

La stretta connessione tra fisica e teologia nello Stoicismo dimostrata dall'A. del resto si comprende appieno in una filosofia come la stoica che identifica reciprocamente Dio e la φύσις e che per questo dal punto di vista etico assume come riferimento la legge di natura e al contempo la legge divina, le quali in ultima analisi coincidono proprio in quanto coincidono natura e divinità: ancora nello Stoicismo romano, infatti, l'imperativo di vivere secondo natura si risolve nel dover seguire la legge di Zeus (per Musonio Rufo) o di Giove (per Persio). Ma seguire la legge di Dio, imitare Dio stesso, conformarsi alla natura — e la natura dell'uomo è quella di essere imitazione di Dio —, significa inverte la propria identità più autentica e raggiungere per questo la felicità (*Diss.* XVII)⁶: per questo Musonio afferma che non si tratta di obbedire con cieco servilismo a un comando imposto dall'esterno, quasi fosse estraneo alla natura del soggetto morale, bensì piuttosto di decidere e di volere in armonia con Dio (essere σύμψηφοι con Dio, fr. XXXVIII), il che significa in armonia con la nostra vera natura. Il significato e le motivazioni di questo fondamentale discorso dello Stoicismo, che tende a «unificare ogni comportamento — di ogni essere vivente, ivi compreso l'uomo e il cosmo — sotto un unico principio di natura bio-etica» (p. 313) e che, come ho accennato, non si trova solo nell'Antica Stoa ma si ritrova ancora nello Stoicismo romano, è illustrato con lucidità e rigore dall'A., soprattutto nella sezione conclusiva. Molto opportunamente del resto l'A. stesso fa notare (p. 98) una significativa linea di continuità tra lo Stoicismo antico e quello romano nell'importanza accordata alle tematiche medico-biologiche

di Zeus di Musonio vengono pienamente illuminati dalla trattazione dell'A. sull'*oikeiosis* consociativa nello Stoicismo antico (pp. 222-34).

⁶ «Bisogna considerare l'uomo come imitazione Sua [ἐκείνου μίμημα, sc. di Dio] [...] essendo tale, egli deve cercare di emularLo e, se Lo imiterà [ὄν ζηλωτός], sarà immediatamente anche felice [εὐδαίμων]» (*Diss.* XVII 90, 13-16). L'imitazione di Dio consiste nel seguire appunto la legge morale che impone all'uomo di essere giusto, buono, benefico, saggio, magnanimo, temperante (*Diss.* XVI 87, 6-7 Hense).

accanto a quelle etiche, posta in luce da più parti nella critica recente.

Il presente studio ci aiuta dunque a comprendere il valore e il senso profondo dell'etica stoica e il significato del suo eudemonismo: la virtù rende immediatamente felici perché non implica una forzatura, ma costituisce l'inveramento della propria natura, l'autentica 'appropriazione' di se stessi. Questa chiarificazione dell'etica stoica rende il libro, pur rigoroso e tecnico per vari aspetti, di interessante lettura non solo per lo storico della filosofia antica, ma anche per ogni studioso dell'antichità.

ILARIA RAMELLI

GIOVANNI CASADIO, *Il vino dell'anima. Storia del culto di Dioniso a Corinto, Sicione, Trezene*, Roma, Il Calamo, 1999. Un vol. di pp. 231.

Il volume si presenta come una raccolta di studi sul culto di Dioniso con una particolare attenzione alle manifestazioni religiose attestate a Corinto, Sicione e Trezene. Nel capitolo introduttivo l'A., profondo conoscitore dei miti e degli aspetti rituali connessi al culto di Dioniso — a cui ha dedicato numerosi lavori, come emerge dall'imponente bibliografia dionisiaca —, affronta la *vexata quaestio* della connessione fra Dioniso e il vino. In opposizione a quanto sostenuto da eminenti studiosi ottocenteschi¹, l'A. propone, con buoni argomenti, di riconoscere la funzione di patrono del vino fra gli attributi originari del dio, come è testimoniato sin dall'età micenea dal termine *wonowatisi* (che, come suggerisce l'A., è «evidente nell'etimo anche se non nel significato») accanto al teonimo in questione su una tavoletta di Pilo.

Negli altri tre capitoli, in cui si articola il libro, l'A. affronta alcuni degli aspetti più significativi del culto di Dioniso. Innanzitutto segnala l'importanza di un passo di Pausania (II 2, 6-7) che attesta l'esistenza di due statue lignee di Dioniso a Corinto. Di notevole rilevanza è il fatto che i volti delle statue sono dipinti di vernice rossa,

¹ Come il Müller, il Wilamowitz e il Kern.

particolare che consente di accostare questa forma di culto con altre manifestazioni ritualistiche legate al colore rosso. Fra le numerose testimonianze riportate dall'A. risalta il parallelo con Giove Capitolino², la cui faccia era dipinta di rosso cinabro, e, a imitazione di questa, quella del condottiero romano vittorioso durante il trionfo (Plin. *Nat. hist.* XXXIII 111-112).

