. 292 sgg. 297. 330. 335.
 337. 340 sg.

- conversioni 290.
 Corace 271. 331.
 cori 66. 71. 104. 106. 109. 217.
 Corinto 107. 259 n. 33.
 cosmopolitismo 272. 277. 292.
 352. 363. 392 n. 121.
 Crannon 3.
 Cratete 254.
 Cratino 254 sg.
 cremazione 14. 19.
 Cresyla 276.
 Creta 8. 10. 12. 153. 183.
 191. 242.
 Cristianesimo 161. 163. 175
 n. 93. 242. 303. 330.
 Critia 273 sg. 326 n. 262.
 Crotone 201. 251.
 culti stranieri 246. 247. 280.
 282. 286. 293. 336 sg.
 culto degli eroi (v. eroi).
 — dei fondatori 280. 311 n. 89.
 377.
 — dei morti (v. religione d. m.).
 — gentilizio 41. 49.
 Cuma (iscrizione di) 156.
čuringa 33 n. 63. 159 sg.
- Dactyli 143.
Damia (e *Auxesia*) 66. 71. 106.
 Damo 246.
 Damon(id)e 249.
Darron 357.
 decadenza religiosa 294.
 dèi (*θεοί*) 5. 16. 110.
 — civici 48 sg. 50. 82.
- dèi di Omero 17 sgg. 21. 39.
 79. 204.
 — (dodici) 205.
 — olimpici 41. 79 sgg. 149.
 164. 287. 294.
 Delfi 41 sgg. 53. 68. 70. 112.
 119. 135. 142. 183. 205 sg.
 211 sg. 280. 300. 334.
 Delo 240. 280. 388 n. 81.
 Demade 379.
 Demeter 65 sgg. 82. 102. 106.
 161.
 — *Amphiktyonia* 68.
 — *Chamyne* 75.
 — *Chthonia* 141.
 — *Erinys* 67.
 — *Kidaria* 66.
 — *Melaina* 67.
 — *Mysia* 67.
 — *Prostasia* 67.
 — *Pylaia* 68.
 Demetrio (Poliorkete) 378.
 384 n. 42.
 Demetrio (ritrattista) 276.
 democrazia 214. 224. 235. 241.
 248. 254. 267. 290. 302 sg.
 354.
 Democrito 253. 269. 272. 274.
 283. 290. 349.
 demoni 20. 23.
 Demostene 339. 353. 379.
Dexion (Sofocle) 258.
 Diagora 289 sg. 292.
 dialogo letterario 333.
 Difilo 331. 334.
Dikelistai 118.

- Dikte 11.
 Diogene (di Apollonia) 251.
 Dione 347. 371.
 Dionisio I 296. 351. 354.
 Dionisio II 347. 371.
 Dionyso 70 sgg. 82. 102. 106.
 112. 116 sg. 135. 141. 148.
 241. 287. 293 sg. 376.
 — (etimologia) 74 sg.
 — (tomba) 70.
 — *Auxites* 70.
 — *Dendrites* 70.
 — *Eleuthereus* 113.
 — *Hyes* 247.
 — *Isodaites* 70.
 — *Liknites* 70.
 — *Lyseus, Liber* 113.
 — *Nyktelios* 70.
 — toro 71 sg.
 — Zagreus (v. Zagreus).
 Diopetithe 256. 279. 288. 293.
 Dipydon 20.
 ditirambo 107. 232 n. 85.
 Dodona 42.
 dogmatismo 289.
 drama, drammatica 104 sg. 331 sg.
 drama satiresco 114.
 δρῶμενα 106.
 dualismo 186. 221. 345.
 — etnico 2. 5.
 Ecateo 186 sgg. 250.
 Ecfantide 215.
Echetlos 211.
 eclissi 279.
 Edoni 159. 358.
 Efialte (legge di) 223.
 Egina 66. 70 sg. 210.
 Egisto 6.
 Egitto 347. 365. 370. 373.
 Elagabalo 380.
 Eleati 192. 250. 268.
 elegia 99. 109.
 Elena 6.
 Eleusi 68 sg. 83. 109. 114.
 158. 210. 212. 220. 223. 285.
 Elpinike 245.
 Empedocle 192 sg. 246. 249.
 269. 271.
Empusa 282.
 entusiasmo 73. 216.
 Epaminonda 336. 341. 352.
 Epicarmo 194. 215. 254.
 Epidauro 66. 283.
 Epimenide 206.
 Epiro 355 sg.
 epopea 15 sg. 21. 40. 51. 99.
 105. 180. 250. 330. 332.
 Eraclito 181. 184. 268. 271.
Erechtheion 275.
Erechtheus 49.
 Erigone 71.
 Erodoto 23 sg. 74. 106. 146.
 151. 156. 250 sg. 363.
 eroi 7. 14. 22 sg. 41. 46. 213.
 280. 377. 384 n. 42. 311 n. 89.
 escatologia 144. 157 sg.
 Eschilo 216 sgg. 221. 237 sg.
 276. 292. 328.
 Esiodo 23. 38 sgg. 51. 53. 103.
 144. 146. 164. 183 sg. 346.

