

ORTAGGI, FRUTTI E PASTE NEI MISTERI ELEUSINI

(A PROPOSITO D'UN PASSO TRASCURATO
DEL *PROTREPTEICÒS* DI CLEMENTE D'ALESSANDRIA)

Nota del M. E. prof. UBERTO PESTALOZZA

(Adunanza del 7 luglio 1949)

La critica, di cui L. Deubner (1) fa oggetto la interpretazione data da A. Koerthe (2) alla formula sacramentale eleusinia conservataci da Clemente Alessandrino (3) — interpretazione che si intona perfettamente alle parole di indignato stupore dello scrittore cristiano (4) — è una critica che a chiunque abbia letto di seguito e di proposito la pagina clementina, anche in ciò che precede e in ciò che segue (5), non può sembrare persuasiva.

(1) *Attische Feste*, Berlin, 1932, p. 82.

(2) *Zu den Eleusinischen Mysterien* nell'*Archiv für Religionswissenschaft*, XVIII, 1915, p. 122. L'oggetto tolto fuori dalla *κίστη* e poi ricollocato in essa era per il Koerthe la riproduzione plastica (probabilmente colorata al vero o di proporzioni normali) dell'*aidōtor* di Korè (*κτεῖς γυναικῶς*).

(3) *Protrepiticus*, II, 20, 2, p. 16, ed. O. Staehlin², Leipzig, 1936.

(4) *Protrepiticus*, *loc. cit.*.

(5) Riproduco il passo nella aderente e chiara versione di QUINRISO CATAUDELLA (*Corona Patrum Silesiana*, Serie Green, vol. III, Torino, 1910, pp. 40-46, ritoccata solo in un punto: «Abitavano in quel tempo Eleusi degli indigeni i cui nomi erano Baubò, Dysaulcs, Triptolemos, ed inoltre Eumolpos ed Euboleus. Bifolco era Triptolemos, pastore Eumolpos, porcaro Euboleus; è da essi che fiorì in Atene questa ierofantica stirpe degli Eumolpides e dei Kerykes. Ordunque (giacchè non mi tratterò dal dirlo) Baubò, avendo ospitato Dèò, le porge un beverone, e poichè questa rifiutava di prenderlo e non voleva bere (poichè era in lutto), Baubò dispiaciutasi fortemente della cosa, ritenendo il rifiuto come un'offesa fatta a lei, alzate le vesti, scuopre le sue vergogne e le mostra alla dea. Essa invece, Dèò, si diletta di quella vista e a stento finalmente accetta la pozione, rallegrata da quello spettacolo.

Il Deubner pretende che lo sdegno di Clemente non sia rivolto alla formula, ma al precedente episodio di Baubò, mentre la menzione della formula si lega così immediatamente e strettamente con quello (1), che le parole dello scrittore non possono non coin-

Questi sono i segreti misteri degli Ateniesi. Questi misteri riferisce anche Orfeo, ed io ti citerò i versi stessi di Orfeo, affinché tu abbia nel mistagogo un testimone della loro svergognatezza :

Così dicendo i pepli si tirò in alto e mostrò
un'immagine oscena del corpo: era quella di Iacchos fanciullo,
ridente (poiché l'agitava) di sotto al seno di Baubò;
e allora la dea, poiché vide, sorrise dentro il suo cuore,
e accettò il lucido vaso con entro la mista bevanda.

E il motto dei misteri eleusini è: «digiunni, bevi il kikeòn, presi dalla cesta, avendo fatto quello che dovevo fare riposi nel canestro, e dal canestro nella cesta». Begli spettacoli davvero e che si addicono ad una dea! Questi riti di iniziazione sono dunque degni della notte e del fuoco e del «magnanimo» o, piuttosto, insensato popolo degli Erettidi, e, inoltre, anche degli altri Elleni, cui «dopo morte attendono cose, che neppure si aspettano». A chi vaticina Eraclito di Efeso? Ai «nottivaghi, ai maghi, alle baccanti, ai mysti», a costoro egli minaccia le pene dopo la morte, a costoro vaticina il fuoco; «giacchè empientemente essi si iniziano ai misteri, che sono in uso fra gli uomini». Consuetudine dunque e vana credenza sono i misteri, e cioè un inganno teso dal serpente, inganno, che gli uomini venerano, allorchè con falsa pietà coltivano queste iniziazioni, che non sono in realtà iniziazioni, e questi riti pieni di empietà. E quali sono anche le ceste mistiche! Bisogna infatti rivelare le cose sacre che si contengono in esse e rivelare le cose non dicibili. Queste cose non sono dolci di sesamo e piramidi e porri e focacce dai molti ombelichi e grani di sale e un serpente, il mistico simbolo di Dionysos Bassareus? Non sono melagrane, oltre a ciò, e rami di fico e ferule e tralci di edera e, oltre a ciò, focacce rotonde e papaveri? Sono queste le loro cose sacre! E, inoltre, gli ineffabili simboli di Gè Themis, l'origano, la lucerna, la spada, il pettine femminile, che è, in linguaggio enfemistico e mistico, l'organo femminile. O che sfacciata impudenza! Una volta la notte, che copriva il piacere per gli uomini temperanti, era silenziosa; ora, divenuta una tentazione all'intemperanza per coloro che si iniziano, la notte è piena di voci; e il fuoco con la luce delle fiaccole rivela le oscene passioni. Spegni, o ierofante, il fuoco; risparmia, o daduco, le lampade; la luce accusa il tuo Iacchos; lascia che la notte nasconda i misteri; i riti siano onorati dalle tenebre; il fuoco non rappresenta una parte da teatro; il suo compito è di convincere e di punire».

(1) Vedi a p. t la riprodotta versione del Cataudella.

volgere nella loro deplorazione al tempo stesso ed episodio e formula. E si noti, in proposito, che l'atto compiuto da Baubò, scoprendo il suo *αἶδοτον* davanti a Demeter — atto indubbiamente rituale, di specifica efficacia magico-religiosa (1) — sta nell'episodio in dipendenza diretta e quindi inseparabile da quell'altro atto — pure rituale — che dovrà compiere la dea, sorbendo il *κικεών*, cioè quella stessa sacra bevanda, la cui degustazione da parte del *myste* precede immediatamente nella formula l'azione misteriosa a mezzo di un misterioso oggetto sopra il corpo di lui, quasi che l'appropriarsi, bevendone, le magiche virtù del *κικεών* lo ponga nelle condizioni volute per essere degno dell'arcano contatto. Ora, se non erro, l'analogia suggerisce — vorrei dire esige — che il binomio *κικεών-αἶδοτον γυναικείον*, rilevato nell'episodio, si ripeta nella formula; ma, mentre l'episodio pone in gioco la viva intima carne di Baubò, la formula sembra invece accennare all'immagine plastica di uno *κτεῖς γυναικείος* ben più sacro, ben più ricco di mistici diffusivi poteri e unicamente capace di dischiudere ai *mysti* la visione degli Elysii immortali: lo *κτεῖς* della duale divinità dei Misteri, lo *κτεῖς* della Madre e della Figlia inseparabili nel rito e nel mito, ma, più precisamente, della Korè (2). Del resto, l'atto di Baubò non era ignoto alla dea, chè l'aveva compiuto ella stessa (3). Ma v'ha di più. Poche righe dopo aver riferito la formula (4), Clemente riprende il tema della *cista* — veramente egli adopera il plurale: *αἱ κίσται αἱ μυσταῖαι* — e del suo contenuto; al qual proposito il Deubner osserva che, se la *cista* della formula eleusinia custodiva proprio ciò che il Koerthe suppone, questo era il momento buono, questa era l'occasione da non lasciarsi sfuggire per porre in piena luce lo scandalo. Ed invece che cosa si limita a dire Clemente? Che le *ciste* non contenevano che focacce e vegetali. Qui è proprio il caso di dire che *quandoque bonus dormitat Homerus*. Innanzitutto, le *ciste*, di cui parla qui Clemente, non vanno evidentemente confuse con la *cista* della formula sacramentale, la quale sta a sé e per la sua importanza in un rito capitale dei Misteri e per il suo contenuto: essa è senza dubbio quella, su cui siede Demeter

(1) U. PESTALOZZA, *Le Tharghelie Ateniesi*, Bologna, 1933, pp. 42-47.