Questo aspetto cultuale — solo uno fra i molteplici affrontati dall'A. — è di considerevole importanza perché si inserisce nell'ingente numero di paralleli vigenti fra il *thriambos* dionisiaco e il trionfo romano³. Naturalmente tutta la dimostrazione presentata dall'A. si fonda sul presupposto che le statue menzionate da Pausania sono antiche o si riallacciano comunque a rituali arcaici. Purtroppo, non disponendo di indicazioni precise sul piano cronologico, è necessario restare nel campo delle ipotesi le quali, tuttavia, sembrano ben fondate, visto che nei loro studi D. Musti, M. Torelli⁴ e E. Will⁵ si sono pronunciati a favore dell'antichità di tali simulacri, definiti dal Will «archaisantes, sinon archaïques» (p. 216). Dando quindi per accertata l'antichità delle statue, tutte le altre osservazioni sull'elemento ligneo e sull'uso del colore rosso (di cui s'è già detto) nel culto di Dioniso risultano particolarmente stimolanti.

Un altro dato di un certo interesse, argomento del secondo capitolo, è l'analisi dell'aspetto bisessuale del dio. In molte circostanze Dioniso è rappresentato con attributi contemporaneamente sia maschili, sia femminili, e numerosi epiteti sembrano ri-

mandare a questa peculiarità, quali *gymnis* (effeminato), *pseudanor* (falso maschio), *thelymorphos* (dalle forme femminee). Questa caratteristica adombra la funzione creatrice svolta, secondo alcune tradizioni, dal dio. In quanto bisessuato egli è ricondotto all'unità primordiale del cosmo e risulta dotato della possibilità di procreare da solo. Anche nel mito platonico del *Simposio* la primitiva bisessualità degli uomini era indice di potenza, al punto che essi osarono sfidare gli dei⁶. Vorrei aggiungere che perfino una delle divinità orientali più frequentemente accostate a Dioniso, Śiva, incarna nel suo aspetto di Ardhanārīśvara (ermafrodito) il potere di concepire (*vimarśa*) e di realizzare (*prakāśa*). L'ermafroditismo è dunque una delle caratteristiche delle divinità primordiali, simbolo del potere creativo, visto come manifestazione e procreazione della realtà. Alla luce di tutto ciò si comprende agevolmente l'identificazione di Dioniso con Phanes, antico progenitore della stirpe divina nella tradizione orfica⁷. Il più antico degli dei (anch'egli divinità ermafrodita) si richiama al più giovane in una successione cronologica circolare in cui l'inizio e la fine coincidono.

Un ultimo aspetto degno di nota, oggetto del terzo capitolo, è, infine, il tema della morte e della resurrezione. Dioniso nasce dall'unione fra Zeus e una donna mortale, Semele, che perisce, annientata dalla folgore, prima di partorire il bambino. La gestazione, come è noto, verrà portata a termine da Zeus in persona, ma quel che più conta è che sin da prima di nascere Dioniso è fatalmente legato alla morte. Se in seguito riuscirà a intenerire Persefone e a riscattare la madre in cambio del mirto, è pur

² Di uno strettissimo legame fra Zeus e Dioniso parla anche Macrobio *Sat.* I 18, 15: «Physici Διόνυσον Διὸς νοῦν, quia solem mundi mentem esse dixerunt. Mundus autem vocatur caelum, quod appellant Iovem. Unde Aratus de caelo dicturus ait: ἐκ Διὸς ἀρχώμεθα».

³ Per tutta la problematica rimando all'art. di G. AMIOTTI, *L'origine del trionfo romano*, in corso di stampa nei «Contributi dell'Istituto di Storia Antica», 27 (2001).

⁴ Cfr. il commento di D. MUSTI - M. TORELLI, *Pausania. Guida della Grecia*, II, Milano 1986, *ad loc.*

⁵ É. WILL, *Korinthiaka. Recherches sur l'Histoire et la civilisation de Corinthe des origines aux guerres médiques*, Paris 1955, 216-21.

⁶ Plat. *Simp.* 190b: «ἦν οὖν τὴν ἰσχὺν δεινὰ καὶ τὴν ῥώμην, καὶ τὰ φρονήματα μέγαρα εἶχον, ἐπεχείρησαν δὲ τοῖς θεοῖς, καὶ ὁ λέγει Ὅμηρος περὶ Ἐφιάλτου τε καὶ Ὠτου, περὶ ἐκείνων λέγεται, τὸ εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνάβασιν ἐπιχειρεῖν ποιεῖν».