- Esopo 183.
 esoterismo 67. 158. 160. 162.
 340.
 estasi 4. 73.
 ἑταῖροι 356. 369.
 Eteocretesi 10. 12.
 etère 246.
 eterie 288. 291.
 ἔθνη 350 sg.
 Etolia 350 sg.
 Euagora 334. 351. 355. 370.
 Eubea 77.
 Euclide 351.
Eudalagines 357.
 Eudemo 362.
 Eufraio 355.
 Eupolide 255.
 Euripide 11. 154 sg. 238. 272.
 276 sg. 292. 330 sg. 355.
 Eurydike 141.

fallo 104. 118.
 favola 102. 183.
 federalismo 350 sg. 364.
 Feneo 66.
 Fenicia 397 n. 185 bis.
 Ferecrate 254.
 Ferekyde 183. 186.
 feticismo 3.
 Fidia 236 sg. 239. 255.
 Figalia 67. 275.
 Filippo 354. 356. 360. 364. 371.
 Filisto 348.
 filologia 1-2.
 filosofia 180 sgg. 267 sg.
- folk-lore* balcanico 74. 359.
 Formide 194.
 Formione 134.
 fratricide 45. 53. 248.
 Fryne 338.
 Frynico 216.
 Frynide 249.

 Gaia (la Terra) 40. 65. 69. 75.
 141. 150. 152. 247. 277. 284.
 Gelone 236.
 genealogia 23. 39 sg. 187.
 geometrico (stile) 21.
 γέρανος (Delo) 91 n. 71.
 Gerico 138.
 Geti 151.
 giambo 101 sg. 109.
 Giganti, Gigantomachia 39.
 117. 237. 275.
 giochi 22. 103. 185.
 Glaucothea 337. 339.
 Gorgia 271. 327. 331. 352 sg.
 Greci d'Asia 13. 16. 103. 180.
 182. 210.
 guerra del Peloponneso 270.
 278 sg. 287.
 guerre persiane 210 sgg. 243.
 247.

 Hade 14. 69. 103. 141. 144 sg.
 186. 241. 282.
 Hagnone 280. 377.
Haloa 67.
 Harmodio e Aristogitone 214.

- Hefaistione 377.
 Hefaisto 112. 116.
 Hekatonchiri 39.
 Helios 22 (Rodi). 251.
 Hera 6. 164. 212. 357.
 — *Kurotrophos* 24.
 Heracle 117. 143. 211. 289.
 294. 327. 353. 357. 366.
 369. 376.
Heracles (figlio di Alessandro)
 396 n. 184.
herme 214. 290 sg.
 Hermes 24. 117. 294
 — ‘pelasgico’ 94 n. 98.
 Hermia 370.
 Hermippo 254. 256.
 Hermolao 375.
 Hermotimo 134.
 Himera 212. 236.
 Hipparco 134. 205.
 Hippias (Pisistratide) 134. 205
 sg. 213.
 Hippias (sofista) 272 sg. 327.
 Hippocrate 251.
 Hippodamo 236. 249. 299.
 Hipponacte 182 sg.
 Hippone 251. 255. 292.
 Hittiti 370.
 Hor 370.
 Hyperbolo 292.
 Hyperide 338. 353.