(2) Vedi MOMOLINA MARCONI, *Sul mistero dei Misteri Eleusini* nel prossimo fascicolo di *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*.

(3) U. PESTALOZZA, *Le Tharghelie Ateniesi*, p. 46.

(4) *Protreptico ai Greci* (nell'edizione di Q. Cataudella, Torino, 1940), cap. II, 5-6, p. 45.

in un rilievo marmoreo e in qualche pittura vascolare (1). Sono però esse pure *ciste mistiche* (*ai νίσται ai μυσται*) nè può quindi sussistere incertezza sul loro uso in qualche parte della complessa liturgia eleusinia, così imperfettamente e malamente conosciuta. Tanto sono *μυσται* queste *νίσται*, che riguardo a ciò ch'esse contengono si adoperano le espressioni *ἄγια* e *ἄρρητα*: *cose sacre* e *cose non dicibili*, che pure è necessario rivelare e denunziare (2). Ma allora — si dirà — perchè non rilevare e denunziare anche gli *ἄγια* e gli *ἄρρητα* della *cista* menzionata nella formula sacramentale? È facile rispondere che ivi scopo precipuo, anzi unico di Clemente era di riprodurre la formula (ne aveva riprodotta un'altra poco prima (3)), non di svelare il contenuto della *cista* più sacrosanta di tutte. Ma del riserbo dello scrittore in questo campo può esistere un altro probabile motivo. Bisogna tener presente che il *Protreptico* è una costruzione vigorosamente e spesso ardentemente polemica (4), il che non significa affatto, però, improvvisata e impulsiva: è, anzi un'opera meditata e vigilata, perchè la polemica, che qui è arte, conscia de' suoi mezzi e de' suoi fini, consegua con la massima efficacia gli scopi prefissi, colpendo a fondo l'avversario, senza lasciargli la possibilità di reazioni temibili. Ci si può chiedere da questo punto di vista se si sarebbe raggiunto un grande risultato polemico rivelando che il misterioso oggetto tolto dalla *νίστη* per un'altrettanto misteriosa operazione, dalla *νίστη* passato nel *κάλυθος* e da questo ancora in quella, era una riproduzione al vero di un divino *αἰθεῖον* femminile. Non credo. Sui Greci avvezzi a vedere negli organi della generazione non tanto delle parti corporee da nascondere gelosamente, quanto delle inesauribili sorgenti di vita, e a celebrarle come tali, l'effetto sarebbe stato assai scarso. Accanto al fallo, realtà divina di Dioniso e di Ermete, essi avevano ereditato dalla religione mediterranea la reverenza per lo *κτεῖς γυναικεῖος* quale

(1) Il così detto rilievo di Mondragone; l'hydria Tyskiewicz di Capua; il rilievo dipinto dell'hydria di Cuma; vedi M. P. Nilsson, *Die eleusinischen Gottheiten*, pp. 90; 94,2; 95,4 in *Archiv für Religionswissenschaft*, XXXII Bd., Heft 1/2, 1935, pp. 79-141; L. R. FARNELL, *The Cults of the Greek States*, vol. III, Oxford, 1907, plate XVII, p. 249; XX, p. 251.

(2) *Protreptico ai Greci* cap. II, 5-7, p. 45.

(3) *Protreptico ai Greci*, cap. II, 4, p. 35.

(4) *Protreptico ai Greci* pag. IX ss. dell'introduzione (nell'edizione citata).

divina realtà della somma Potnia generatrice universale e perciò essenzialmente viva e operante nell'organo, che ne significava e rappresentava la fondamentale natura. La Potnia era tutta in quell'organo, anzi, era tutta quell'organo, definizione tipica delle sue possibilità inesauribili, assunto quindi ad una sacertà ineffabile, ad un valore mistico individuale e universale, trasferiti e conservati intatti nella fede e nella liturgia dei Misteri di Eleusi. In un altro settore mediterraneo, Ishtar, la suprema divinità madre mesopotamica, gradiva dai suoi fedeli l'offerta di quel che meglio ne scolpiva il carattere e l'attività, una vulva preziosa scolpita in un lapislazzulo (1). Così stando le cose, appare evidente che il segreto della *κίστη*; non costituiva il terreno più favorevole ad una polemica travolgente e vittoriosa. Essa non sarebbe riuscita a scandalizzarne gli adoratori. Bisognava piuttosto far leva sopra un episodio che aveva ormai perduto il suo originario significato magico-religioso, per non lasciarne sussistere che la buffonesca oscenità: l'episodio di Baubô. Quello era l'argomento adatto a mettere in luce tutto il lato bassamente ignobile di una religione, che pure aspirava ad assicurare a' suoi addetti l'immortalità degli Elysii. L'atto scurrile dell'ospite eleusinia, di cui difficilmente si ricordavano ai tempi di Clemente le lontane origini sacrali, atto compiuto in presenza della dea, anzi, a bella posta per lei, perchè non meno oscenamente ne godesse e ne ridesse, egli lo bolla con roventi parole, attraverso le quali viene indirettamente coinvolto nello stesso biasimo il venerato oggetto della formula sacramentale, di cui però Clemente non fa cenno. Ed a ragion veduta: lasciandolo nell'ombra, lo carica di ombre anche più gravi, che non manifestandolo. Dalla violenta critica dell'atto di Baubô risente esso pure un colpo mortale; la vergogna della più segreta carne di Baubô volutamente offerta alla luce del sole si riflette sulla cosa identica che la sacra *κίστη* cela dentro di sé; nell'uno e nell'altro caso si tratta di un divino *αἰδοῖον* femminile sconciamente svelato.

Ma, tornando ora al Deubner ed alle *κίσται αἰ ποταμαί*, è da dire ch'egli non solo si accontenta di una enumerazione assai sommaria delle cose in esse contenute, ma non si cura affatto — e questo è più grave — di approfondirne i significati. Eppure,

(1) Da un inno a Ishtar-Tamuz: H. ZIMMERN, *Babylonische Hymnen und Gebete*, 2, Auswahl, A O XIII, 1 (1911), 18, linee 3-12, presso FR. J. DÖLGER, *Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum*, Text, Münster in Westf., 1922, p. 186.

bastava, per incominciare, richiamar alla memoria e rileggere qualche pagina del vecchio Lobeck (1). Comunque, vediamo il passo, ch'egli ha così stranamente trascurato (2): οἶαι δὲ καὶ αἰ κίσται (αἰ) μυστικαί· δεῖ γάρ ἀποξηρῶσαι τὰ βῆλα αὐτῶν καὶ τὰ ἀρρηκτὰ ἐξαιρεῖν. οὐ σημαῖται ταῦτα καὶ πυραμίδες καὶ τοῦλοι καὶ πόπανα πολυόμφαλα χόνδροι τε ἄλων καὶ δράκων, ὄργων Διονύσου Βασσάρων; οὐχὶ δὲ ῥοαὶ πρὸς τοιοῦτα καὶ κραδαὶ νάρθηκίς τε καὶ κνίτοι, πρὸς δὲ καὶ φθοῖς καὶ μῆκωνες; ταῦτ' ἐστὶν αὐτῶν τὰ βῆλα. καὶ προσέτι Γῆς Θέμιδος τὰ ἀπόρρητα σύμβολα ὄργανον, λῆγρος, ξίφος, κτεῖς γυναικεῖος, (ῥς) ἐστὶν, ἐδφήμως καὶ μυστικῶς εἰπεῖν, μῦθον γυναικεῖον. ὦ τῆς ἐμφανθοῦς ἀναισθησίας.

Degli oggetti contenuti nelle *ciste*, vengono menzionati in primo luogo *αἰ σημαῖται*, da *σήμαιον*, tipico vocabolo mediterraneo con la sibilante iniziale nelle prime due sillabe, come *σέσελις* (3), *σίσαρος* (4), *σισύμβριον* (5), per limitarmi a soli nomi di vegetali. Sono evidentemente focacce confezionate con semi di sesamo. Ma se si pensa che proprio in occasione di una tipica festa di Demeter e Kore, delle Thesmoforia siracusane, venivano ammanite con semi di sesamo e miele delle focacce (*τοῦλοι*) aventi la forma di *ἐφῆβεια γυναικεῖα* (6), viene spontanea la domanda se non anche le *σημαῖται* fossero dei doppioni dei *μυλ. ῥ*, come certo erano tali le *χοιγναι* (7), senza dubbio derivate da *χοι γιον*, una delle moltissime designazioni dell'*αἰδοῖον* muliebre. Tanto più che subito dopo vengono le *πυραμίδες*, altro tipo di focaccia con altra forma, la fallica,

(1) CHR. AUG. LOBECK, *Aglaophantus*, Regensburg, 1829, vol. I, p. 703 ss.; vol. II, p. 1067.