⁷ In merito alla genealogia divina da Phanes a Dioniso cfr. G. CASADIO, *I paradisi della Sibilla, in Sibilla e linguaggi oracolari. Mito Storia Tradizione. Atti del convegno Macerata-Norcia - Settembre 1994*, a c. di I. CHIRASSI COLOMBO - T. SEPELLI, Macerata 1998, 411-25 part. 422.

vero che Dioniso stesso dovrà sperimentare la morte a causa dei Titani malvagi o, secondo altre tradizioni, di Penteo o di Licurgo. Sepolto a Delfi il dio si ricollega così all'altra divinità solare per eccellenza, Apollo.

Comunque la morte non costituisce un punto terminale per la saga del dio che, anzi, risorge e, solo così, viene accolto fra i celesti. La morte è dunque una fase di passaggio, quasi un rito iniziatico per consentire a Dioniso, nato da madre mortale, di essere annoverato fra gli dei; ma è anche un percorso che i seguaci del dio sperano di compiere a loro volta, seguendo le orme del loro divino predecessore. Contrariamente a quanto alcuni hanno sostenuto⁸, il tema della morte e della resurrezione di Dioniso non è né, secondo l'A., una variante evemeristica del mito, né un'invenzione degli apologisti cristiani modellata a imitazione della Resurrezione del Cristo, anche perché le modalità e le conclusioni sono affatto diverse. A differenza di Gesù, Dioniso non torna nel mondo dei vivi, perché ormai la morte l'ha affrancato da ogni retaggio umano. Egli non è più dio e uomo al tempo stesso, ma solo dio, e i suoi seguaci possono solo sperare di essere in grado di ripercorrere la sua via, giacché Dioniso l'ha battuta non per loro bensì per se stesso, né tanto meno ha offerto loro garanzie di salvezza alcuna.

Alle testimonianze addotte dall'A. a proposito della morte del dio, è possibile, a mio avviso, aggiungere una di natura però differente. Si tratta del racconto relativo a Dioniso conquistatore dell'India. Risalente con ogni probabilità a Megastene, questo mito dionisiaco ci è noto attraverso tre autori: Strabone, Diodoro e Arriano. L'arrivo del dio in India è descritto da questi storici come una vera e propria conquista militare⁹, al termine della quale l'esercito di Dioniso risulta vincitore. Le gesta indiane del dio,

conclusasi la fase bellica della campagna, sono improntate sulla funzione civilizzatrice: egli insegna agli Indiani, fino ad allora genti barbare e semiselvagge, i rudimenti della civiltà, quali coltivare i campi, vestirsi, e saper suonare. La conclusione della vicenda non è però la medesima: Strabone XV 1, 8 e Arriano *Ind.* VIII 1 (e quindi lo stesso Megastene) affermano che Dioniso lasciò l'India vivo, mentre Diodoro dice che morì sul posto dopo cinquantadue anni di regno¹⁰. È difficile precisare se la variante introdotta dalla fonte intermedia di Diodoro — forse il *Περί Ἀσίας* di Agatarchide di Cnido (*FGrHist.* F 86)¹¹ — dipenda dalla tradizione sulla morte del dio o da un semplice intento razionalistico, ma forse si può ipotizzare una duplice dipendenza: se l'identificazione di Agatarchide è corretta lo scopo è certamente evemeristico, tuttavia la modalità della razionalizzazione potrebbe essere ispirata al tema tradizionale della morte del dio.

Il volume, di buon livello e di piacevole lettura, si conclude con un prezioso epilogo a cura di Lucia Lamberti, relativo all'analisi dei dipinti del Tiziano per lo studio di Alfonso d'Este a Ferrara, comprendenti il *Bacco e Arianna*, l'*Offerta a Venere* e *Gli Andrii*, e con una postfazione di dubbio gusto in cui l'A. polemizza con i suoi recensori, mentre i suoi studi possono, a mio giudizio, difendersi benissimo da soli.

CRISTIANO DOGNINI

KRYSZYNA ZARZYCKA-STANCZAK, *Idem aliter. Przybliżenia Owidianskie*, Lublin, Redakcja Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1999. Un vol. di pp. 187.

Questo volume di «Accostamenti Ovidiani» si affianca, per metodo critico e linea interpretativa generale, ad un volume

⁸ F. JACOBY, *Die Fragmente der griechischen Historiker. III Teil b (Supplement): A Commentary on the Ancient Historians of Athens*, I, Leiden 1954, 272-73 e C. KERÉNYI, *Dionysos. Archetipal Image of Indestructible Life*, London 1976, 232-33.

⁹ Dettagliatamente esposta da Polieno *Strateg.* I 1, 1-3.

¹⁰ Diod. II 38, 6: «Βασιλεύσαντα δὲ πάσης τῆς Ἰνδικῆς ἔτη δύο πρὸς τοῖς πεντήκοντα γῆρα τελευτήσαι».

¹¹ W. PEREMANS, *Diodore de Sicile et Agatharchide de Cnide*, «Historia», 16 (1967), 432-55 e C. DOGNINI, *L'«Indiké» di Arriano. Commento storico*, Alessandria 2000, 209-13.