Iakchos 212.
 Jambe 102.
 Jasone 351. 354.

 Ibyco 104. 141.
 Icaria 71. 107. 113.
 Icario 71. 74. 107.
 Ictino 237. 239.
 Illirii 358.
 immortalità dell’anima 151 sg.
 241.
 Incas 380.
 incubazione 42. 281. 284.
 India 9. 376.
 individualismo 101. 181. 267.
 270. 348. 350. 379.
 indovini 133. 135. 279. 281.
 290. 293.
 iniziazione (riti d’) 33 n. 63.
 86 n. 21. 159.
 inni omerici 21.
 — orfici 164.
 intellettualismo 303. 327. 344.
 363.
 intolleranza religiosa 256.
 inumazione 19.
Iobakchoi 72.
 Jone 250. 263.
 Jonia, Jonici 181. 186. 190.
 236. 250.
 Ippolito 154.
 irreligiosità 288.
 iscrizioni frigie 75.
 Iside 338.
 Isocrate 331 sg. 347. 353 sg.
 363. 371.
Isodaites 338 sg.
ισονομία 209. 224.
 Israele 161. 297.
 Italia Meridionale 242.

- Kabiri 77. 283. 336. 341.
 395 n. 161.
Kabiros 77. 341.
Kalamaia 69.
 Kefisodoto 334 sg.
 Kerkops 145.
Kerykes 68.
 Kimmerii 100.
 Klodoni 89 n. 62. 358.
 κοινά 350.
 Kore 65 sgg. 70. 74. 141.
 Korybanti 77. 247.
Kotytto (*Kotys*) 75. 247. 291.
 293.
Krateia 341.
 Krobyzi 90 n. 69. 151.
 Kronos 10 sg. 150.
 Kuhn Ad. 2.
 Kureti 10. 73. 77.
 Kybele 11. 75. 182. 247 sg.
 328. 336 sg.
Kychreus 211.
Kynosarges 327 sg.
- Laconia 66.
Lamia 282.
 laminette orfiche 152 sgg. 173.
 176 sg.
 Lampone 239 sg. 279. 293.
 Laso 249.
 legge sulla cittadinanza 244 sg.
 Lemno 76 sg.
 Leocare 334. 355. 371.
 Lerna 70. 141.
 Lesbo 102 sg. 142.
- Leukippo 253. 269.
 lirica 99 sg. 102. 105. 330.
 332.
 localismo 7 sg. 14. 20. 23. 46.
 logografi 187.
 Lycio 275.
 Lycofrone (sofista) 272.
 Lycofrone (Tessalia) 351.
 Lycurgo 140.
 Lycurgo (oratore) 379.
 Lysandro 296. 334. 371. 378.
 Lysicrate 334.
 Lyside 340.
- Macedonia 355 sgg. 367. 368 sg.
 375 sg.
 — problema etnico 354. 356.
 — religione 357 sgg.
 Madagascar 394 n. 155.
 magia 3. 243. 259. 281. 340.
 347.
 Magna Grecia 191.
Magna Mater 11.
 Magnete 215. 230.
 mantica 133 sgg. 142 sgg. 280.
Marathon 211.
 Maratona 211. 214. 236.
 maschere 66. 85 n. 8. 87 n. 45.
 157 (silenesche).
 Mausoleo 355.
 Mausolo e Artemisia 355. 370.
 medio evo 21 sg.
megaron 49. 189.
 Melampus 134.
 Melanippide 241. 249.