(2) *Protreptico ai Greci*, cap. II, 5-6.

(3) SUIDAE, *Lexikon ex recogn. E. Bekker*, Berlin, 1854, p. 946.

(4) J. HUBER, *De lingua antiquissimorum Graeciae incolarum*, Wien, 1921, p. 19. Sinonimi di *σίσαρος*, carota, sono *δαῦκος* e *δαῦκειον*: vedi J. MURR, *Die Pflanzenwelt in der griechischen Mythologie*, Innsbruck, 1890, pp. 180-181. Da *σίσαρος*, *σισάριον*, che designa un ornamento muliebre ed è pure nome di una meretrice, il che indica forse un rapporto con la sfera sessuale muliebre (STEPHANUS, VII, col. 276).

(5) J. MURR, *Die Pflanzenwelt etc.*, p. 192. Nome del crescione d'acqua e della menta acquatica. Appartiene a quel genere di vegetali, che si credeva agissero favorevolmente sui menstrui e impedissero gli aborti. Anch'esso designa pure un ornamento muliebre ed è nome di meretrice (STEPHANUS, VII, col. 279; cfr. *Κοιγαννώ* da *κοιγαννον*, il coriandolo sativo, J. MURR, *op. cit.*, p. 192 e n. 15).

(6) Athenaeus, XIV, 56, p. 647 a.

(7) Athenaeus, XIV, 56, p. 647 c.

quale forma complementare delle *σησαμιαί*. Si veda in proposito una chiara nota del Lobeck (1), nè si dimentichi che durante le Skira ateniesi (2) sacre a Demeter e a Kore, al pari delle Thesmoforia celebrate solo da donne e al pari di queste avvolte in un'aura di mistero (3), si apprestavano focacce rappresentanti *αἰδοῖα ἀνδροεῖα*, da gettare nei *μίγαρα* coi porcellini, i serpenti di pasta (altra realtà fallica) ed i rami di pino (4). È chiaro — nota in proposito il Deubner — che i falli e le fronde di pino e forse anche i serpenti [io toglierei il *forse*] avevano lo scopo di fornire alla terra esausta dopo il raccolto nuove energie fecondatrici.

Τολύβαι potrebbero pure essere focacce (5): ma io credo piuttosto che il nome qui si riferisca a determinati ortaggi, sinonimo di *βολβοί*, a quegli ortaggi, cioè, di cui si mangia il bulbo, come, e specialmente, i porri, di cui era nota nell'antichità l'azione stimolante ed eccitante, anzi, senz'altro afrodisiaca (6), ehe è quanto dire promotrice di fecondità. Questa magica virtù del bulbo (porro) è messa in chiara luce da Ateneo (7) a proposito di alcuni versi del *Butalione* di Xenarco, nei quali si dice che la casa dei Pelopidi è una casa senza virilità (8), a cui non potrebbe recare aiuto nemmeno il bulbo figlio della Terra, che abita con Demeter. Ma, accanto a questa, ch'era una virtù dei bulbi commestibili, un'altra ne possedeva il bulbo fiorifero agli occhi dei Mediterranei. Il Picard (9) ha acutamente rilevato come i bulbi fioriferi fossero con particolare predilezione coltivati dalla religione minoica, dato il loro successivo rinascere dopo i sonni invernali. I bulbi fioriferi non morivano, conservavano intatti dentro di sé i loro poteri vitali, sia venissero tolti dalla terra dopo la fioritura, per riporveli in autunno; sia si lasciassero sempre tranquilli nella zolla materna. Essi possedevano una relativa immortalità.

(1) *Aglaophamus*, vol. I, p. 704, n. i.

(2) E. GJERSTAD, *Das attische Fest der Skira* in *Archiv für Religionswissenschaft*, XXVII Bb., Heft 1-2, 1929, pp. 189-240.

(3) L. DEUBNER, *Attische Feste*, pp. 45 e 59.

(4) L. DEUBNER, *Attische Feste*, pp. 43-44. Vedi *Schol. Lukian. Dial. meretr.*, 2, 1, p. 276 Rabe presso E. GJERSTAD, *Das attische Fest der Skira*, p. 230.

(5) Vedi CHR. AUG. LOBECK, *Aglaophamus*, vol. II, p. 1076. Il CATADELLA (*op. cit.*, p. 44) traduce: «dolci in forma di gomitolli».

(6) J. MURK, *Die Pflanzenwelt etc.*, p. 178.

(7) *Athenaeus*, II, 64-65, p. 64 a b.

(8) Ἄστυρος, da ἄ priv. e στέω = tirare.

(9) *Les Religions préhelléniques (Crète et Mycènes)*, Paris, 1948, p. 147.

L'azione afrodisiaca e insieme fecondatrice del bulbo doveva anche dipendere dal suo tipico aspetto, combinantesi con la frequente *διδυμότης* in una sola pianta. Ma interveniva qui quella mistica concezione unitaria di tutta la natura, concezione iguara di ogni precisa e inviolabile distinzione fra i vari regni di questa — donde tutte le metamorfosi e tutti i connubii (1) — ed usa perciò a trasformare in rapporti di identità semplici rapporti di analogia e di somiglianza (2); il che significa — oltre che in tanti altri mondi religiosi primitivi, anche nel mondo religioso minoico — esclusione assoluta di ogni idea di simbolo, significa conseguentemente una forma che diventa *ipso facto* sostanza e identità, un bulbo, che non richiama già, ma diviene, realmente diviene, la glandola animale, pur non perdendo affatto la sua contemporanea realtà vegetale, rimanendo anzi, ad eguale titolo, realtà vegetale e realtà animale insieme.

Procedendo nell'esame degli *ἀρχαία* delle *κίσται αὐ μυστικαί*, vorrei dire che i *πόπανα πολυόμφαλα* (se ne hanno anche di *δωδεκομφαλα* e di *ὀρθόμφαλα* (3)) potrebbero significare qualche cosa di più di semplici focacce a protuberanze, se si tiene presente l'originiario senso di *ὀμφαλός* e il suo rapporto con la Terra Madre. Momolina Marconi (4) ha opportunamente rilevato come l'*ὀμφαλός* si leghi fisiologicamente con la maternità della Terra e più precisamente della Terra Madre cretese nel suo significato primitivo di « postumi del parto » di Rhea (5), poichè ebbe dato Zeus alla luce. Il tumuletto che ricopre quelle spoglie divine nella pianura vicina a Cnosso, chiamata poi col nome di *Ὀμφάλιον*, a Delfi « diviene un sacro luogo commemorativo della maternità della Terra ed assume un valore magico-religioso, in quanto da esso irraggia il beneficio della fecondità » (6). Diremo di più:

(1) Vedi U. PESTALOZZA, *Thetide dal piè d'argento* in *Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, vol. LXXIX, fasc. I, 1945-46, p. 143 ss..

(2) U. PESTALOZZA, *Le Tharghelie Ateniesi*, Bologna, 1933, p. 11.

(3) U. PESTALOZZA, *Le Tharghelie Ateniesi*, p. 49, n. 1. I *πόπανα ὀρθόμφαλα* erano probabilmente focacce rilevate di *ὀμφαλοί* e di *ὀρθόμφαλλοι* (*ὀρθός*: cfr. il *δαίμων* itifallico *Ὀρθάνης, προιαπόδης θεός*: vedi O. GRUPPE, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, München, 1906, p. 853, n. 3), così da rappresentare nello stesso impasto i due sessi.

(4) *Mélissa dea cretese* in *Athenaeum*, N. S., XVIII, 1940, p. 175.

(5) MOMOLINA MARCONI, *Mélissa dea cretese*, p. 175.

(6) U. PESTALOZZA, *Pagine di Religione Mediterranea*, Milano-Messina, 1943, I, p. 13, n. 24.

ch'esso è, da principio, anche una vera e propria rappresentazione, particolarmente suggestiva, della grande Potnia minoica, nella più augusta delle sue funzioni, la funzione materna. Concludendo, per me un significato mistico di questi *πόπανα* nel senso sopra indicato, cosicchè l'*ὄμφαλος* venga a collocarsi sullo stesso piano dell'*αδοῖον* divino, rimane fuori di dubbio.

Seguono i « grani di sale », che hanno probabilmente un sapore catartico e apotropaico, e poi il serpente definito come « il mistero (*ὄγκυον*) di Dioniso Bassareo » (1). Qui credo che Clemente abbia preso un abbaglio. Il serpente contenuto nella cista — serpentello plastico, confezionato con la pasta stessa delle *πλακοῦντες*, se non vogliamo pensare invece a qualche materia pregiata, a un serpentello di maiolica, ad esempio, come quelli che stanno in mano ad una statuetta della « dea dei serpenti » di Cnosso (2) — apparteneva di diritto al mondo rituale e mitico della *dea duale*. Il rapporto fra Demeter e il serpente è così antico e così intimo, che non credo possibile altre ipotesi. Martino Nilsson, pur nelle sue ultime incertezze riguardo alle origini del mito e del culto eleusinio (3), è esplicito nel dichiarare che « l'eredità minoica spiega anche la grande parte, che il serpente occupa nel culto eleusinio » (4), eredità minoica che dovrebbe significare, quindi, le origini cretesi di Demeter e la sua strettissima relazione in Creta con l'animale ctonico e cataetonico, indubbiamente fallico, che avvolge nelle sue spire, quasi un divino paredro, la dea del sacro deposito di Cnosso. Si noti che in talune rappresentazioni il serpente striscia fuori dalla mistica *κίστη* di Demeter (5); che il paredro umano della dea ad Eleusi, Triptolemos, doppiamente eleusinio di Jasion cretese, è pur egli un signore dei serpenti abitualmente aggiogati al suo carro (6); che serpenti si pensava abi-

(1) Per l'origine di *Βάσσαρος* o *Βασσαγεῦς* vedi O. GRUPPE, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, p. 1410, n. 9.

(2) Th. BOSSEUR, *Athènes*, p. 166, 290.

(3) *Die eleusinischen Gottheiten* in *Archiv für Religionswissenschaft*, XXXII Bd., Heft 1-2, pp. 102-104, 105-113; cfr. *Geschichte der griechischen Religion*, München, 1941, p. 447.

(4) *Geschichte der griechischen Religion*, p. 445.

(5) M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, p. 445. Cfr. J. E. HARRISON, *Themis*, Cambridge, 1912, p. 264, fig. 64 b.

(6) M. P. NILSSON, *Geschichte etc.*, p. 445; L. R. FARNELL, *The Cults of the Greek States*, Oxford, 1907, vol. III, pp. 236, XIII; 246, XIX; 249, XVII; A. B. COOK, *Zeus*, Cambridge, 1914, vol. I, pl. XVIII, p. 218; fig. 162, p. 218; pl. XIX, p. 222; fig. 166, p. 227. Vedi pure uno statere di Kyzikos, fig. 160, p. 217, n. 1.

tassero nei μέγαρα (1): detti anche ζάσματα τῆς Δήμητρος καὶ τῆς Κόρης (2), da cui si riportavano su durante le Thesmoforia, sacre appunto ταῖν Θεσμοφόρων, cioè a Demeter e a Kore (3), i resti decomposti di tutto quanto era stato gettato o depositato nei μέγαρα stessi nella precedente festività delle Skira: maialini vivi, serpenti e falli di pasta di pane o rami di pino (4). Nè sembra inutile ricordare che, sempre nell'Attica, la grande dea poliade di indubbia origine minoica (5): era pur essa inseparabile dal serpente (6), ed Erichthonios e Kekrops, i γηγενεῖς mitici re di Atene, che con la dea poliade stanno in rapporti strettissimi (7), sono insieme antropomorfi e ofiomorfi (8).

'Pouai -- continuaudo nella nostra enumerazione -- sono le melagrane. Ora la melagrana, con lo spacco purpureo della maturauza, è il più perspicuo doppiene vegetale dell'αἰδοτορ femmineo (9) in tutta l'area mediterranea (10), presente al poeta del

(1) Schol. Lukian. Dial. meretr., 2, 1, p. 276, 8-9; L. DEUBNER, Attische Feste, p. 51.

(2) Schol. Lukian. Dial. meretr., 2, 1, p. 276, 2.

(3) M. P. NILSSON, Geschichte etc., p. 434.

(4) Schol. Lukian. Dial. meretr., 2, 1, p. 276, 17-24 (cfr. p. 276, 2.; L. DEUBNER, Attische Feste, p. 44.

(5) M. P. NILSSON, Geschichte etc., pp. 323-326; p. 405 ss.

(6) M. P. NILSSON, Geschichte etc., p. 325. Cfr. J. E. HARRISON, Themis, Cambridge, 1912, p. 286 e fig. 76.

(7) ENGELMANN, Erichthonios in W. H. ROSCHER, Ausführl. Lexik. der griech. u. röm. Mythologie, I, Leipzig, 1884-1890, coll. 1303-1304; O. IMMISCH, Kekrops nel vol. II, Leipzig, 1890-1897, coll. 1018-1020. Particolarmente notevoli la pittura vascolare corinetana (Mon. dell' Ist., X, tav. 39) e il rilievo in terracotta (Archaeol. Zeit., 1872, tav. 63). Vedi anche J. G. FRAZER, Pausania's Description of Greece, London, 1898, vol. II, pp. 168-170.

(8) O. GRUPPE, Griechische Mythologie etc., pp. 26-27; E. KÜSTER, Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion, Giessen, 1913, pp. 97-100. Cfr. a pp. 88-89, n. 4 il δαιτορ alato dalla triplice forma serpentina del Museo dell'Acropoli d'Atene.

(9) J. MURK, Die Pflanzenwelt in der griechische Mythologie, Innsbruck, 1890, p. 50, n. 7; p. 51, n. 2. Cfr. A. DE GUBERNATIS, La Mythologie des Plantes, Paris, 1878-82, II, p. 167.

(10) Per la diffusione del melograno nell'area mediterranea, le sue rappresentazioni nei monumenti, la sua presenza nelle tombe ecc., vedi CH. JOURNÉ, Les plantes dans l'Orient classique, Paris, 1897, I, pp. 117-119, 286, 350, 382, 391-92, 406, 409, 425, 430, 433, 437, 442-43, 469.

Cantico dei Cantici (1), nota alla religione di Creta minoica (2), dove il nome locale del frutto, *αἶδη*, è al tempo stesso nome di sostrato mediterraneo, largamente diffuso nel mondo egeo-anatolico (3), familiare, sempre nel senso sopra indicato, a Demeter e a Persefone (4), ad Afrodite (5), a Nana (6) ad Athena Nike (7), a Kyrene (8), ad Hera, tanto ch'io non credo d'essermi ingannato, immaginando un « Mistero della melagrana » celebrato nello Heraion di Argo (9). Chiochi di melagrane usavano mangiare le donne durante le Thesmoforia, secondo la retta interpretazione data dal Deubner (10) a un passo del *Protreptico* di Clemente Alessandrino (11), costume il quale conferma l'attendibilità della notizia di Teodoreto (12), secondo cui nelle Thesmoforia ateniesi anche lo *κρεαίς γυναικείας* era ritenuto degno, da parte delle donne celebranti, di culto divino. Il Deubner pensa in proposito a degli *αἶδοτα* plastici, impastati con farina da pane (13). E si osservi la forse non casuale coincidenza, per cui il nome d'una delle piante o pianticelle con le frondi o steli o foglie delle quali le donne partecipanti il rito si preparavano i giacigli dentro le

(1) P. HAUPT, *Biblische Liebestlieder*, Leipzig, 1907, VIII, 4, 13 (= IV, 13 del testo tradizionale), p. 15; e la n. 36 a pp. 90-91.