- Melanippo 106.
 Melisso 250.
 Melqart 372.
 Menadi 73. 113. 142. 149. 359.
 Menandro 331. 340. 342.
 Menelao 6.
 Menestheo 214.
 Mesopotamia 370.
 Messenia 66.
 meteci 118. 133. 243 sg. 287.
 339.
 Methapo 336.
 metodo 6.
 μητραγύρται 337.
 Metrodoro 252. 256.
Metroon 248.
 Micene, miceneo 6 sg. 8. 12 sg.
 19. 20 sg. 42. 50.
 Micone 236.
 migrazioni 13. 43.
 Mikytho 191.
 Mileto 181. 268.
Mimalloni 89 n. 62. 358.
 Mimnermo 101.
 minoico 8. 11 sg.
 Minya, Minyadi 78. 140.
 miracoli 133. 293.
 misteri 10. 12. 67. 106. 158.
 245. 248. 283. 289. 293.
 298. 336. 344.
 — eleusini 69. 238 sgg. 246.
 282. 284. 289. 291. 294.
 336.
 — di Samotracia 360.
 mito 9. 15. 51. 66. 72. III.
 114. 180. 193 (esegesi alle-
 gorica). 209. 212. 217. 268.
 276. 294. 301. 332. 335.
Mitos 341.
 Molossi 355. 360.
 monarchia 369 sg.
 — imperiale 369.
 — militare 351.
 — orientale 369.
 monismo naturistico 181. 184.
 268.
 monoteismo 302. 328 sg.
 Montanisti 92 n. 76.
 morti (v. religione dei m.).
 morti per la patria 83. 214.
 241. 311 n. 91.
 Müller K. O. I. 76.
 Müller (Max) 2 9.
mundus 56 n. 9.
 Muse 144. 358 sgg.
 Museo 143. 146. 206.
 musica 102. 248. 255. 346.
Mysii 154.

nabiismo, nebi'im 137 sgg.
 161 sg.
 naturismo 5. 16. 51. 80. 105.
 115. 163. 180. 188. 252.
 299.
véxυτα 146 sg.
 Neleus e Basile 275.
 Nicia 239. 279.
 Ninfe 143. 227. 358.
 Nino 337. 339.
 Niobe III.
 nome e persona 24.

- Nomos* 164 (orfico). 221 (Pindaro). 272. 274 (Sofisti).
 Notte 150. 181.
- Oceano 40. 181.
- Olimpo 10. 38. 116 sg.
- Olympiade 359 sg.
- Omero 1. 6 sg. 9. 17 sgg. 21. 23 sg. 38 sgg. 52. 79. 112. 142. 146. 164. 181. 184 sgg. 218. 237. 252. 328. 346. 356. 366.
- omfalós* 42.
- omicidio 46. 48.
- Onomacrito 134. 143. 146 sg. 148 sg. 205 sg. 241.
- oracoli 42 (della Terra). 134 sgg. 205. 279. 293.
- oratoria 271. 331 sg.
- Orcomeno 70. 78.
- Orfeo 26 n. 11. 70. 138 sgg. 168 sgg. 173. 180. 191. 206. 242. 248. 359.
 — (oracolo di) 142.
 — (rilievo di) 145. 169 sgg. 242.
- Orfeo di Camarina 145. 172 sg. 191.
 — di Crotona 145. 147. 173. 191.
- Orfeotelesti 228 n. 34 bis. 342.
- orfica (interpolazione) 146.
 — (letteratura) 144 sgg..
 — (terminologia) 164. 179. 341.
- Orfici 152 sgg. 184. 186. 190. 193.
- Orfismo 137 sgg. 141. 183. 191. 205. 209 sg. 224. 240 sgg. 246. 277. 282 sg. 328. 337. 340 sgg. 345. 359 sg.
- ὄργεῶνες* 248. 338.
- orgiasmo 158.
- Osiride 370.
- Panatenaiiche (feste) 114 sg. 218. 240.
- Pani 72.
- Paolo (S.) 206. 225.
- Parmenide 192. 249. 268.
- Parrasio 333.
- Parthenone 237. 240.
- particolarismo 20. 270. 349.
- pasto rituale 74. 81. 140.
- Pausone 276.
- Pelargikón* 275.
- Pelasgi 6. 23.
- Periandro 107 sg.
- Perdicca 355.
- Pericle 275 sgg. 239 sg. (politica religiosa). 248 sg. 253. 255.
- Persefone 149.
- Persepoli 372.
- Persia 210. 364.
- Persiani 100. 184. 212. 237. 240. 365. 374.
- pessimismo 53 sg. 102. 151 sg.
- Phanes-Erikapaios* 150.
- Phylakos* 212.