(2) F. MESSERSCHMIDT, *Eine Schlangengöttin in Cuere in Archiv für Religionswissenschaft*, XXXVII Bd., Heft 2, 1942, p. 368 e n. 3 (*Repository* di Cnosso).

(3) G. GLOYZ, *La Civilisation Égéeenne*?, Paris, 1937, p. 441, s. v. *Fruits*; U. PESTALOZZA, *Alcuni rilievi sulla natura, le origini e il nome di Iside* di prossima pubblicazione nei *Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*.

(4) Vedi in J. E. HARRISON, *Prolegomena to the Study of greek Religion*, Cambridge, 1903, a p. 274 la bella interpretazione della figura 67 a p. 275.

(5) O. GRUPPE, *Griechische Mythologie etc.*, p. 1356, n. 6; p. 1358, n. 1.

(6) Nome divino anatolico-mesopotamico (U. PESTALOZZA, *Fagine di Religione Mediterranea*, II, p. 93. Vedi O. GRUPPE, *Griechische Mythologie etc.*, p. 1356, n. 2, col. 2 e cfr. il passo di Arnobio, *Adversus Nationes*, V, 6, (rec. C. Marchesi, Torino, 1934).

(7) O. GRUPPE, *Griechische Mythologie etc.* p. 1066, n. 3.

(8) FR. STUDNICZKA, *Kyrene*, Leipzig, 1890, p. 22, fig. 23 e p. 18, fig. 10.

(9) PAUSAN. *Descriptio Graeciae*, II, 17, 4; UBERTO PESTALOZZA, *Alcuni rilievi sulla natura, le origini e il nome di Iside*.

(10) *Attische Feste*, p. 58.

(11) *Protrepticos*, II, 19, 3, pp. 39-41 dell'edizione di Q. Cataudella.

(12) *Græcarum affectionum curatio*, 3, 84, p. 92, II Raeder.

(13) *Attische Feste*, p. 58.

capanne (1), *κρέωρος* (la *Daphne Tartonraira* L.), era pure una delle moltissime designazioni vegetali dell'intimo mistero muliebre (2). Tutte notizie arcinote al Deubner, come è ben naturale che fossero, onde tanto più strano appare ch'egli abbia fatto così poco conto del contenuto delle mistiche *κίσται* e non si sia accorto che le *ζουαί* erano le *realità vegetali* del divino *αίδωτον* femminile, non essenzialmente diverse da quelle confezionate invece dalla mano dell'uomo: *σησαμαί, μύλλοι, χοιρίναί*.

Le *κράδαί* erano delle verghette tagliate da rami di fico, il cui frutto — *σῶνον*, vocabolo cretese e perciò mediterraneo (3) — è altra fra le più diffuse espressioni vegetali dell'*αίδωτον* muliebre (4), assunta in pieno dal mondo ellenico (5), dove infatti i vegetali di doppio significato, il comune e il mistico (che è quanto dire sessuale, come ci insegna Pausania (6)), si presentano particolarmente numerosi e tutti, si può dire, in riguardo ai loro nomi, di sostrato pregreco, cosicchè è da concludere che la identificazione mistica dello *κτεῖς γυναικτος* con una radice, un fiore, un frutto, una cavità arborea costituisse uno dei tratti distintivi della religione mediterranea. Del resto, è questa una tendenza ben insita nella religiosità primitiva, se un mito dell'isola di Ceram, nell'arcipelago delle Molucche, faceva sorgere dopo una grande inondazione una montagna popolata di alberi, le cui foglie riproducevano l'aspetto dell'*αίδωτον* muliebre (7); se da un mito cinese dove, pure dopo una inondazione, la donna incinta è trasformata in un tronco di gelso incavato, esce chiaro che un tronco d'albero

(1) M. P. NILSSON, *Griechische Feste etc.*, Leipzig, 1906, p. 318 e n. 3 (qui si parla delle Thesmoforia attiche, benchè l'opera non le contempli di proposito). Cfr. L. DEUBNER, *Attische Feste*, p. 56, n. 7 e M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, p. 435.

(2) HESYCHU, *Lexikon* s. v. *κρέωρον* (editio minor² di M. Schmidt, Jena, 1867, col. 887); Photii *Lexikon*, ed. S. A. Naber, Leyden 1864, p. 348, s. v. *κρέωρον*. Vedi J. MUR, *Die Pflanzenwelt in der griech. Myth.*, pp. 237 38.

(3) G. GLOTZ, *Le Civilisation Égèenne²*, Paris, 1937, p. 441, s. v.: *Fruits*.

(4) C. HENTZE, *Mythes et Symboles lunaires*, Anvers, 1932, p. 20 (libro interessante per il materiale raccolto, non per le interpretazioni lunari, che non accetto); WITTEKINDT, *Das hohe Lied und seine Beziehungen zum Istar-kult*, Hannover, 1925, pp. 51 e 70.

(5) Come si può rilevare, ad esempio, da Aristofane. Vedi U. PESTALOZZA, *Le Tharghelie Ateniesi*, Bologna, 1933, p. 14 e n. 2, p. 55 ss.

(6) *Descriptio Graeciae*, II, 17, 4.

(7) C. HENTZE, *Mythes et Symboles lunaires*, p. 20.

cavo può esprimere bene l'intima realtà della donna (1); se il Dölger ha segnalato la probabilità di stretti rapporti, in raffigurazioni dei sigilli babilonesi-assiri, fra l'albero, il pesce e la losanga (2), in cui Ishtar, la generatrice universale, trova una delle sue tipiche epifanie. Al pari di Baubò (3), ella è tutta nell'organo, che la fa donna e madre ed amante, anzi, ella è tutta quell'organo, inquadrato in divine fattezze, onde il fedele, che ha bisogno dell'aiuto di Tamuz, il divino amante d'Ishtar (l'epiteto « amante » è ripetuto ben quattro volte, evidentemente perchè Ishtar ne abbia gioia) e invoca dalla dea una possente parola di intercessione, si ritiene sicuro di piegarla al suo desiderio, offrendole l'immagine di lei che più la rallegrì e la esaltò: una vulva lavorata nell'azzurro e nell'oro di un lapislazzulo (4).

I *νάσθηκες* sono i gambi della *ferula communis* (5), duri, nodosi, pieni di un midollo che, disseccato, si può accendere, senza che il gambo ne vada contemporaneamente distrutto; steli, insomma, *πυροφόροι*, fiaccole improvvisate, nè certo c'è bisogno di insistere sull'azione fecondante del fuoco (6) e sull'atto signifi-

(1) C. HENTZE, *op. cit.*, pp. 19-20.

(2) F. J. DÖLGER, *Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum*, Münster in Westf., 1922, pp. 22-23, tav. XVII, 3, XIX, 9. Cfr. presso C. HENTZE, *op. cit.*, a pp. 128-130, le figure 121-128. Il rapporto pesce-losanga, risaliente già al paleolitico superiore, si ritrova nella ceramica di Susa II, in un frammento di vaso da Tirinto (C. HENTZE, *op. cit.*, figure 113, 130, 114, a pp. 121, 134, 122), in vasi arcaici del Dipylon (E. PFUHL, *Malerei u. Zeichnung der Griechen*, München, 1923, vol. III, tav. 6, figure 21-22). Un mattone funerario cinese del tempo degli Han mostra nella sua parte inferiore un disegno costituito — da sinistra a destra — da pesci disposti orizzontalmente, ma collocati l'uno sotto l'altro e procedendo sempre verso destra, da sei file verticali e parallele di losanghe, di quattro ciascuna. Dato il carattere funerario del mattone, il duplice motivo richiamante in pieno idee di vita, di fecondità, di rinascita è di particolare interesse. Si noti anche l'assetto familiare poligamico che sembra trasparire dal fatto che ad ogni pesce sono assegnate quattro losanghe (C. HENTZE, *op. cit.*, tav. VI, p. 118 ss.).

(3) H. DIEBS, *Arcana Cerealia in Miscellanea Salinas*, Palermo, 1907, p. 8 ss.

(4) FR. DÖLGER, *Der heilige Fisch in den antiken Religionen etc.*, p. 186 da H. ZIMMERN, *Babylonische Hymnen u. Gebete*, 2, Auswahl, A O XIII, 1 (1911), 18, linee 3-12.