- Pieria 359.
 Pindaro 218 sg. 220 sg. 341.
 Pireo 337 sg.
 Pisandro 290. 292.
 Pisistratidi 143. 206. 241.
 Pisistrato 112 sg. 134 sg. 205.
 Pitagora 151. 160. 186. 190 sg.
 199. 245. 248. 268. 345.
 378.
 Pitagorici 191. 193. 245. 249.
 251. 340.
Pithoigia 79.
 Pittaco 110.
 Platea 212. 214. 218.
 Platone 333. 335. 343 sgg.
 354. 363. 366. 378.
 plebi rurali 82. 102. 109.
 Plutone 69 sg.
Poikile (stoa) 236. 257 sg.
polis 42 sgg. 65. 82. 100. 102.
 109. 115. 117. 162. 180.
 182. 210 sg. 219. 224. 235.
 241 sgg. 246. 248. 267. 281.
 286. 292. 296. 347. 348 sg.
 351. 354. 363. 368. 379 sg.
 politeismo 14 sg. 38 sgg. 51.
 80. 110 sg. 161. 163. 188 sg.
 240. 302.
 πῶλοι 66. 72.
 Polyarato 134.
 Polycrate (retore) 355.
 Polygnoto 140. 236. 250.
 Poseidon 18. 22 sg. 49. 72.
 Posidonio 154.
 Pratina 217. 249.
Pratolaos 341.
 Praxitele 334 sg.
 pre-Elleni 6.
 preistoria 5. 7. 19.
 Prodicò (Orfismo) 145.
 Prodicò (sofista) 273. 288. 292.
 327. 329.
Proerosia 69.
 Profeti 137. 297 sg.
 Profetismo 137. 139. 161 sg.
 Proito, Proitidi 78. 134. 140.
 prosa 182. 250. 271. 278. 304
 n. 5. 333.
 προσκύνησις 374 sgg.
 Protagora 253 sgg. 269 sg. 273.
 288. 292. 329. 349.
 Pythia 41 sg.
Python 42. 70.
 rappresentazione sacra 12. 66.
 105.
 rapsodie orfiche 148. 164.
 realismo 334.
 reazione 267. 292. 295.
 re di Persia 279.
 regionalismo 350. 364.
 religione agraria 65 sgg. 70.
 115. 160.
 — civica 38 sgg. 51. 65. 110.
 112. 114. 117. 133. 160.
 181. 209. 214. 238 sg. 281.
 286. 368. 380.
 — dionisiaca 74 sgg. 136. 139.
 157 sg. 161. 209 sg. 215 sgg.
 220. 223. 239. 366. 379.
 — gentilizia 50. 58.

religione macedone (v. Macedonia).

— micenea 12 sgg.

— dei misteri 67. 158. 301 sg. 366.

— dei morti 7 sg. 12 sgg. 19 sg. 22. 42. 46. 81 sg. 103. 110. 241. 281. 301. 377.

— olimpica 6.

— orfica 142 sgg.

— persiana 252-3.

— preellenica 11.

— del sovrano 365. 367. 370 (in Oriente). 373. 380.

— traco-frigia 73 sgg. 140. 283.

— tradizionale 284. 347.

— ufficiale 248. 256. 274. 281. 283. 285 sg.

religiosità collettiva 158. 160.

— individuale 281. 283.

— popolare 205 sg. 243.