(5) J. MURR, *Die Pflanzenwelt in der griech. Mythologie*, p. 231.

(6) MOMOLINA MAUCONI, *Riflessi mediterranei etc.*, pp. 223-224.

cativo della fiaccola affondata nel suolo, atto che attribuisce a quest'ultima un evidente carattere fallico. Ricordo a questo proposito la scena delle Skira sopra un vaso del Museo Nazionale di Atene (1), dove a sinistra della donna che si piega per calare nel μέγαρον il maialino, mentre con la mano sinistra sostiene il cestello contenente le altre offerte (2), stanno ritte in terra tre fiaccole accese (3).

Il Nilsson (4), seguito dal Deubner (5), ha pensato alla possibilità che fra gli strumenti rituali delle Thesmoforia fossero da annoverare bacchette di origine vegetale, dotate di virtù apotropiche o fecondanti (*Lebensruten*). Non è forse troppo ardito supporre che tali strumenti entrassero anche nell'armamentario magico-religioso dei Misteri di Eleusi. Un vaso del Museo di Napoli pubblicato, fra gli altri, da L. R. Farnell (6) e da J. E. Harrison (7) ci presenta una caratteristica scena dei Misteri stessi, in cui di fronte a due *mystai* (uomo e donna) seduti davanti a un tavolino (8) sta un sacerdote in piedi dall'aria ispirata, quasi

(1) L. DEUBNER, *Attische Feste*, pp. 44 e tav. II.

(2) I serpenti ed i falli di pasta.

(3) Le fiaccole hanno evidentemente lo stesso valore dei falli, se sopra un vaso del Museo Britannico (L. DEUBNER, *Attische Feste*, pp. 65-66 e tav. III, 1 e 3) una donna, in occasione delle Halba, si piega, come la precedente, non più verso le fiaccole, ma verso quattro falli piantati in un terreno erboso, e vi sparge sopra, trascinandoli da una cassetta tenuta nella mano sinistra, degli ingredienti magici destinati a stimolarne e ad accrescerne le energie fecondatrici. Non diversamente, presso una tribù papua, i Kiwai (S. LANDTMANN, *The Kiwai Papuans*, London 1927, p. 446), celebrandosi un rito di fecondazione, dopo che la coppia designata ha effettuato la μῆξις e la torcia è stata spalmata di seme virile, la donna la accende e, passando tra due schiere di uomini, la rotea sopra il capo di ciascuno «per renderne caldo il corpo».

(4) *Griechische Feste etc.*, Leipzig, 1906, p. 323, n. 3.

(5) *Attische Feste*, p. 58. Cfr. U. PESTALOZZA, *Le Tharghelie Ateniesi*, pp. 25 e 59 ss. Sulla *Lebensrute* vedi W. MANSBARTH-W. HEUSCHKEI, *Wald-und Feld Kulte*?, Berlin, 1904, I, p. 251, § 9 ss.

(6) *The Cults of the Greek States*, Oxford, 1907, vol. III, p. 240, tav. XV b.

(7) *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, 1903, p. 157, fig. XV.

(8) Ciò che si vede sul tavolino sarebbero cibi, e i corpi di forma allungata e puntuta sporgenti da un alto paniere sotto il tavolino sarebbero pani. In verità hanno una forma fallica. Fossoro tali, bisognerebbe rinunziare alla interpretazione eleusinica. Ad Eleusi la mistica sacertà degli αἰδοῦται li voleva sottratti agli sguardi e chiusi nelle κίστραι.

estatica, che tiene nella sinistra un fascio di verghe infilato in una specie di sacca oblunga e porge con la destra una coppa.

Κίττοι sono ramoscelli di edera, che potrebbero costituire una intrusione di origine dionisiaca (1), benchè l'appartenenza dell'edera ai vegetali a foglie persistenti e sempre verdi si accordi mirabilmente con la concezione già prima che misterica, mistica nel senso che il vocabolo assume anche nei più primitivi riti agrari, i quali scorgevano e veneravano in questi vegetali la perenne vitalità della Terra.

Φθόγς sono esse puro focacce di grano o di orzo (2) e, quanto ai *μήκορες*, cioè ai papaveri e più precisamente alle loro capsule, capaci di contenere sino a trenta mila semi ciascuna (3), e pertanto potentissimi tramiti magici di fecondità, essi sono già nelle mani di Demeter minoica (4).

La conclusione a cui si arriva attraverso la disamina da me compiuta è che Clemente d'Alessandria aveva non una, ma cento ragioni, dopo aver enumerato gli *ἀγροῦτα* celati nelle *κίσται*, d'esclamare sarcasticamente: « *ταῦτ' ἔστιν αὐτῶν τὰ ἄγρια* », dando alla esclamazione lo stesso significato di quella, in cui era esploso, appena enunciata la formula sacramentale, perchè con entrambe egli mirava a porre in rilievo il contenuto per lui scandaloso delle *κίσται*, contenuto composto da oggetti aventi tutti un rapporto specifico con gli organi della generazione, quando non ne erano una rappresentazione diretta.

Immediatamente dopo (5), Clemente enumera gli *ἀπόροητα* *σύμβολα* di *Ἰῆ Θέμυς*. *Ἀπόροητα*, da riferirsi quindi senza dubbio a riti misterici, non certo alle Skira o alle Thesmoforia o alle Halòa, dove ciò che nei Misteri non era rivelabile ai profani e gelosamente celato nelle *κίσται*, era invece esposto alla luce del giorno non solo, ma impudentemente commentato dalle donne celebranti attraverso *αἰσχρολογίαί* degne di bordelli (6). Qui al contrario, la *μυστικὴ κίστη* doveva essere di rito e i significati dei

(1) P. PERDRIZET, *Cultes et Mythes du Panée*, Paris-Nancy, 1910, pp. 65-66.

(2) PORPHIR, *De abstinentia*, II, 7. Vedi L. DEUBNER, *Attische Feste*, p. 190, n. 2.

(3) J. MURR, *Die Pflanzenwelt etc.*, p. 184.

(4) A. J. EVANS, *Mycenaean Tree and Pillar Kult in its mediterranean Relations*, London, 1901, fig. 4, p. 10; CH. PICARO, *Les Religions préhelléniques (Crète et Mycènes)*, Paris, 1948, pp. 87, 150, 153-154 etc.

(5) *Protreptico*, II, 22, 5 (ed. Cataudella).

(6) L. DEUBNER, *Attische Feste*, p. 58.

σύμβολα ne danno la piena giustificazione. Dovremmo quindi ritrovarci sempre nel dominio e nel clima dei Misteri di Eleusi, se Clemente, conchiudendo con una eloquente apostrofe la rivelazione degli ineffabili oggetti, si rivolge direttamente allo ierofante e al daduco, massimi sacerdoti dei Misteri stessi (1). La difficoltà sorge dal nome della dea: *Γη-Θέμις*. È una divinità *duale* pur essa, ma non è *Δημήτηρ-Κόρη*. Tutto sta a vedere se possa trattarsi di una dualità corrispondente. La risposta, a mio giudizio, non può essere che affermativa, perchè il rapporto di madre e figlia, esistente tra Demeter e Kore, esiste identico fra Gaia e Themis, come risulta dalla Teogonia esiodea (2) e dai primi versi delle Eumenidi di Eschilo, dove Themis e Phoibe sono chiamate entrambe Titanidi, e Phoibe chiamata figlia di Gaia. Che poi Demeter sia la Terra Madre, pure, se si vuole, in un senso più circoscritto che Gaia (3), mi sembra fuori di discussione, e così pure che Themis sia del pari un'epifania della Terra, ed Eschilo (4) ne aveva il senso sicuro e profondo, quando faceva dire a Prometeo che Themis e Gaia erano uniche di natura, anche se variamente invocate. Credo perciò legittima la equazione Demeter-Kore = Gaia-Themis, tanto più che il nome di Themis — figlia nella seconda equazione — meglio si conviene a Kore che a Demeter, perchè in Kore, più che in Demeter, si incentra la *legge* (5) del mistero di salvazione eleusinio (6).

Gli *ἀπόρρητα σύμβολα* menzionati da Clemente sono: *δούριον; λύχνος; ξίφος; κτεῖς γυναικείος*, che è una espressione eufemistica e mistica per indicare lo *αἰδοῦν* femminile.