Renan 195 n. 2.

retorica (v. oratoria).

Rhea 10 sg.

riforme della religione 323 n. 228.

rito (e mito) 66. 71. 105.

ritratto 334.

Roma 391 n. 118.

Sabazios 73. 161. 247. 282 sg. 357. 367.

Saboi, *Sabai* 73. 77. 149.

Sabos 73. 247. 367.

sacerdozi eleusini 68.

Sadoco 287.

Saffo 102. 245.

Salamina 211. 243.

Samo 334.

Samotracia 76. 283. 336. 360.

Saoi (Σάφοι) 76. 101. 357.

Satyri 72. 77. 107. 113.

σαυάδαι 73. 357 sg.

schiaivi 47. 52. 77. 102. 118.

133. 182. 208. 243. 244

(dello Stato). 282. 287. 339. 363.

Schliemann H. 2.

Scopa 333.

scudi (sacri) 32 n. 49. 89 n. 59.

scultura 10. 50. 190.

Selene 252.

Selinunte 190. 271.

Semele 75. 77. 116. 141.

Semonide 102. 183.

Senofonte 333. 347 sg.

Serifo 3.

Serse 212. 214. 240.

Sette Savii 110 sg. 136. 181. 183.

Sibylla 134. 136.

Sicilia 190 sg. 194. 220. 242.

271. 351.

Sicione 106 sg.

Sileni 72. 107. 113. 298.

Sileno 114. 157 sgg.

Simonide 218.

sincretismo 282.

Siracusa 236. 296.

Sitalke 287.

- Socrate 292. 297 sgg. 327 sgg.
 343. 346. 362.
 Sofisti 267 sgg. 289. 291 sg.
 298 sgg. 329. 348. 352. 363.
 Sofocle 217. 237 sg. 279. 328.
 Sofrone 333.
 sogni 4. 42. 299.
 Sole (culto del) 380.
 Solone 100. 108 sg. 113. 207.
 Sparta 47 sg. 100. 103. 118.
 141. 249. 285. 296. 334. 347.
 349 sg. 364.
 Spartaco 339.
 spiriti 5. 281. 293.
 statue del culto 50.
 — di uomini illustri 334.
 stele sepolcrali 281. 333.
 Stesicoro 104. 188.
 Stesimbrotto 306 n. 33. 307
 n. 47.
 stile geometrico 21. 190. 204.
 Stoici 352.
 storia 186 sg.
 suicidio 122 n. 32.
 superstizione 182. 243. 279.
 281. 283. 293. 340. 342.
 Talete 181.
 τάρτοι 73.
 Tebe 78. 106. 218. 341. 350.
 Telecleide 254.
 Telmesso 281.
 Temistocle 214. 237. 243 sg.
 tempio, templi 49. 189. 236.
 Teofrasto 342.
 teogonia 40. 150.
 teriomorfismo 50. 72.
 Terizi 151.
 Terpandro 103. 107.
 Terra (v. Gaia).
 terremoti 279.
 Teseo 211. 213.
tesori 42. 189.
 Tharyp(a)s 355.
Thaumos (Thaulos) 357.
 Theagene 193. 252.
 Theodecte 331.
 Theognide 218.
 Theoride 339 sg.
 θεῶποι 379.
 Theramene 295.
Thesmofovia 67. 246.
 Thespi 113.
Theti. 214. 244.
thiasos, thiasotai 72. 338.
 Θούριδες 358.
 Θρακίδαι 78.
 Thrasybulo 296.
 Thrasymaco 273.
 Thurii 153. 240. 250. 254.
 Thyiadi 70.
 Timoteo (musicista) 330. 355.
 Timoteo (scultore) 355.
 tiranni 135. 138.
 Tisia 271. 331.
 Titani 148 sgg. 152. 160. 164.
 213.
 Tlepolemo 22.
 totemismo 3. 81.
 Traci 75 sgg. 140. 151. 154.
 159. 287. 337. 339.