L' *δούριον* è con ogni probabilità l'*origanum dictamnus* (7), l'aromatica labiata, che copriva le pendici del Dicte, dentro cui si apriva la grotta della natività di Zeus. Non a caso la somma Potnia cretese, di cui le gemme e i sigilli ci dicono gli intimi rapporti col mondo vegetale (non portava essa anche il nome di

(1) Vedi in proposito A. KOERTE, *Zu den eleusinischen Mysterien* in *Archiv für Religionswissenschaft*, XVIII, 1915, p. 123.

(2) HESIODI *Theogon.*, vv. 132-135.

(3) J. E. HARRISON, *Prolegomena to the Study of greek Religion*, pp. 271-272.

(4) *Prometh. vinct.*, v. 209.

(5) *Θέμις* è la legge divina. Cfr. J. E. HARRISON, *Themis*, p. 483 ss.

(6) Vedi MOMOTINA MARCONI, *Sul mistero dei misteri eleusini* nel prossimo numero degli *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*.

(7) J. MURN, *Die Pflanzenwelt in der griech. Mythologie*, p. 189 ss., p. 317.

Diktyнна? (1)), prossima ormai a sciogliere il grembo doloroso, aveva scelto quella montagna e quell'antro: il fitto odoroso tappeto di dittami (2) creava tutt'intorno una barriera incantata contro ogni maligna influenza e al tempo stesso — danzando i Cureti la loro danza apotropaica — agevolava il parto della dea con la sua magica, insuperata virtù (3). Pianta indissolubilmente legata alla essenza stessa della Potnia ed alla sua maternità divina, di cui era stata invincibile presidio, era ben naturale che trasmigrasse con lei da Creta ad Eleusi e quivi continuasse a difendere i fedelissimi della dea dalle minacce del mondo profano. E avranno accompagnato il *δικταμος ορειανον* le altre erbe aromatiche del segreto giardino cretese della Potnia, la *μίνθα*, il *καλάμινθος*, l'*ἀπρίθιον*, il *σείριφος*, il *σίσημβρον* (4).

Il *λύχνος* non va certo inteso quale lucernetta portatile a scopo utilitario, costituendo, come è chiaramente detto, un *ἀπόσμητον*. Sotto la più probabile forma di una piccola teda o di una ferula, esso accenna all'elemento igneo, secondo il mistico significato che il fuoco, del resto, già possedeva nel rito e nel mito agrario, prima che l'uno e l'altro divenissero materia di mistero: il fuoco, annidato nell'intimo grembo autogenerante della Terra, assorbito, attraverso le ime radici, da certi alberi sacri, e dal rapido atrito, dalla *μέγισ* lignea della *εσχάρα* e del *τρέπανον* (5) balzante

(1) Vedi U. PESTALOZZA, *Pagine di Religione Mediterranea*, II, p. 215 ss.

(2) I Cureti depongono il piccolo Zeus *Δικτω ἐν εὐόδει*: ARATI *Phaenomena*, v. 33.

(3) Il dittamo era *θαυμαστόν δὲ τῇ δυνάμει καὶ πρὸς πλείω χρήσιμον, μάλιστα δὲ πρὸς τοὺς τόκους τῶν γυναικῶν* (Theophrast. *Hist. Plant.*, IX, 16). Vedi O. GRUPPE, *Griech. Mythol. etc.*, pp. 861 e note, 1279 e n. I. Il *Dictamnus creticus* continua ad essere «uterina in primis herba ac alexipharmaca (in obstructis mensibus, in partu accelerando)» negli *Herbarii* del sec. XVIII (vedi, ad es. J. B. MORANDI, *Historia botanica practica*, Milano, 1743, p. 49, tav. XXX, 3), inferiore, forse, appena alla *Artemisia vulgaris* (J. B. MORANDI, *op. cit.*, p. 36, tav. XXII, 8). Anche in Germania fu sempre considerato come un presidio sicuro contro le streghe e contro malattie di uomini e di animali (S. SELIGMANN, *Der böse Blick und Verwundtes*, Berlin, 1910, II, p. 58). Sul dittamo si veda ora il breve, ma denso studio di ARTHUR STANLEY PEASE, *Dictamnus* in *Mélanges offerts a J. Marouzeau*, Paris, 1948, pp. 469-474.

(4) G. GLOTZ, *La Civilisation Egéenne*², p. 441, s. v.: *Plantes aromatiques*.

(5) U. PESTALOZZA, *Pagine di Religione Mediterranea*, II, p. 90.

fuori in scintille ed in fiamma, oppure, nel fallico aspetto della fiaccola accesa, reimmergeutesi in seno alla Gran Madre, per sollecitarne e avvivarne le virtù fecondatrici. Può essere curioso rilevare come in tutt'altro clima etnico e culturale, in un mondo di primitivi, nella Nuova Guinea Inglese (1), ritorni il motivo dell'origine del fuoco, connessa con l'*aidōion* femminile: la vecchia donna, che prepara il cibo agli uomini seccandolo al sole, per sé, invece, lo cuoce di nascosto traendosi fuori il fuoco dalle intime parti; e si vede dal seguito del racconto mistico che la vecchia non è una donna qualunque, ch'ella è anche una magica *faltrice* di pioggia, che ha stretto rapporto col serpente (a sua volta in relazione col fuoco), che, in una parola, ella è l'epifania antropomorfa della Terra.

Ειφος, la spada, precede immediatamente l'accento allo *νεῖς γυναικεῖος*, al « pettine muliebre », espressione mistica per indicare, come già vedemmo, il più segreto fiore della carne femminile: viva realtà, non simbolo, pur sotto plastiche specie, e la più augusta di tutte, in cui il senso del sacro, lo scrupolo dell'arcano, il geloso rispetto dell'occulto toccavano il culmine più alto, legando i fedeli ad una ferrea, inviolabile disciplina del silenzio (2). La spada perciò, in questo complesso, sembra bene identificarsi con l'*aidōion arōpeton* secondo una concezione largamente diffusa, che potrei chiamare, per analogia, totemica, la quale vede nella spada, nella freccia, nella lancia contemporaneamente e senza contraddizioni di sorta un'arma e insieme il membro virile.

In un antico mito giapponese, il dio è figlio di una spada (3). Un altro dio, sposando la sorella (è la grande dea Amaterasu), le offre la propria spada, « che diviene semenza di figli », e la dea, in cambio, gli dona il suo gioiello (4), che è il gioiello stesso offerto dal devoto di Ishtar alla sua divina patrona (5). Sempre nel mondo mitico nipponico, un dio prende la forma di un dardo per unirsi ad una bella fanciulla: il dardo corre galleggiando a filo d'acqua e arriva improvviso a trafiggerla.

(1) C. G. SELIGMANN, *The Melanesians of British New Guinea*, Cambridge, 1910, pp. 379-380; P. HAMBRUCH, *Südseemärchen*, Jena, 1921, p. 68. Vedi anche B. MALINOWSKI, *La vie sexuelle des sauvages du nord-ouest de la Mélanésie*, Paris, 1930, pp. 401-402.

(2) Vedi le prime pagine di questo scritto e *Sul mistero dei misteri eleusini* di MEMOLINA MARCONI.

(3) C. HENTZE, *Mythes et Symboles lunaires*, Auvers, 1932, p. 40.

(4) C. HENTZE, *Mythes et Symboles lunaires*, p. 41.

(5) Vedi sopra a p. 13.

Nè diversamente un altro dio sposa una vergine sotto la forma di un dardo dipinto di rosso (1). Nella Cina antica frecce sono scagliate verso l'alto in occasione della nascita di figli maschi (2). Nell'isola di Ceylon, i Wedda sogliono tracciare un cerchio in terra ed affondarvi un dardo (3); chiarissimo rito di fecondità, che si ritrova anche presso indigeni della Nuova Guinea Olandese (4) e non abbisogna di ulteriori commenti. Presso la tribù australiana degli Aranda o Arunta le fanciulle, udendo il mistico muggito del rombo, si sentono punte al ventre come da un dardo infuocato; si levano in piedi, chiedono: chi mi ha punto? e rispondono a se stesse: quell'uomo è il mio sposo (5). Pure la lancia, nel mondo magico-religioso australiano, in determinate cerimonie rituali, rappresenta deliberatamente il fallo (6). E ritornando per un istante ancora alla freccia, sembra che già in età mesolitica si amasse accentuare il rapporto tra il tiro con l'arco e il mondo sessuale, se in taluni disegni rupestri della regione algerina del Sahara una linea chiaramente tracciata lega, nelle rispettive sfere genitali, l'uomo con l'arco e la freccia, pronto a scoccarla contro un animale, e la donna, che sta ritta dietro di lui (7).

Ho lasciato per ultimo un esempio tratto dalla vita del Buddha, indubbiamente connesso alla concezione illustrata sin qui, quando il futuro Illuminato, misurandosi con i compagni dell'età sua nella gara dell'arco, teso agevolmente l'arco gigantesco duro e inflessibile dell'avo, ne lascia partire con uno scocco possente la freccia, e questa oltrepassa di gran lunga tutti i segni, prosegue il suo volo fulmineo, sino a che «entrò nel ventre della terra a trovarvi le scaturigini delle acque, ove si spense saettando in un ultimo bagliore» (8). Sopra quest'ultimo tratto di

(1) C. HENTZE, *Mythes et Symboles etc.*, p. 42.

(2) C. HENTZE, *op. cit.*, p. 41.

(3) C. HENTZE, *op. cit.*, p. 41, n. 138.

(4) P. WIRZ, *Die Marind-anim von Holländisch Neu-Guinea*, vol. II, p. 70; J. WINTHUIS, *Das Zoëigeschlechterwesen*, Leipzig, 1928, p. 260.

(5) C. STREHLow, *Die Aranda und Loritja Stämme*, Frankfurt a. M., 1913, IV, 1, p. 41, n. 1.

(6) J. WINTHUIS, *Das Zoëigeschlechterwesen*, pp. 46, 53.

(7) C. HENTZE, *Mythes et Symboles lunaires*, pp. 46-47, figure 6-7.

(8) LUIGI SUALI, *L'Illuminato (La Storia del Buddha)*, Milano, 1925, p. 25.

origine certamente rituale, e curiosamente inseritosi nella vita del Beato, gettano viva luce le cerimonie già ricordate dei Wedda di Ceylon e dei Mariud-anim della Nuova Guinea Olandese. E si noti: la freccia, volando per l'aria, sembra avvolgersi in un fulgore di fiamma, fondendo quasi in sè la duplice realtà fallica del dardo e della fiaccola, e si spegne in un ultimo guizzo, affidando la sua ignea semenza alla feconda umidità della Terra.

*
* *

Giunto alla fine di questa breve ricerca, mi piace rilevare ancora una volta la differenza fra le Skira, le Thesmoforia o le Halôa (soprattutto le Halôa!) in cui tutto quanto ha rapporto con la sessualità rituale è squadrato alla luce del sole, e i Misteri d'Eleusi, dove, in questo campo, domina assoluta e inviolata la disciplina dell'occulto e dell'ineffabile, in connessione diretta con l'origine cretese dei Misteri e con un fondamentale carattere della religione minoica. La quale sta essenzialmente in un significativo contrasto: contrasto fra miti naturalistici veementi, accesi, scoppianti come melagrane mature, e l'assenza di corrispondenti rappresentazioni plastiche legate a materiale durevole, come sarebbero pitture parietali, sculture, ceramiche. Intendiamoci bene. La religione minoica ebbe la dea nuda e non soltanto la dea nuda, ma la dea nuda e supina (1), ebbe il gesto rituale di Baubô e di Demeter accertato da statuette provenienti da Axos (2); ebbe fors'anche un paredro itifallico, sottratto però agli sguardi in una cella templare, di cui varcavano la soglia le vergini che audavano a nozze (3). Qui, parlando di rappresentazioni plastiche, ci si riferisce esclusivamente agli *aidoza*. Nella pittura, nella statuaria, nei vasi minoici, nulla che richiami certe ben note compiacenze elleniche:

(1) Vedi in proposito CH. PICARD, *Die grosse Mutter von Kreta bis Eleusis* in *Eranos-Jahrbuch 1938*, Zürich, 1939, pp. 96, 100 ss., fig. 4. Enorme il delta pubico, di cui il disegno accentua crudamente i caratteri. Vedi soprattutto P. DEMARGNE, *Deux représentations de la déesse minoenne dans la nécropole de Mallia* in *Mélanges Glotz*, Paris, 1932, vol. I, pp. 308-309, fig. I.

(2) CH. PICARD, *Die grosse Mutter etc.*, p. 105, e specialmente P. DEMARGNE, *op. cit.*, p. 310 ss.

(3) U. PESTALOZZA, *Pagine di Religione Mediterranea*, I, p. 45.

cito quali esempi la tazza di Phineus (1) e alcune scene vascolari nelle *Attische Feste* del Deubner (2). In Creta minoica, la *μῆξις* è vissuta come *storia sacra*, eseguita da figure vive ma attraverso una vicenda transeunte: sacra rappresentazione, dura quanto dura la scena, senza lasciare traccia di sé, se non nell'animo dei fedeli. E come transeunte la sacra liturgia, transenti anche gli strumenti dell'azione rituale, che la accompagnavano a potenziarne la mistica efficacia. Di che materie infatti erano formati questi oggetti, evidentemente i medesimi che si ritrovano nelle ciste dei Misteri Eleusini e che qui, secondo la severa disciplina dei Misteri stessi, diventarono segreti? Di materie che rapidamente si deteriorano: si tratta di vegetali, di impasti dolci destinati a perire immediatamente dopo la sacra cerimonia, come si dissolvono nell'aria senza lasciar tracce durature le apostrofi oscene dei *γεφυροισμοί* (3). C'è un segreto pudore, c'è un religioso rispetto in tutto questo: pudore e rispetto, che mancano agli Elleni. Il carattere sacro e perciò occulto, ineffabile di entrambi gli *αἰδοῖα* sta appunto nella loro labilità: non è sbazzandoli in pietra o crudamente disegnanoli sopra una coppa, che i fedeli li possono elevare ad oggetti di adorazione; avverrebbe proprio l'opposto, che li ridurrebbero piuttosto a piccanti oscenità da bordello. Invece questi vegetali, questi impasti di farina di grano, sono, è vero, labili, deperibili, transeunti pure in quella che fu la loro sacrosanta realtà del momento; ma sono, insieme, frutti di natura, prole della Madre Terra, e come tali hanno in sé un segreto di rinascita, un lievito di immortalità, che li fa aderire alle morti solo apparenti ed ai periodici ritorni, propri delle nature divine (4). Perciò nell'azione rituale, essi non solo rappresentano, ma sono veramente nelle mani dei *μύσται* l'*αἰδοῖον* della Potnia, il fallo del Paredro: non simboli, dunque, ma concrete realtà religiose pure in veste così umile e caduca: così l'ostia del Cristiano è per gli occhi della fede, sotto le parvenze eucaristiche, la realtà vivente del Cristo.

(1) A. FURTWÄGLER u. K. REINHOLD, *Griechische Vasenmalerei*, München, 1904, Serie I tavole, 41; Serie I testo, pp. 209-215.

(2) Vedi le tavole 3, 4, 9^a.

(3) E. DE MARTINO, *I Gephyrismi* in *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 1934, vol. X, fasc. 1 e 2, pp. 64-79.

(4) Vedi MIRCEA ELIADE, *Le Mythe de l'éternel retour*, Paris, 1949.

Come gli amanti fanno del loro amore un intimo segreto, così i Minoici facevano delle loro realtà religiose più profonde: le comprendevano, le credevano, le rispettavano così. Il che — ebbi già ad accennarvi — testimonia, di fronte agli Elleni, un senso religioso di più pura vena. Tale la ragione onde i Misteri di Eleusi, che ne erano gli autentici depositari, spiccavano così nettamente in seno alla religione olimpica e dentro ad essa costituivano il cerchio gelosamente chiuso, in cui la vecchia religione mediterranea nella sua più nobile epifania, la religione di Creta minoica, perpetuava attraverso la inviolata disciplina dell'arcano le sue forme e i suoi spiriti.