- tradizionalismo 16. 103. 238.
 tragedia 114 sg. 117. 194.
 216 sgg. 278. 294. 330.
 trasmigrazione 151. 199.
 Trausi 151.
 travestimenti rituali 66. 71.
 74. 105. 216.
 tregua (sacra) 22. 279.
 Trenta Tiranni 295. 303.
 Triballi 293.
 tribù 7. 14. 20. 22. 43. 45.
 82. 207 (attiche). 248.
 Trofonio 281.
 trono vuoto 11.
 Tucidide 278. 333.
 Tylor E. B. 2.
 Tyrannoctoni 213.
 Tyro 372.
 Tyrteo 100.

 Ulisse 144.
 umanesimo 80. 105. 186. 286.
 299. 301. 366.
 Upanisad 161.

 Urano 39. 150. 152.

 vegetarianismo 154. 201 n. 58.

 Zalmoxis 151.
 Zarathustra 163. 298.
 Zeirene 75. 357.
 Zenone (eleatico) 249. 271.
 Zerona 357.
 Zeus 6. 9. 18. 22. 23. 39. 150.
 164. 184. 221 sg. 277. 294.
 357.
 — Ammone 374.
 — *Atabyrios* 236.
 — cretese 10 sgg.
 — *Dictèo* 11.
 — *Eleutherios* 212.
 — Idèo 10. 206. 242.
 — *Kuros* 12. 73. 155.
 — olimpico 10.
 — Panhellenio 205.
 Zeuxi 355.
 Zopyro 145. 157.

a p. 56, n. 12	<i>Pithonos tumulus</i> ,	leggi <i>Pythonos tumulos</i>
» 59, n. 30	οὐδὲν	» οὐδὲν
» 90 n. 69	Τέρυζοι	» Τέριζοι
» 176, n. 104	la laminetta	» le laminette
» 198, n. 23 ^{bis}	Amaxim.	» Anaxim.
» 214	Armodio	» Harmodio *
» 313, n. 108	πελῶ	» πηλῶ

* In generale le incoerenze nel rendimento italiano dei nomi propri greci sono determinate dalla difficoltà di conciliare il criterio della esattezza con quello dell'uso.

Finito di stampare
il dì X giugno MCMXXI
negli Stabilimenti Poligrafici Riuniti
in Bologna

DELLO STESSO AUTORE

La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell' Iran
('Storia delle religioni' 1), Bologna 1920.

La religione primitiva in Sardegna, Piacenza 1912.

... data la chiara lucida esposizione, può essere con vantaggio letto da quanti si interessano della Sardegna antichissima... È un libro suggestivo...

A. TARAMELLI, *Archivio Storico Sardo*, 1912, p. 357.

... la part d' hypothèse est nécessairement grande dans ce travail; il n' en est pas moins fort important...

S. REINACH, *Revue Archéologique*, 20 (Paris 1912), p. 185.

Selten habe ich ein religionswissenschaftliches Werk mit solchem Interesse gelesen wie das vorliegende. Ich suche die Ursache davon in dem bedeutungsvollen Inhalt, aber auch in der schriftstellerischen Kunst seines Stiles und des ganzen Aufbaues, der eine bis zum Schluss sich steigernde Spannung herbeiführt.

P. W. SCHMIDT, *Anthropos*, 8 (Wien 1913), p. 573.

This book is more than a very ingenious study in the archaeology of a particular region. It is at the same time a notable experiment in method.

R. R. MARETT, *Folk-Lore*, 23 (London 1912), p. 389.

Le origini dei Kabiri nelle isole del Mar Tracio (*Memorie della R. Accad. dei Lincei*), Roma 1909.

... a very careful discussion of the literary and monumental evidence...

Journal of hellenic studies, 29 (1909), 377.

BOLOGNA

R.H
P

Pettazoni, Raffaele

La religione nella Grecia antica fino ad
Alessandro.

473888

DATE.

NAME OF BORROWER.

University of Toronto Library

**DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET**

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED

